

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XXVII

Fas. 2

MAYO-AGOSTO
1992

SUMARIO

ARTÍCULOS

	<u>Págs.</u>
SABUGAL, S., <i>¡«Dios lo constituyó Juez de vivos y muertos»! (Act 10, 34-43). Análisis histórico-tradicional</i>	253
DIEZ ARAGON, R.A., <i>La tríada paulina «fe, amor, esperanza» a la luz de la 1ª Tesalonicenses. Historia de la investigación y estudio exegético</i>	273
HERRERO, Z., <i>Encíclica «Centesimus Annus». Presentación de la encíclica</i>	325
CRESPO ZUMEL, A., <i>Nueva evangelización y parroquia</i>	365
LIBROS	421

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XVII

Fas. 2



MAYO-AGOSTO
1992

S U M A R I O

ARTÍCULOS

	<i>Págs.</i>
SABUGAL, S., <i>¡«Dios lo constituyó Juez de vivos y muertos!»! (Act 10, 34-43). Análisis histórico-tradicional</i>	253
DIEZ ARAGON, R.A., <i>La tríada paulina «fe, amor, esperanza» a la luz de la 1ª Tesalonicenses. Historia de la investigación y estudio exegético</i>	273
HERRERO, Z., <i>Encíclica «Centesimus Annus». Presentación de la encíclica</i>	325
CRESPO ZUMEL, A., <i>Nueva evangelización y parroquia</i>	365
LIBROS	421

DIRECTOR: Pío de Luis
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: José Vidal González Olea
ADMINISTRADOR: Fidel Casado Prieto

REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN
Estudio Teológico Agustiniño
Paseo de Filipinos, 7
Telfs. 30 68 00 y 30 69 00
47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN
España: 3.500 ptas.
Extranjero: 35\$ USA.
Número suelto: 1.000 ptas.

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Depósito Legal: VA. 423-1966
ISSN 0425-430 X

Imprime: Benedictinas
Ctra. Fuentesauco, Km. 2,
49080 Zamora 1992

¡“Dios lo constituyó juez de vivos y muertos”!

(Act 10, 34-43)

Análisis histórico-tradicional *

En el contexto del vasto relato sobre la conversión del “temeroso de Dios” y “centurión” romano “Cornelio” con “toda su familia” (Act 10, 1-11, 18), redactó Lucas el quinto kerygma anastasiológico de Pedro (Act 10, 34-43):

Abriendo Pedro la boca, dijo: En verdad comprendo, que Dios no es parcial (v. 34) sino que, en todo pueblo, quien le teme y practica la justicia le es grato (v. 35). La Palabra, que [él] envió a los hijos de Israel anunciando la paz mediante Jesucristo, —¡ÉSTE ES EL SEÑOR DE TODOS!— (v. 36), vosotros [la] conocéis bien; la palabra (= evento) sucedida en toda Judea, —comenzando por Galilea—, tras el bautismo que predicó Juan (v. 37): Jesús el de Nazaret, cómo Dios lo ungió con Espíritu Santo y fuerza, quien pasó beneficiando y curando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él (v. 38); y nosotros somos testigos de todo lo que hizo en la región de los judíos y en Jerusalén, a quien [ellos] mataron colgándole de un madero (v. 39). ¡A ÉSTE DIOS RESUCITÓ (= “égeiren) AL TERCER DÍA, Y LE DIO DEVENIR MANIFIESTO (v. 40) NO A TODO EL PUEBLO SINO A LOS TESTIGOS PREDETERMINADOS POR DIOS, A NOSOTROS, QUIENES COMIMOS Y BEBIMOS CON ÉL TRAS RESUCITAR (= “anasténai”) ÉL DE ENTRE LOS MUERTOS! (v. 41); y nos mandó predicar al Pueblo y dar testimonio de que ÉL ES EL CONSTITUIDO POR DIOS [COMO] JUEZ DE VIVOS Y MUERTOS (v. 42). En favor

* Además de los comentarios (HAEENCHEN, 338-40, 343; ROLOFF, J. *Hechos* 227-28 232-36; SCHNEIDER, G. II 74-79: bibliogr.; PESCH, R., I 333-34, 342-44: bibliogr.), Cf. los estudios de: SCHMITT, J. *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, Paris 1940, 12-15; ID, *Prédication apostolique*: DBS VIII 251-67: 263s; WILCKENS, U., *Kerygma und Evangelium bei Lukas (Beachtungen*

de éste todos los Profetas atestiguan que recibe el perdón de los pecados, mediante su nombre, todo el que cree en él (v. 43).

¿Qué significado teológico y específicamente anastasiológico envuelve, al nivel de la redacción lucana, este kerygma de Pedro? ¿Late tras aquélla una tradición cristiana, usada por Lucas? Y, en caso afirmativo, ¿refleja esa tradición indicios objetivos, que aseguren su historicidad sustancial? A esos interrogantes intentan responder los siguientes análisis.

1. LA REDACCIÓN DE LUCAS

La elaboración de este amplio kerygma petrino por el autor de Act exige un previo análisis literario del relato lucano, que nos facilite detectar con objetividad su interpretación teológica por Lucas.

1) Un detenido análisis literario del kerygmático relato lucano muestra, que su redactor lo insertó —como hemos indicado— en el contexto de la vasta narración *unitaria* y artísticamente *estructurada* sobre la “conversión” y el bautismo del “temeroso de Dios” y “centurión” romano “Cornelio” con “toda su familia”, tras recibir —a raíz del kerygma de Pedro— “el don del Espíritu Santo” como signo de que “también a los paganos otorgó Dios la conversión, que lleva a la vida” (Act 10, 1-11, 18)¹. Todo ese relato, por lo demás, refleja la literaria y temática impronta *redaccional* de Lucas², cuya *intencionalidad* teológica fue sin duda enseñar al “ilustre Teófilo” (Act, 1,1)

zu Acta 10, 34-43: ZNW 49 (1958) 223-37; ID., *Die Missionreden der Apostelgeschichte* (WMANT 5), Neukirchen-Vluyn 1974, 46-50, 63-67, 106-9, 143-48; DIETRICH, W., *Das Petrusbild der lukanischen Schriften* (BWANT 94), Stuttgart 1972, 277-86; KRÄNKEL, E., *Jesus der Knecht Gottes* (BU 8), Regensburg 1972, 89-91, 143-45; RIGAUX, B., *Dieu l'a ressuscité*, Gembloux 1973, 88-95; KLIESCH, K., *Das heilsgeschichtliche Credo in den Reden der Apostelgeschichte* (BBB 44), Bonn 1975, 97-98, 140-42, 160-63; NELLESSEN, E., *Zeugnis für Jesus und das Wort* (BBB 45), Bonn 1976, 180-97: 184ss; SCHNEIDER, G. *Lukas als Theologe der Heilsgeschichte* (BBB 59), Bonn 1985, 253-79: 271ss (más bibliografía en las notas siguientes).

1 Para su análisis, además de los **comentarios** (HAECHEN, E., 330-50; ROLOFF, 220-38; SCHNEIDER, G. II 54-85; PESCH, R. I 326-49), Cf. los **estudios** de DIBELIUS, M., *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (FRLANT 60) Göttingen 1961, 96-107; BOVON, F., *Tradition et rédaction en Actes 10, 1-11, 11*: Th Z 26 (1970) 22-45; DIETRICH, W. *o.c.*, 268-87; LÖNING, K., *Die Kornelius-tradition*: BZ 18 (1974) 1-19; NELLESSEN, E., *o.c.*, 180-84; HAACKER, K., *Dibelius und Kornelius. Ein Beispiel formgeschichtlicher Überlieferungskritik* BZ 24 (1980) 234-51. La unidad y estructura literaria del relato han sido bien precisadas por NELLESSEN, E. (*l.c.*); sobre la estructura literaria, Cf. también: BOVON, F., *a.c.*, 26-28; BARTHES, R., *L'analyse structurale du récit. A propos d'Actes X-XI*: “Exégèse et herméneutique” (R. Barthes y otros), Paris 1971, 181-204; MARIN, L., *Essai d'analyse structurale d'Actes 10, 1-11, 18*: *Ib.*, 213-38; HAULOTTE, E., *Fondation d'une communauté du type universelle (Act 10, 1-11, 18). Étude pour la rédaction, la structure et la tradition du récit*: *Ib.*, 321-62: 336-50; SCHNEIDER, G., II 60s; PESCH, R., I 330-33.

2 Cf. DIBELIUS, M., *o.c.* 97-103; BOVON, F., *a.c.*, 26-31; LÖNING, K., *a.c.*, 14-18; HAENCHEN, E., 333-50; SCHNEIDER, G., II 61-84; PESCH, R., I 335-48.

y —en él— a todos sus lectores cristianos, que la vocación de los paganos a “la fe” y a la “salvación” —mediante “el don del Espíritu Santo”— así como su incorporación al nuevo “Pueblo” elegido —sin necesidad de ser circuncidados— no fue iniciativa personal de Pedro o de Pablo, sino que respondió al universal designio salvador del mismo “Dios” realizado mediante “Pedro”³, cuyo inicial “testimonio” sobre el Resucitado a “los judíos” o “en Jerusalén”⁴ *culmina* con este primer kerygma anastasiológico o “testimonio” sobre el Resucitado a “los paganos”⁵. Por lo demás, conforme a la estructura general de los kerygmas anastasiológicos de Act⁶, éste tiene por prólogo histórico el unitario relato sobre la “visión” y *encuentro* de Cornelio y Pedro (Act 10, 1-35)⁷, en el que, tras narrar la “visión” tenida por aquéllos (vv. 1-23a) en Cesarea y Joppe respectivamente, se relata su encuentro en la cesareana casa de Cornelio (vv. 23b-33): Si el relato sobre la “visión” del “centurión” romano (vv. 1-8) versa fundamentalmente sobre la *orden divina* de “hacer venir” de Joppe a Pedro, en el de la “visión” de éste y su posterior explicación por “el Espíritu” (vv. 9-23a) la *orden divina* de “una voz” celestial corrigió la concepción judaica de Pedro sobre la valoración religiosa de los paganos como “profanos” o impuros (vv. 11-13.20); esto subraya (v. 28) el nuevo relato sobre el encuentro de Pedro con el pagano Cornelio —junto con “sus parientes y amigos íntimos”— en Cesarea (vv. 23b-33), “dispuestos a escuchar” lo que “el Señor” le ordenó (v. 33). Y, no por iniciativa propia sino en obediencia fiel a esta *orden divina*, pronuncia su kerygma cristológico Pedro (vv. 34-43). Esto es aquél, sin duda, en la actual redacción lucana⁸, como lo muestra su dominante anuncio cristológico. Todo el relato, en efecto, refleja una clara unidad literaria y temática, garantizada ya por las *inclusiones* literarias del adj. “todo” (vv. 35.43), de la construcción “por medio

3 Cf. Act 10, 15.28.44-47+11, 1-18=15, 1-4. Así con DIBELIUS, M., *o.c.*, 100-3; HAECHEN, E., 111, 347. 349s; BOVON, F., *a.c.*, 31; DÖMER, M., *Das Heil Gottes. Studien zur Theologie des lukanischen Doppelwerkes* (BBB 51), Bonn 1978, 169-71; SCHENEIDER, G., II 64. Lucas subraya también la *igualdad* (=“como”) de judeo-cristianos y pagano-cristianos, con respecto al don del Espíritu (Cf. Act 10, 14. 47 + 11, 15. 17=15, 8); Así con LÖNING, K., *a.c.*, 18.

4 Act 2, 14-36 (v. 14): Cf. DIETRICH, W., *o.c.*, 164ss; PESCH, R., *Pétros: EWNT II 193-201: 198s* (bibliogr.)

5 Act 10, 41-43; Cf. 15,18. Muy bien subrayado por DIETRICH, W., *o.c.*, 291-95: 291.

6 Cf. DIBELIUS, M., *o.c.*, 142.

7 La presencia constante de los dos protagonistas —Cornelio y Pedro— así como la reiterada mención de “Cesarea” (vv. 1. 24) y “Joppe” (vv. 5. 8. 23b), el repetido uso de la expresión “al día siguiente” (vv. 9. 23b) y del verbo “escuchar” (vv. 22b. 33b) así como la evidente inclusión de todo el relato (vv. 3-7. 30-33a) son otros tantos indicios de su *unidad* literaria.

8 Además de la bibliografía inicialmente citada, Cf. DIBELIUS, M., *o.c.*, 97s; KLIESCH, K., *o.c.*, 160-63; SCHNEIDER, G., II 74-79; ID., *Lukas*, 271-79.

de" (vv. 36. 43) y de la enfática confesión —"éste es"— cristológica (vv. 36. 42), a lo que se suma el *reiterado uso* tanto del nombre divino "Dios" (vv. 34... 42) como los nombres y títulos o pronombres cristológicos (vv. 35 ... 43): La acción salvífica de "Dios" mediante Jesús (vv. 36. 43) y en él (vv. 38-42) *unifica temáticamente* al relato lucano. Cuya estructura literaria no es difícil detectar ⁹. Los vv. 34-35 enlazan con el prólogo histórico ¹⁰, y, por tanto, *introducen* literariamente a todo el cristológico *kérygma central* (vv. 36-42) o "la Palabra" (v. 36), que Dios ordenó "predicar" a los testigos del Resucitado (v. 42) sobre su acción salvífica "mediante" Jesús (v. 36) y en él (vv. 37-42), alcanzando aquélla su *cénit* en la resurrección y exaltación del Crucificado (vv. 40-42) ¹¹. El v. 43 forma con el v. 36 una inclusión —"por medio de"— literaria y temática (Cf. supra) del *kérygma cristológico*, al que soteriológicamente *concluye*: Incluido todo él por las generalizantes expresiones "todos los Profetas" (v. 43a) y "todo el que cree en él" (v. 43c), forma en sí una unidad literaria y versa sobre el tema soteriológico del testimonio profético acerca del "perdón" otorgado a "todo creyente en" el Resucitado:

Introducción general (vv. 34-35)

Kérygma cristológico (vv. 36-42)

introducción particular (v. 36)

ministerio y muerte de Jesús (vv. 37-39)

RESURRECCIÓN Y EXALTACIÓN del Crucificado
(vv. 40-42)

Resurrección y apariciones (vv. 40-41)

El "Juez" universal (v. 42)

Conclusión soteriológica (v. 43)

Esta composición interna del relato lucano muestra que, en el contexto del marcadamente *cristológico kérygma* petrino, la actuación salvífica de "Dios" en "Jesús el de Nazaret" culmina en su resurrección y apariciones así como en la exaltación del Crucificado: Un *kérygma anastasiológico* es fundamentalmente la predicación de Pedro ¹². Toda ella, por lo demás, epilogada con el relato sobre *el Pentecostés de los paganos* (vv. 44-48) o el descenso del "Espíritu Santo sobre todos los que escuchaban la Palabra" *kerygmática*, y

⁹ Cf. RIGAUX, B., *o.c.*, 89; KLIESH, K., *o.c.*, 184-86; SCHNEIDER, G., *Lukas*, 272s.

¹⁰ "Dios no es parcial" (v. 34b: Cf. vv. 15. 28), sino que "le agrada" todo "el que le teme y practica la justicia" (v. 35: Cf. vv. 2. 22).

¹¹ La resurrección de Jesús es "la decisiva acción de Dios": WILCKENS, U., *o.c.*, 48.

¹² Éste "consiste esencialmente en una proclamación de la resurrección de Jesús" y "su significado para la salvación de los hombres": DUPONT, J., *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, (LD 118), Paris 1984, 319; Cf. también WILCKENS, U., *o.c.*, 48.

su manifestación en la glosolalia profética (vv. 44-46); reaccionando el “atónito” Pedro, a ese inesperado evento, con la orden de que aquellos “paganos”, quienes “como nosotros recibieron” de “Dios” su “Don” pneumático¹³, “fueran bautizados en el nombre de Jesucristo” (vv. 47-48).

2) Este rápido análisis del relato lucano permite detectar ya la interpretación teológica del kerygma petrino por Lucas. Aquél es un *jalón decisivo* en el contexto de Actos, cuyo plan general (Act 1, 8) es el testimonio sobre el Resucitado desde “Jerusalén¹⁴, por toda Judea y Samaría¹⁵ y hasta el fin de la tierra”¹⁶ o a “los paganos”¹⁷: El kerygma de Pedro a los familiares y amigos del centurión romano Cornelio *introduce* la última fase de la obra lucana o *inicia* el testimonio anastasiológico a “los paganos”¹⁸. Con este relato alcanza también su *cénit*, o lograda cima, la relevante valoración lucana de Pedro en Actos: Quien inauguró el testimonio anastasiológico, a “los judíos” o “en Jerusalem”¹⁹ es, asimismo, ahora el primer “testigo” del Resucitado a “los paganos” o inaugura el universal testimonio anastasiológico, que Pablo llevará “hasta el fin de la tierra” o hasta Roma²⁰. Tal es la importancia de este kerygma. No la única. Pues su global contexto (10, 1-11, 18) literario (Cf. *supra*) refleja la intencionalidad lucana de mostrar que aquel kerygma anastasiológico a los paganos y, consiguientemente, sus efectos salvíficos —la efusión del “Espíritu Santo” y el “bautismo”— no fue iniciativa de Pedro sino respondió a una expresa *orden divina*: ¡“El Espíritu” o “el Señor” mandó al apóstol anunciarles al Resucitado!²¹. Al designio salvador de Dios responde, por tanto, que el testimonio pascual llega “hasta el fin de la tierra” o a “los paganos”. Este *universalismo* del testimonio anastasiológico y del “perdón” o de la salvación subraya también el relato lucano, literariamente

13 “Dios” fue el verdadero agente de este nuevo Pentecostés: Act 11, 17; 15, 8; Cf. 10, 45.

14 Cf. Act 2, 5-8, 1a.

15 Cf. Act 8, 1b-9, 43.

16 Cf. Act 10, 1-28, 31.

17 Cf. Act 13, 47. Sobre este plan general de Act, Cf. SABUGAL, S., *La conversión de San Pablo*, Barcelona 1976, 51-52.81s (bibliogr., 52, n. 2).

18 Cf. Act 10, 45; 11, 8; 15, 7. Ese testimonio a “los paganos” lo colmará Pablo (Cf. 13, 47; 22, 1s; 26, 16) en sus tres fatigosos viajes misioneros desde Chipre a Roma (Act 13, 3-28, 31); su *previa* conversión “*cerca de Damasco*” (Act 9, 1-7par) así como su bautismo “*en Damasco*” (Act 9, 8-19a) y su predicación *en esa localidad* (Act 9, 19b-22, 27) se sitúa en el contexto de la evangelización “*en toda Judea*” (Act 8, 26-9, 43). Según el plan de Act (1, 8) aquel “Damasco no puede ser la *pagana* ciudad de Siria (Cf. SABUGAL, S., *o.c.*, 164-99: 186ss); se identifica probablemente, más bien, con la *judaica* región de Qumrán, simbólicamente designada “el país de Damasco” por los documentos qumránicos: Cf. SABUGAL, S., *o.c.* 200-224.

19 Act 2, 14-36: vv. 14, 32.

20 Act 15, 8 (=10, 34-48; 11, 17-18); 13, 37=PsSal, 8, 15. Sobre la valoración lucana de Pedro en Act 10, 1-11, 18: Cf. DIETRICH, W., *o.c.*, 268-87.

21 Act 10, 19-20, 33; Cf. 15, 7.

incluido —como hemos visto— por el vocablo “todo” así como por la confesión cristológica —“éste es”— sobre “el Señor” y “Juez” universal (Cf. supra): Porque “en toda nación” es “grato” a Dios “quien le teme y practica la justicia” (v. 35), perdona gratuitamente a “todo” creyente en el Resucitado (v. 43) o en quien “es el Señor de todos” (v. 36) los hombres²² así como el “Juez de vivos y muertos”²³. Estas designaciones del Resucitado incluyen temáticamente la *densa cristología* lucana del relato kerygmático. Éste, en efecto, inicia y se concluye con la *enfática confesión* cristológica —“éste es” de “Jesucristo” como “el Señor” y el “Juez” universal (vv. 36. 42)²⁴. *Identificado*, por lo demás, aquél con la *figura histórica* de “Jesús el de Nazaret” (v. 38a) o “el Nazareno”²⁵, *ungido* por “Dios” regia y proféticamente “con (el) Espíritu Santo y con fuerza” (v. 38a)²⁶ para, en calidad del mesiánico Rey davídico y Siervo de Dios²⁷, ser asistido por Él en su *ministerio salvífico* de mesiánico Benefactor y Libertador de “los oprimidos por el diablo” (v. 38b-c). Una benefactora y libertadora actividad mesiánica “atestiguada” por sus discípulos y trágicamente interrumpida por “los judíos”, *crucificándole* o “colgándole de un madero” (v. 39)²⁸. ¡No finalizó, sin

22 Si el título “Señor” se refiere a “Jesucristo”, como lo muestra su enlace por el pro-nombre “éste”, el adj. “pánton” (=todos) es masculino (Cf. v. 43) e indica el *universal* señorío de “Jesucristo” sobre judíos y paganos: Así con varios comentaristas (LAKE, K.- CADBURY, H.J.; CONZELMANN, H.; HAENCHEN, E.; SCHNEIDER, G.; y PESCH, R.: *ad loc.*) y otros autores: CADBURY, H.J., *The titles of Jesus in Acts: “Beginnings...”*, V 361s; WILCKENS, U, *o.c.*, 170s; HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel* (FRLANT 83), Göttingen 1966, 116; GEORGE, A., *Études sur l'oeuvre de Luc*, Paris 1978, 255.

23 Act 10, 42. El *universalismo* de esta expresión es claro en el paralelo texto lucano, según el cual “Dios... juzgará al mundo... mediante el Hombre” [=Cristo], resucitado por él “de entre los muertos” (Act 17, 31). Así con SCHNEIDER, G., II 79; Cf. también los comentarios de LAKE, K.-CADBURY, H.J.; HAENCHEN, E.; ROLOFF, J.; y PESCH, R.: *Ad loc.*

24 Esa formulación enfática —“éste es”— caracteriza las confesiones cristológicas de Lc + Act (Cf. Lc 4, 41; Act 9, 20-22; 10, 36; 17,3). La confesión de Jesús como “el [resucitado y exaltado] Señor de todos” los hombres (v. 36, n. 22) o “el Señor” exclusivo (Act 11, 20) “puede reflejar bien la *homología corriente en tiempo* del escrito” lucano (NEUFELD, V.H., *The earliest christian confessions*, Leiden 1963, 119, n.6), en probable *contraposición* a la designación del César romano como “el Señor” (Act 25, 26) y, más exactamente, “el Señor de *todo* el mundo” y “el Señor de *todos* los hombres”: Cf. FOERSTER, W., *Kyrios*: ThWNT III 1053. 1055; BIETENHARD, H., *Señor*: DTNT IV 204.

25 Lc 4, 16; 18, 37; Act 2, 22; 3, 6; 4, 10; 6, 14; 22, 8; 26, 9. En el contexto de esa expresión, “el de Nazaret” designa la “patria” local de Jesús (Cf. Lc 4, 16): KUHLE, H., *Nazarét*: EWNT II 1113-17: 1116.

26 Cf. Lc 4, 18 (=Is 61, 1 LXX); Act 4, 26s. Sobre el influjo de Is 61, 1 (LXX) en el v. 38, Cf. DUPONT, J., *Jésus annonce la Bonne Nouvelle aux pauvres*: “Evangelizare pauperibus”, Brescia 1978, 127-89: 152; ID., *Nouvelles études*, 319-28: 327s; SCHNEIDER, G., *Lukas*, 274s. La “fuerza” o poder explicita “el efecto producido [en Jesús] por la presencia del Espíritu (Cf. Lc 1, 17. 35; 4, 14; 24, 49; Act 1, 8; 6, 3. 5. 8)”: DUPONT, J., *Nouvelles études*, 327.

27 Esos dos aspectos incluye la “unción” mesiánica de Jesús por Dios (Act 4, 26-27; 10, 36): Cf. SABUGAL, S., *Christós*, Barcelona 1972, 124-26 (con valoración crítica de la bibliografía especializada).

28 Dt 21, 22 LXX (=Act 5, 30).

embargo, en la cruz la mesiánica acción salvífica de Jesús! Así lo afirma seguidamente Lucas, *culminando* el kérygma de Pedro con su prolongado anuncio anastasiológico (vv. 40-41): ¡“A ÉSTE” O AL CRUCIFICADO “DIOS RESUCITÓ AL TERCER DÍA! ¡Y LE OTORGÓ DEVENIR MANIFIESTO” SÓLO “A LOS TESTIGOS” DE SU RESURRECCIÓN O “A QUIENES COMIMOS Y BEBIMOS CON ÉL, TRAS RESUCITAR ÉL DE ENTRE LOS MUERTOS!”. La enfática mención —“¡a éste!”— inicial del Resucitado (v. 40a) y, posteriormente, el reiterado uso de su pronombre —“autón”— demostrativo (vv. 40b-41b.c.) muestra ya que Lucas redactó ese kérygma central como un *grito pascual* o un *explosivo anuncio* de algo hasta entonces inaudito, para los oyentes de Pedro: Para esos “paganos” de Roma (vv. 2. 45), dominados sin duda por el escepticismo anastasiológico de la religiosidad helenística ²⁹ la resurrección de un Crucificado por “Dios” era realmente una Noticia *Nueva*. Por lo demás, Lucas precisa la *identidad* del Resucitado con el histórico “Jesús de Nazaret” o, más exactamente, con el mesiánico Crucificado: “¡A éste Dios resucitó!” ³⁰. Él, protagonista en el ministerio mesiánico de Jesús (vv. 36. 38), lo es asimismo en la resurrección del Crucificado, a quien “Dios resucitó” ³¹. Divina gesta anastásica que, por otra parte, no implica subordinacionismo alguno del Crucificado: Lucas subraya la *potestad divina* de aquél, atribuyendo seguidamente la acción anastásica de “Dios” (v. 40a) al *mismo* Resucitado “de entre los muertos” (v. 41b) ³². Esta expresión refuerza sin duda la *corporalidad* de Aquél ³³, confirmada ya con sus apariciones a quienes devinieron “testigos” del resucitado, por haber “comido y bebido con él” (vv. 40b-41a) ³⁴. Sobre la *realidad* del Resucitado y del mencionado evento pascual no puede pues morder la duda radical ni, por tanto, hay puesto alguno para el helenístico (¡romano!) escepticismo anastásico: Si con ello *queda “solidificada”* la catequética formación cristiana del “ilustre Teófilo” ³⁵, los “ilustres procuradores Félix y Festo” ³⁶ o lucanos representantes del imperio romano *no deberían “considerar increíble* que Dios resucite a muertos” y, por tanto, haya cumplido en “Jesús” las profecías veterotestamentarias sobre la resurrección del

29 Cf. DEPKE, A., *Anístemi*: ThWNT I 369; ID., *Auferstehung. II*: RAC I 930-38: 932.

30 Cf. Act 2, 23-24; 3, 14s; 5, 30; Lc 24, 5-7.

31 Act 3, 15; 4, 10; 5, 30; 13, 30. 37; Cf. Lc 24, 6. 34 (¡“pasivo divino”!).

32 Cf. Act 17, 3; Lc 18, 33; 24, 7. 46.

33 Cf. Act 13, 34; 17, 3. 31; Lc 24, 46.

34 La *polémica antidoceta*, posteriormente explícita (Cf. San IGNACIO A., *Esm.* 3, 3), late ya probablemente aquí (así como los comentarios de LAKE, K.-CADBURY, H.J. y HAENCHEN, E., *ad. loc.*; KRÄNKL, E., *o.c.*, 144s), siendo más acusada la *polémica antipagana* de Lucas contra el escepticismo anastásico de la religiosidad helenística: Cf. *supra*, n. 29.

35 Lc 1, 3-4; Cf. Act 1,1.

36 Act 23, 26; 24, 3; 26, 25.

“Mesías de entre los muertos”, anuncio anastásico universalmente divulgado y no ya retenido “en un rincón” palestinese ³⁷. Por lo demás, la anastásica gesta salvífica de Dios en Jesús *culmina* y finaliza con la exaltación del Resucitado: Se identifica —“éste es”— con “el constituido por Dios” en la dignidad de “Juez” universal o dotado con la *potestad divina* de quien —“Dios”— mediante el resucitado “juzgará al mundo según justicia” ³⁸. Una potestad ejercida ya por Aquél de un modo insólito: ¡Como instrumento de Dios —“mediante él” o “su nombre”— en el anuncio de “la paz” o conferimiento del “perdón” no sólo a los judíos o a Israel ³⁹, sino también a “los paganos” o a “todo el que cree en” quien —como Resucitado— “es el Señor de todos” ⁴⁰. El *epílogo* del relato lucano (vv. 44-48) narra precisamente el *salvífico efecto* del kérygma anastasiológico o de “la Palabra” kerygmática en quienes creyentemente la “escucharon” (v. 44): Todos aquellos “paganos” recibieron de Dios (Cf. V. 45) “el don del Espíritu Santo” (vv. 44-45. 47) y, seguidamente, fueron “bautizados en el nombre de Jesucristo” (v. 48). La evidente *impronta trinitaria* de este epilógante relato explicita la respectiva del kérygma petrino: “Dios” es el agente de la acción salvífica realizada “mediante Jesucristo” (vv. 36. 43) y en “Jesús el de Nazaret” (vv. 38-42), tras ungir “con Espíritu Santo” (v. 38) a quien “resucitó” y, constituyéndole “Juez” universal (vv. 40-42), es confesado como “el Señor de todos” los hombres (v. 36b).

Lucas interpretó pues este kérygma anastasiológico, como la inauguración del “testimonio” sobre el Resucitado o realmente Vencedor de la muerte a “los paganos; un anuncio kerygmático realizado, mediante “Pedro”, por iniciativa del “Dios” que “no es parcial” y sí otorga tanto el “perdón” como “el don del Espíritu Santo” a cuantos, oyendo “la Palabra” salvadora, “crean en” el Resucitado y se bauticen “en el nombre” de quien es el “Juez” universal y “el Señor de todos”: ¡Nadie queda excluido de “la salvación”, gratuitamente otorgada por Dios mediante la fe en “el Señor Jesús” o “la conversión que lleva a la Vida” ⁴¹.

2. LA TRADICIÓN PRE-LUCANA

Si el relato sobre el kérygma de Pedro a “la casa de Cornelio” refleja la redacción literaria e interpretación teológica de Lucas, aquél no es una crea-

37 Act 26, 8. 23. 26; Cf. 25, 19.

38 Act 10, 42; 17, 31.

39 Act 2, 38; 5, 31; 13, 38.

40 Act 10, 36. 43; 26, 17s.

41 Act 15, 11; 11, 18.

ción suya ⁴² sino elaboración lucana de una kerygmática *tradicón* cristiana. Así lo refleja ya el contexto literario del kerygma (Act 10, 1-11, 18) petrino: Su redacción por Lucas acusa indicios objetivos de “remontarse globalmente a la *tradicón* pre-lucana” ⁴³, fraguada por cierto aquélla en “un ambiente *judeo-cristiano*” de Palestina ⁴⁴. Análoga valoración merece, sin duda, el mismo texto del kerygmático relato lucano (Act 10, 34-43). Éste, en opinión de autorizados exégetas, reproduce un kerygma “*tradicional* y sin duda *palestinense*” o “un *tradicional* discurso misionario *ante judíos*” ⁴⁵, no sin contener embrionalmente ya “el evangelio” de Marcos ⁴⁶. ¡Una valoración exacta! Pues, tras las características literarias de Lucas ⁴⁷, late en ese relato un substrato irreductible a su redacción y ciertamente tradicional.

1) Ya la introducción general (vv. 34-35) refleja numerosos datos improprios de la redacción lucana y, por tanto, tradicionales. “Abriendo Pedro la boca, dijo” (v. 34): Esa expresión introductoria, *única* en los kerygmas anastasiológicos de Act, es un septuagintismo ⁴⁸ no lucano ⁴⁹, y *sí tradicional* o, más exactamente, *semítico* ⁵⁰. “Verdaderamente comprendo, que Dios no es

42 Contra DIBELIUS, M., *o.c.*, 97s; WILCKENS, *a.c.*, 226; ID., *o.c.*, 65; CONZELMANN, H., 61; HAECHEN, E., 338; SCHNEIDER, G., *Lukas*, 271-79: 272. 275.

43 PESCH, R. I 333. Así también otros autores en sus *comentarios* (BAUERFEIND, 142s; ROLOFF, J., 223-27; SCHNEIDER, G., II 62-64) y *estudios*: Cf. BOVON, F., *a.c.*, 31-43; HAULOTTE, E., *e.c.*, 325-29; HAACKER, K., *a.c.*, 237ss; LÖNING, K., *a.c.*, 6-13; NELLESSEN, E., *o.c.*, 183ss.

44 BAUERFEIND, O., *o.c.*, 224s.

45 SCHMITT, J., *a.c.*, 263; SCHNEIDER, J., II 63. Así también otros muchos autores en sus *comentarios* (ROLOFF, J., 227-28. 234s; PESCH, R., I 333s) y *estudios*: STUHLMACHER, P., *Das paulinische Evangelium* (FRLANT 95), 266-82: 277 (n. 2). 279 (n. 1); ID., *Das paulinische Evangelium*: “Das Evangelium und die Evangelien” (WUNT 28), Tübingen 1983, 158-82: 181s; BOVON, F., *a.c.*, 38-42; SCHMITT, J., *a.c.*, 263s; HAACKER, K., *a.c.*, 244-46; STANTON, G.N., *Jesus of Nazareth in New Testament preaching* (SocNTS MS 27), Cambridge 1974, 77-81. 84s; KLIESCH, K., *o.c.*, 97-98. 140-42; NELLESSEN, E., *o.c.*, 186-91; RIGAU, B., *o.c.*, 90s; GUELICH, H., *The Gospel genre*: “Das Evangelium und die Evangelien”, 183-219: 210s.

46 STUHLMACHER, P., *o.c.*, 279; ID., *e.c.*, 23. 26; GUELICH, H., *e.c.*, 209s; y otros autores: Cf. NEYRYNCK, F. *Act 10, 36-43 et l'Évangile*: ETL 60 (1984) 109-116; PESCH, R., I 348s. Tras el kerygma de Pedro late “un evangelio embrional”: OTT, R., *Reich Gottes und Menschensohn*, München 1940, 64.

47 Cf. HAWKYN, J.C., *Horae synopticae*, Oxford 1906, 15-29. 35-51. 174-97; CADBURY, H.J., *The style and literary method of Luke*, Cambridge 1920; PLUMMER, A., *Luke XLI-LVII*; LAGRANGE, M.-J., *Luc XCV-CXXXVIII*; FITZMYER, J.A., *Luke I 109-114*.

48 Jb 3, 1; Dan 3, 25; Cf. Núm 16, 30; 26, 10; Dt 11, 6; Jcs 11, 36; Jb, 33, 2; 35, 16; Sal 21, 13; 38, 9; 118, 131; Ecl 20, 15; 26, 12; 51, 21; Ez 3, 27; 16, 63; 33, 22; Dan 10, 16.

49 La ignora Lc y sólo la usa dos veces en Act (8, 35; 18, 14) quien, por lo demás, introduce sus relatos con *otras* expresiones (“pero sucedió”, “y sucedió”, “pero dijo” y “diciendo”): Cf. CADBURY, H.J., *The style*, 106-7. 169s.

50 Cf. Mt 5, 2. La construcción del part. +verbo es un *semitismo* hebraico o aramaico: LAGRANGE, M.-J., *Luc CVIs*.

parcial” (v. 34b): A la *tradición* prelucaña pertenecen con probabilidad tanto la expresión adverbial “en verdad”⁵¹ como el verbo “comprender”⁵² y, ciertamente, la confesión de que “Dios no es parcial”, ignorada por los LXX y *única* en el NT, remontándose por tanto a la *tradición* cristiana⁵³. “Sino que, en todo pueblo, quien le teme y practica la justicia le es grato” (v. 35): Redacción lucana es “en todo pueblo”⁵⁴, remontándose a la *tradición* judeo-cristiana tanto las designaciones *semíticas* “quien le teme”⁵⁵ y quien “practica la justicia”⁵⁶, como la expresión “le es grato”⁵⁷.

2) También en el cristológico kerygma central (vv. 36-42) acusa la redacción lucana muchos datos *tradicionales* y, entre éstos, las reiteradas alusiones (¡no citas!) veterotestamentarias de los vv. 36-39⁵⁸. Por lo demás, la construcción asindética de la introducción al kerygma (vv. 36-37a)⁵⁹ es probablemente *semítica* —“el asíndeton es altamente característico del arameo”— y, ciertamente, no lucana⁶⁰. Tampoco lo es “el envío de la Palabra [por Dios] a los

51 Usada por Lucas (Lc 4, 25; 20, 31; 22, 59; Act 4, 27; 10, 34) y por Mec 12, 14. 32: Es pues *tradicional* ese septuagintismo (Jb 9, 2; Cf. 19, 4; Dt 22, 20; Tb 8,7; Dan 2, 8. 9; 8, 26).

52 No característica de Lucas (Mt 0, Mc 1, Lc 0+Act 3), pero sí usada por la *tradición* cristiana (Ef 3, 18) y judaica: FILON, *Vita Mos.*, I 278; JOSEFO, F., *Ant. Jud.*, VIII 167.

53 “Imparcialmente juzga” Dios: 1 Pe 1, 17; Cf. Rm 2, 11; Ef 6, 9.

54 Característico de Lucas es el uso de “todo” (Cf. HAWKYN, J.C., *o.c.*, 21. 45; PLUMMER, A., *Luke LXII*; CADBURY, H.J., *The style*, 115-17) y de “pueblo” (= *éthnos*): Mt 15, Mc 6, Lc 13+ Act 43.

55 Designación no exclusiva de Lucas (Lc 18, 2; Act 10, 2. 22. 35; 13, 16. 26) y sí *tradicional* (Cf. 1 Pe 2, 17), enraizada en la literatura veterotestamentaria (Cf. BALZ, H., *Phobéo*: ThWNT IX 198s) y judaica (Cf. ID., *ib.*, 201-4; STR. - BILL. II 716. 719s), en cuya literatura rabínica “los temerosos de Dios” se distinguen de “los prosélitos” por *no ser ya del todo* paganos, —creían en el único Dios y practicaban algunas leyes judaicas—, *ni ser aún del todo* judíos, en cuanto incircuncisos: Cf. STR.- BILL., II 715-26; BALZ, H., *a.c.*, 203.

56 Esta designación, *única* en el NT, es *tradicional* (Cf. Hebr 11, 33; Sant 1, 20) y *semítica* (Sal 15, 2; Cf. 14, 4; 28, 3; 36, 13; 53, 4 etc; Jb 34, 22. Veterotestamentaria y judaica es la concepción sobre la *protección de Dios a quien practica la justicia*: Cf. SCHRENK, W., *Dikaiosyne*: ThWNT II 197-99; KOCH, K., *Tzédeq*: DTMAT II 639-68: 660s; SEEBAS, W., *Justicia*: DTNT II 404-11: 405s.

57 *Única* en el NT y probablemente *semítica* (Cf. Lev 17, 4; Prov 16, 5; Is 61, 2; Jer 6, 20 etc); no es, sin embargo, un septuagintismo, pues “en los LXX se relaciona... con el culto sacrificial”: GRUNDMANN, W., *Dektós*: Th WNT II 58.

58 El uso del AT en los vv. 36 (“envió la Palabra: Sal 107, 20LXX), 36b (“evangelizando la paz” Is 52, 7+ 61, 1LXX), 39c (“colgándole de un madero”: Dt 21, 22LXX) *no es* de Lucas (contra SCHNEIDER, G., *Lukas 274s*) y sí se remonta a la *tradición* prelucaña: Su detenido análisis muestra que aquellas alusiones reflejan “a pattern of scriptural exegesis found in many places in the NT, and stemming from an early period”: STANTON, G.N., *o.c.*, 70-77: 77.

59 Sobre la reconstrucción textual de v. 36a no hay unanimidad entre los autores: Cf. NEIRYNCK, F., *Act 10, 36a ton lógon hon*: ETL 60 (1984) 18-23.

60 Cf. BLACK, M., *An aramaic approach to the Gospel and Ads*, Oxford 1967, 55-61: 56.

59. Lucas evita el asíndeton: CADBURY, H.J., *The style*, 147s.

hijos de Israel” (v. 36a), expresión *única* en el NT y *semítica* resonancia veterotestamentaria o judaica ⁶¹; no es lucano, asimismo Su “anuncio de la paz mediante Jesucristo” (v. 36b), expresión *única* también en el NT y proveniente de la *tradición* judeo-cristiana ⁶². A ésta se remonta, la no lucana designación de “Jesucristo” como “el Señor de todos” (v. 36c): Una designación cristológica ⁶³ ignorada por Lucas y, por tanto, no redaccional ⁶⁴ sino proveniente de la *tradicional* confesión judeo-cristiana sobre la divinidad de Quien “es el Señor de todos” ⁶⁵, remontándose a la *semítica* designación de Dios como “el Señor de todo” por la literatura veterotestamentaria ⁶⁶ y judaica ⁶⁷. También es *tradicional* la expresión *semítica* “vosotros sabéis bien” (v. 37a) ⁶⁸. El kerygma de Pedro inicia con el anuncio de “la palabra (= evento) sucedida en toda Judea, comenzando por Galilea, tras el bautismo que predicó Juan” (v. 37b-d). Si esa indicación geográfica y cronológica sobre el ministerio de Jesús res-

61 Sal 107, 20; 147, 15. 18; Is 9, 7; 55, 10-11; Jer 42, 5. Cf. PROCKSCH, O., *Légo*: ThWNT IV 95-97; GERLEMANN, G., *Dabár*: DTMAT I 626. KLAPPERT, B., *Palabra*: DTNT III 264.

62 Que Dios “anuncia la paz mediante Jesucristo” es una *tradición* (Cf. Rm 5, 1) prelucana (así con KLIESCH, K., *o.c.*, 140; STANTON, G.N., *o.c.*, 78): Lc 4, 18 (= Is 61, 1-2a) reproduce la *tradición judeo-cristiana* de la fuente (= Q) evangélica sobre Jesús como “el Anunciador” mesiánico (Cf. SABUGAL, S., *La embajada mesiánica de Juan Bautista*, Madrid 1980, 128s), remontándose aquella tradición a la interpretación mesiánica de Is 61, 1 por el *judatísmo* del s. I d.C. (Cf. STUHLMACHER, P. *o.c.*, 143-47. 150; SABUGAL, S., *o.c.*, 69 [n. 154]. 176). Por lo demás, la *tradición* prelucana sobre “Dios” como “anunciador de la paz” no es típicamente cristiana (Cf. Ef 2, 17: ¡Cristo “anuncia la paz!”), enraizándose aquella tradición en la qumránica y rabbinica *concepcion judaica* sobre Dios como el “meshabár” (Is 41, 27; 52, 7) o el anunciador de la paz: Cf. STUHLMACHER, P., *o.c.*, 162s.

63 Cf. *supra*, nn. 22. 24 (bibliogr).

64 Contra GEORGE, A., *o.c.* (*supra*, n. 22), 255.

65 Rm 10, 12. La aplicación del nombre divino “Señor a Jesús —por influjo de los LXX— es frecuente en las epístolas paulinas (Cf. CERFAUX, L., *Récueil*, I, Gembloux 1954, 177-85; FULLER, H., *The Foundations of NT Christology*, London 1965, 185s: trad. españ., 193s; HAHN, F., *o.c.*, 117s; NEUFELD, V.H., *The earliest christian confessions* [NTTSt 5], Leiden 1963, 57; sobre la confesión cristológica “Jesús es el Señor”, Cf. ID., *o.c.*, 51-58), y proviene de la *judeo-cristiana* designación de Jesús como “el Señor”: DALMANN, G., *Die Worte Jesu*, Leipzig 1930 (repr. Darmstadt 1965), 270s; FULLER, R.H., *o.c.*, 156-58 (trad. españ., 164-67); HAHN, F., *o.c.*, 109s. La judeo-cristiana *tradición* prelucana de la confesión “éste es el Señor de todos” (Act 10, 36) es reconocida por varios comentaristas (LAKE, K.—CADBURY, H.J.; STAHLIN, G.; HAENCHEN, E.: *ad. loc.*) y otros autores (CADBURY, H.J., *Beginnings*, V 361s; SCHMITT, J., *o.c.*, 70. 91; HAHN, F., *o.c.*, 115-17; KLIESCH, K., *o.c.*, 141), enraizándose en la designación del *Jesús histórico* como “el Señor”: Cf. DALMANN, G., *o.c.*, 268-71; FULLER, R.H., *o.c.*, 119 (trad. españ., 130s); HAHN, F., *o.c.*, 81-91. 95.

66 Cf. JENI, E., *Adón*: DTMAT I 76-86: 84.

67 Cf. TORREY, C., *The composition and date of Acts* (HarvThSt 1), Cambridge 1916, 35; CADBURY, H.J., *Beginnings*, V 362; FOERSTER, W., *Kyrios*: ThWNT III 1802s.

68 *Única* en el NT, esa expresión *tradicional* (Cf. 1Tes 2, 1; 3, 3; 4, 2; 5, 2; 2Tes 2, 6; 3, 7; Fil 4, 5; 1Pe 1, 18; 5, 9 etc) es netamente *semítica*: Cf. Éx 23, 9; 2Re 9, 11b: *TgPIÉx* 23, 9.

ponde a la respectiva concepción lucana ⁶⁹, a la *tradicción* de Lucas se remonta sin duda la *semítica* expresión —*única* en el NT— sobre “la palabra (= evento) sucedida” ⁷⁰, así como “Judea” y “la región de los judíos” (v. 39): Designaciones *normales* de Palestina, en las relaciones con los paganos ⁷¹. El “evento” mencionado versa sobre “Jesús el de Nazaret, a quien ungió Dios con Espíritu Santo y fuerza, quien pasó beneficiando y curando a todos los oprimidos por el diablo, pues Dios estaba con él” (v. 38). A la *tradicción* judeo-cristiana se remonta sin duda la no lucana y sí *semítica* designación “Jesús el de Nazaret” ⁷² y su mesiánica “unción” por “Dios con Espíritu Santo y fuerza” ⁷³, así como el compendio del ministerio mesiánico de Jesús como “benefactor” ⁷⁴ y liberador de “los oprimidos por el diablo” ⁷⁵, sin mención alguna de su “enseñanza” ⁷⁶, siendo asimismo *tradicional* la no lucana y sí *semítica* expresión “pues Dios estaba con él” ⁷⁷. El kerygma sobre la actividad mesiánica de Jesús se prolonga con el testimonio de los apóstoles o de quienes “somos testigos de todo lo que [Jesús] hizo en la región de los judíos y en Jerusalén, a quien

69 Lc 7, 17; 16, 16; 23, 3; Act 13, 24s: Cf. CONZELMANN, H., *Die Mitte der Zeit*, Tübingen 1964, 16-21. 34s (trad. españ., 42-49. 67s); DUPONT, J., *Nouvelles études* 66s.

70 “To rêma” (hebr. “dabár” y aram. “pithgamá”) significa frecuentemente “evento”, en la literatura veterotestamentaria y judaica: Cf. RADL, W., *Rêma*: EWNT III 505-7: 506 (bibliogr).

71 Así con STANTON, G.N., *o.c.*, 80; Cf. KUHN, K.G., *Israél*: ThWNT III 361s; GUTBROD, W., *ib.*, 370-73.

72 *Ignorada* por Lc + Act, en el contexto de esa *tradicional* designación judeo-cristiana de Jesús (Mt 21, 11; Jn 1, 45) “el de Nazaret” expresa su patria local (Mt 2, 23; Lc 4, 16-23), siendo así designado “para —según *antigua* costumbre— asegurar la identidad del portador del nombre” (KUHL, H., *Nazaréth*: EWNT II 1113-17: 1116); por lo demás, “el de Nazaret” (Act 10, 38) y “el Nazareno” (Act 2, 22; 3, 6; 4, 10, etc) son designaciones equivalentes y reproducen ambas el arameo “nashrajá”: Cf. KUHL, H., *Nazarenos - Nazoraíos*: EWNT II 1117-21: 1118s (bibliogr.).

73 Expresión *única* en el NT, su redacción lucana (Act 4, 27; Lc 4, 18 = Is 61 1LXX) *no es* creación de la tradición cristiana (Cf. Hebr 1, 9 = Sal 49, 8LXX) y sí se remonta a la interpretación *judaica* de Is 61, 1: Cf. *supra*, n. 72.

74 “Euergetôn”. Expresión *única* en el NT para designar los *milagros* de Jesús, no especialmente resaltados por Lucas: Así con STANTON, G.N., *o.c.*, 78.

75 Si el lucano verbo “curar” (Mt 4, Mc 1, Lc 11 + Act 4) puede reproducir el original “liberar” de Is 61, 1 en su interpretación mesiánica por el judaísmo antiguo (Cf. *supra*, n. 72), en su significado *espiritual* el uso del verbo “oprimir” es *único* en el NT.

76 En evidente *contradicción* con el sumario lucano (Act 1, 1) y con el resalto de aquella “enseñanza” de Jesús por Lucas (Lc 4, 13; 5, 3. 17; 6, 6; 11, 1; 13, 10. 22. 26; 20, 21a; 21, 27; 23, 5): Así con STANTON, G.N., *o.c.*, 78.

77 *Ignorada* por Lucas (Cf. Act 7, 9) en *relación con* Jesús, la respectiva expresión del *judío* Nicodemo (Jn 3, 2) *no es* propia de la tradición cristiana —¡la ignoran los restantes escritos del NT— y sí se enraíza en la *tradicción* tanto veterotestamentaria como judaica sobre la asistencia de Dios —“estaba con él”— a grandes figuras del AT (Cf. Gén 28, 15; 39, 2. 21. 23; Éx 3, 12; Jos 1, 5. 9; Jer 1, 8. 19, etc; TgPIGén 28, 15; 39, 2, 21. 23; TgPIÉx 3, 12). Que “Dios estaba con” Jesús es uno de los “rasgos *arcaicos* de la cristología lucana”: IERSEL, B.M.F. VAN, *Der Sohn in den synoptischen Jesusworten* (Suppl NT 3), Leiden 1964, 49.

[ellos] mataron colgándole de un madero” (v. 39). A la *tradición* prelucana se remonta, sin duda, el testimonio de Pedro y los demás apóstoles —“nosotros somos testigos”— sobre “lo que hizo” Jesús ⁷⁸ y, por cierto, “en la región de los judíos” ⁷⁹ o de “quienes lo... colgaron de un madero” ⁸⁰ Culmina el kerygma cristológico con el anuncio sobre la resurrección y exaltación del Crucificado (vv. 4-42), cuya redacción lucana ⁸¹ refleja muchos datos tradicionales. Que “Dios resucitó (= égeiren) a” Jesús (v. 40a) es una expresión común de la *tradición* prelucana ⁸², y se enraíza en la concepción *judaica* sobre “Dios” como exclusivo agente de la resurrección de los muertos ⁸³. También la lucana expresión “al tercer día” (v. 40a) ⁸⁴, *única* en los kerygmata anastasiológicos, proviene de la *tradición* cristiana ⁸⁵ y se remonta probablemente al *prístino* “evangelio” post-pascual, “predicado” tanto por “Cefas” o Pedro y por los demás Apóstoles como por Pablo ⁸⁶. Prelucana *tradición* prístina y kerygmática es asimismo la expresión *semítica* sobre la aparición del resucitado, a quien Dios “le dio devenir manifiesto” (. 40B) ⁸⁷, así como la limitación de esa anastasiología “a los que” comieron “con” el Resucitado ⁸⁸ y, por cierto, “tras resu-

78 Si el generalizante “todo” es lucano (Cf. *supra*, n. 64), en Lc + Act los apóstoles son “testigos” del Resucitado (Lc 24, 48; Act 1, 8. 22. 32; 3, 15; 10, 40s; 13, 30s) y de su exaltación (Act 5, 31s), no de su actividad mesiánica, expresión *única* en el NT y, por tanto, no lucana: Contra SCHNEIDER, G., II 78.

79 Expresión *única* en el NT y, entonces, *normal* designación de Palestina o corriente en “el uso del tiempo”: STANTON, G.N., *o.c.*, 80: Cf. *supra*, n. 81.

80 Si el verbo “matar” (=anairéo) es característico de Lucas (Mt 1, Mc 0, Lc 2 + Act 19) para designar la crucifixión de Jesús (Lc 22, 2; Act 2, 23; 10, 39; 13, 28), la *semítica* alusión veterotestamentaria “colgar de un madero” (Act 5, 30 + 10, 39 = Dt 21, 22) es *tradicional* y puede remontarse a la tradición judeo-cristiana: Así con STANTON, G.N., *o.c.*, 76.

81 Cf. SCHNEIDER, G., II 78s; PESCH, R., I 343s.

82 Cf. KREMER, J., EWNT I 908.

83 Cf. BILL, STR., I 523.

84 Lc 24, 7. 46; Cf. 9, 22.

85 1Cor 15, 4; Mt, 16, 21 (= Lc 9, 22); 17, 23; 20, 19. Así con: WILCKENS, U., *o.c.*, 143; ROLOFF, J., *Hechos*, 324; Cf. DUPONT, J., *Études*, 256.

86 1Cor 15, 1-11: vv. 1. 4. 11.

87 Expresión *única* en el NT, ciertamente no lucana (Lucas ignora el adj. “manifiesto” y evita el verbo “ginomai”: CADBURY, H.J., *The style*, 179) y probablemente *semítica* (Cf. Éx 2, 14; Is 65, 1; Tg PIÉx 2, 14. Un probable *semitismo* es también la construcción “le dio” + acus. e infinitivo: Act 2, 27 [= Sal 16, 10]: 14, 3: Así con TORREY, CH. C., *o.c.*, 36; LAKE, K - CADBURY, H.J., *Acts* 121), explicitando aquí el sujeto [= Dios] sólo latente en el pasivo divino “óphthe” (1Cor 15, 5) de esa *antigua* confesión anastasiológica (1Cor 15, 3-5): SABUGAL, S., *La conversión de San Pablo*, 26, n., 18b (bibliogr).

88 Una *tradición* preevangélica late, sin duda, tras las *independientes* redacciones sobre la comida del Resucitado con los discípulos por los evangelistas Lucas (Lc 24, 30. 41-43) y Juan (Jn 21, 9-10): Cf. DODD, CH. H., *Historical tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, 149s (trad. españ., 156s); BROWN, R.E., *The Gospel acc. to John II*, Garden City (N.Y.) 1970, 1093-95 (trad. españ., 1419s).

citar él de entre los muertos” (v. 41b)⁸⁹. A la *tradición* preluca se remonta también la orden —“y nos mandó”— o precepto de “predicar al Pueblo” elegido (v. 42a)⁹⁰, “que él es el constituido por Dios”⁹¹ como salvador árbitro universal o “Juez de vivos y muertos” (v. 42b)⁹².

3) El kerygma cristológico se concluye con la enfática y solemne afirmación soteriológica: “De éste todos los Profetas atestiguan, que recibe el perdón de los pecados —mediante su nombre— todo el que cree en él” (v. 43). La *tradición* preluca de esta conclusión soteriológica se trasluce, con claridad, en varios indicios textuales. Así ya la *semítica* construcción asindética “altamente característica del arameo” pero evitada por Lucas⁹³. Y si es lucano el generalizante “todos los Profetas”⁹⁴, no lo es que “los Profetas” hayan

89 Si el uso neotestamentario del intransitivo “anasténai” proviene de la *tradición* preluca (1Tes 4, 14; Mc 9, 9; 8, 31; 9, 31; 10, 34), a ese estadio de la *tradición judeo-cristiana* pertenece también la resurrección de Jesús “de entre los muertos” (Mc 9, 9-10; 1Pe 1, 3, 21), expresión frecuentemente usada por Pablo (Cf. HOFFMANN, P., *Die Toten in Christus*, Münster 1969, 180-85: 182s) y proveniente de la anastasiológica *tradición judaica* sobre la resurrección como salida del “sheól”: Así con HOFFMANN, P., *o.c.*, 183s.

90 Si no son lucanos y sí se remontan a la *tradición* cristiana el uso de los verbos “parangéllein” (Mt 2, Mc 3, Lc 4 + Act 11, Ep. paul 12) y “keryssein” (Mt 9, Mc 14, Lc 9 + Act 8, Ep. paul 19), la frase “predicar al Pueblo” (*ignorada* por Lc + Act) está en *contradicción* con el universalismo lucano (Act 10, 34-36. 42b-43; 1, 8; Lc 24, 47): Así con STANTON, G.N., *o.c.*, 79. El verbo “atestiguar” (= diamartyrásthai) es probablemente lucano (Mt 0, Mc 0, Lc 1 + Act 9, Ep. paul 4).

91 El lucano verbo “orízein” (Mt 0, Mc 0, Lc 1 + Act 5, Ep. paul 1), usado *sólo dos veces* por Lucas para expresar la exaltación del Resucitado (Act 10, 42; 17, 31), se remonta a la *tradicional* confesión cristológica (Rm 1, 3-4) sobre la constitución (“oristhéntos”) del Resucitado [por Dios] como “Hijo” (v. 4) suyo (Sobre esa antigua confesión cristológica, Cf. SCHLIER, H., *Der Römerbrief* [HerdersThKNT 6], Freiburg 1977, 22-27: bibliogr). Una vez más el latente sujeto [= Dios] en el pasivo divino [= “oristhéntos”] de esa confesión era *normalmente* explicitado en el kerygma de Pedro: Cf. Act 2, 36; 5, 31; 17, 31.

92 Título cristológico *único* en el NT, “ciertamente no lucano” (STANTON, G.N., *o.c.*, 79) y sí *tradicional* (Cf. 1Tim 4, 1-8; Sant 5, 9; 1Pe 4, 5: Así con KLIESCH, K., *o.c.*, 97s; ROLOFF, J., *Hechos*, 235) o, con más precisión, proveniente de la *tradición judeo-cristiana* (BERTRAM, G., *Krítis*: ThWNT III 994, n. 6; RESE, M., *o.c.*, 118; KLIESCH, K., *o.c.*, 97 en la línea de la *concepción judaica* sobre el Mesías como instrumento de Dios en la realización del juicio universal (1Hen 38, 1-6; 45, 3; 46, 2-6; 51, 1-3; 52, 1-9; 55, 4; 61, 8-9; 62, 1-13; 69, 26-29; PsSal 17, 29; IQSb 5, 21; TgIs 16, 5; 42, 3; 53, 9; TgJer 23, 5; 33, 15; TbSanh 93b: Cf. BONDIRVEN, J., *Le Judaïsme Palestinien I*, Paris 1934, 494s; VOLZ, P., *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, Tübingen 1934, 274s; SABUGAL, S., *Christós*, Barcelona 1972, 30. 31. 40. 53). Sin tomar posición sobre la autenticidad petrina de 1Pe, la relación entre Act 10, 42 (“Juez de vivos y muertos”) y 1Pe 4, 5 (“Quien juzgará a vivos y muertos”) es *una* de las *varias* “afinidades” existentes entre “los discursos de Pedro” en Act “y la epístola o las epístolas, que se le atribuyen”: CADBURY, H.J., *Beginnings*, V 410s.

93 Cf. *supra*, n. 60.

94 Lc 13, 28; 24, 27; Act 3, 18. 24. Característico de Lucas es el uso del generalizante “todo”: Cf. *supra*, n. 54.

“atestiguado en favor de” Cristo y de su mediadora función soteriológica: Tras esa expresión, ignorada por Lucas y *única* en el NT, late sin duda la *tradición* petrina sobre la “salvación” o “la gracia” indagada y preanunciada por “los Profetas” o quienes, mediante “el Espíritu de Cristo”, predijeron su “sufrimiento... y gloria”⁹⁵. A la *tradición* preluca se remonta asimismo tanto la expresión “recibir el perdón de los pecados”⁹⁶ y, por cierto, “mediante” Cristo⁹⁷, así como la universalidad de aquel don otorgado a “todo el que cree en él”⁹⁸. Éste sería pues el texto de la *tradición* kerygmática, usada por Lucas en su redacción del kerygma petriño⁹⁹:

“Abriendo Pedro la boca, dijo: En verdad comprendo que Dios no es parcial (v. 34), sino que quien le teme y practica la justicia le es grato (v. 35). La Palabra, que [Él] envió a los hijos de Israel anunciando la paz mediante Jesús, el Señor de todos (v. 36), vosotros [la] conocéis bien, el evento sucedido en Judea (v. 37): Jesús el de Nazaret, a quien Dios ungió con Espíritu Santo y fuerza, el cual pasó beneficiando y liberando a los oprimidos por el diablo, pues Dios estaba con él (v. 38); y nosotros somos testigos de lo que hizo en la región de los judíos, quienes lo colgaron de un madero (v. 39). A ÉSTE DIOS RESUCITÓ AL TERCER DÍA Y LE DIO DEVENIR MANIFIESTO (v. 40) A QUIENES COMIMOS CON ÉL, TRAS RESUCITAR ÉL DE ENTRE LOS MUERTOS (v. 41); y nos mandó predicar al Pueblo, que ÉL ES EL CONSTITUIDO POR DIOS [COMO] JUEZ DE VIVOS Y MUERTOS (v. 42). En favor de él los Profetas atestiguan, que recibe el perdón de los pecados — por medio suyo— todo el que cree en él” (v. 43).

Nuestros análisis han confirmado, por tanto, la generalizante opinión de muchos autores sobre la *tradición* del kerygmático relato lucano, el cual “contiene muchos datos tradicionales”¹⁰⁰. Más aún. Esa kerygmática tradi-

95 1Pe 1, 10-12. Esa afinidad entre Act 10, 43 y 1Pe ha sido subrayada, con razón, por SPICQ, C., *Les Épîtres de saint Pierre*, Paris 1956, 23, n. 5.

96 Act 10, 43b; 26, 18; Cf. 2Pe 1, 9; Rm 5, 17b.

97 Act 10, 43b; 13, 38a; Cf. Col 14; Ef 1, 7.

98 Act 10, 43c; 13, 39; Cf. Rm 1, 16; 3, 22; 10, 11. El don del “perdón” o de “la justificación”, otorgado “mediante la fe en Jesucristo”, es un tema *no específicamente* lucano (Act 13, 38s) y *sí típico* de la *tradición* paulina (Gál 2, 16; 3, 24-26; Rm 3, 21-22. 26. 28; 4, 22-5, 1 etc): Cf. KERTELGE, K., *Dikaiosyne*: EWNT I 278-96: 787-92 (bibliogr.); ID., *Dikaióo*: Ib, 796-807: 799-804 (bibliogr.).

99 Si el resultado de nuestros análisis es objetivo, como creemos, queda *superado* el *escepticismo* de quien afirma que “una reconstrucción del discurso preluca apenas es posible”: PESCH, R., I 333, n. 13.

100 BOVON, F., *a.c.*, 42; así también otros muchos autores, en sus comentarios y estudios: Cf. *supra*, nn. 45-46.

ción cristiana envolvía ya las componentes *esenciales* del kérygma redactado por Lucas, siendo particularmente *fijo* el testimonio sobre el ministerio mesiánico de Jesús así como el central anuncio anastasiológico sobre la resurrección y exaltación del Crucificado. Es pues exacto afirmar, que “material prelucono yace en el corazón del discurso de Pedro”¹⁰¹.

3. HACIA EL KÉRYGMA HISTÓRICO

Añadamos seguidamente, que esa tradición refleja muchos indicios de ser *judeo-cristiana* y remontarse, con toda probabilidad, al *kérygma histórico* de Pedro:

1) Un ambiente judeo-cristiano acusan ya los numerosos *semitismos*, detectados —desde el principio (v. 34) hasta el fin (v. 43)— en el texto lucano (Cf. *supra*). Judeo-cristiana es también la *designación geográfica* de Palestina como “Judea” o “la región de los judíos”¹⁰². Tradición judeo-cristiana es asimismo el *nombre* “Jesús el de Nazaret”¹⁰³ así como los *títulos* cristológicos “el Señor de todos” y el “Juez de vivos y muertos”¹⁰⁴, los *temas* sobre el “anuncio” de “la paz” por “Dios”¹⁰⁵, quien asistió —“estaba con él”— a Jesús¹⁰⁶ y “le resucitó al tercer día”¹⁰⁷, no sin “darle devenir manifiesto a los que” comieron “con” el Resucitado, “tras resucitar él de entre los muertos”¹⁰⁸. Es pues innegable, que Lucas redactó su kérygma sobre la tradición “sin duda palestinense”¹⁰⁹ o judeo-cristiana.

2) Muchos de cuyos datos sustanciales, añadámoslo, pueden remontarse al kérygma histórico de Pedro. Ya la tradición de su contexto literario (Act 10, 1-11, 18) se enraíza en un *núcleo histórico* de aquella¹¹⁰. Por lo demás, los numerosos *semitismos* —muchos de ellos *aramaicos*— y las reiteradas *expresiones semíticas* de la tradición judeo-cristiana (Cf. *supra*) son *del todo naturales* en la tradición del kérygma pronunciado por quien —Pedro— hablaba ciertamente “el arameo” o “la lengua corriente de Palestina en el s. I d.C.”¹¹¹:

101 STANTON, G.N., *o.c.*, 81.

102 Act 10, 37. 39: dios: Cf. *supra*, nn. 71. 79.

103 Cf. *supra*, n. 72.

104 Cf. *supra*, nn. 65-67. 92. También la interpretación de Is 52, 7 + 61, 1 (Act 10, 36. 38): *Supra*, nn. 62. 73.

105 Act 10, 36: Cf. *supra*, n. 62.

106 Act 10, 38c: Cf. *supra*, n. 77.

107 Act 10, 40a: Cf. *supra*, nn. 85-86.

108 Act 10, 41b: Cf. *supra*, nn. 87-89.

109 SCHMITT, J., *a.c.* (DBS VIII), 263.

110 Cf. BOVON, F., *a.c.*, 43-45; también PESCH, R., I 335 (“historisch ist das Geschehen...”).

El apóstol *pudo*, pues introducir su kérygma, recordando “la Palabra que [Dios] envió a los hijos de Israel, anunciando la paz mediante Jesús”, no sin asegurar que sus oyentes “conocen bien el evento [sobre] Jesús el de Nazaret” o quien, “ungido por Dios con Espíritu Santo y fuerza, pasó beneficiado y liberando a los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él, a quien los judíos... colgaron de un madero”, pero “Dios... le dio devenir manifiesto” tras su resurrección. Nada de extraño, asimismo, si en *polémica* con la entonces titulación del César romano como “el señor” o “el señor del mundo”¹¹², ante oyentes *romanos* Pedro haya designado enfáticamente al Resucitado como “el Señor de todos” los hombres¹¹³. Añadamos que el sólo *latente* y, a lo sumo, *generalizante* —“los Profetas”— uso de la Escritura¹¹⁴ o de la prueba bíblica, —no citando aquella expresamente, como en el kérygma a los judíos¹¹⁵, pero tampoco silenciándola del todo, como en el kérygma a los paganos¹¹⁶— es *del todo normal* en el kérygma de Pedro a quienes —“los temerosos de Dios”— no eran ya totalmente paganos ni aún totalmente judíos¹¹⁷. A esa condición religiosa de los oyentes responde, por cierto, la mayor información sobre el ministerio mesiánico, crucifixión y resurrección de Jesús: Esa “importancia dada a la historia” de “lo narrado” es *algo “natural”*, para quienes no estaban “familiarizados” con aquellos eventos del pasado¹¹⁸. También la designación de palestina como “Judea” o “la región de los judíos” refleja “el uso del tiempo”: Por ser *normal* en las relaciones de judíos con quienes no lo eran y, por tanto, “*apropiada*” en el kerygmático anuncio de Pedro al romano Cornelio¹¹⁹. Por lo demás, como ya lo hizo en su primer kérygma anastasiológico (Act 2, 24. 32), también ahora *pudo* Pedro afirmar que “DIOS RESUCITÓ AL” CRUCIFICADO “JESÚS EL DE NAZARET”¹²⁰, formulando también aquí el más antiguo aserto anastasiológico del Nuevo

111 SABUGAL, S, *Abbá. La Oración del Señor*, Madrid 1985, 321-23: 321 (bibliogr.).

112 Cf. DALMAN, G., *o.c.*, 271; FOERSTER, W., *Kyrios: ThWNT III 1053-56*; CULLMANN, O., *Christologie du NT*, Neuchâtel - Paris 1958, 171 - 73; HAHN, F., *o.c.*, 69s.

113 Esa *polémica anti-romana*, reflejada en el uso del título cristológico “el Señor” por la Iglesia primitiva (Cf. *supra*, n. 123), tuvo lugar muy probablemente ya en los albores de la predicación postpascual y, en todo caso, “*muy pronto*” (HAHN, F., *o.c.*, 122-25: 122; Cf. también DALMAN, G, *o.c.*, 271s; CULLMANN, O., *o.c.*, 189-91; FULLER, R.H., *o.c.*, 231; trad. españ., 247), *enraizándose* aquel título en la designación del *Jesús histórico* como “el Señor”: Cf. *supra*, n. 65.

114 Act 10, 36. 38-39. 43: Cf. *supra*, n. 58 (bibliogr.).

115 Cf. Act 2, 16-21. 25-31; 3, 13. 22. 23. 25; 4, 11; 13, 22. 33-37. 40-41.

116 Cf. Act 14, 15-17; 17, 22-31.

117 Así con HAACKER, K., *a.c.* (*supra*, n. 39), 245. Sobre esa condición religiosa de “los temerosos de Dios”, Cf. *supra*, n. 55 (bibliogr.).

118 SCHMITT, J., *o.c.*, 14s: Cf. ID., *a.c.*, 264; HAACKER, K., *a.c.*, 245.

119 STANTON, G.N., *o.c.*, 80: Cf. *supra*, nn. 55. 79 (bibliogr.).

120 Cf. *supra*, nn. 72. 82-93.

Testamento ¹²¹. La anastásica precisión cronológica —“AL TERCER DÍA”— sobre el Resucitado *pudo* asimismo ser usada por el apóstol: Si aquella se remonta al prístino “evangelio” post-pascual, “predicado” no sólo por Pablo sino también por “Cefas” y los demás apóstoles ¹²², se enraízan sin duda en varias profecías autoanastásicas formuladas por Jesús ¹²³, y escuchadas por Pedro ¹²⁴. Quien, precisamente por eso, *pudo* asegurar que JESÚS “RESUCITÓ DE ENTRE LOS MUERTOS”: Tradición judeo-cristiana, enraizada asimismo en algunos de aquellos vaticinios autoanastásicos del Maestro ¹²⁵. No sólo eso. La *novedad* de ese *enfático* anuncio pascual —“¡a éste Dios resucitó!”— era *normal* para los romanos y aun “paganos” oyentes de Pedro: Imbuidos, sin duda, por el escepticismo anastasiológico de la religiosidad helenística ¹²⁶, el mensaje sobre la resurrección de un Crucificado les era una Noticia realmente *nueva*. Por lo demás, la *posterior* interpretación soteriológica de la crucifixión de Jesús así como de su resurrección y exaltación ¹²⁷ *falta por completo* en esta predicación de Pedro (vv. 39-42) y, por tanto, es indicio seguro de su *arcaicidad* kerygmática. Vetusto es también el anuncio sobre la exaltación del Resucitado o su constitución por “Dios” como “Juez de vivos y muertos” (v. 42): La *posterior* reflexión catequética de esa tradición judeo-cristiana sobre la “cercana” venida del “Juez” o la parusíaca “manifestación” recompensadora del “justo Juez” universal ¹²⁸ un *aun no* emerge en ese Pedro; el cual, por lo demás, *se enraíza* probablemente en la enseñanza *histórica* de Jesús sobre su mesiánica misión de escatológico Juez universal ¹²⁹ de la que Pedro fue sin duda testigo. A su kérygma histórico *puede* pertenecer asimismo la vetusta tradición prelucaña acerca del testimonio de “los profetas en favor del ” Resucitado o sobre el “perdón de los pecados”, otorgado “mediante su nombre” a “todo el que cree en él” ¹³⁰: Si la generalizante alusión veterotestamentaria —“los Profetas”— era *normal* para los oyentes de Pedro ¹³¹, la constante mención del “perdón de los pecados” en *casi todos* los

121 Act 10, 38b-40.

122 Cf. *supra*, n. 96.

123 Mt 16, 21par; 17, 23 (= Mc 9, 31); 20, 17par.

124 Cf. Mt 16, 21-22par.

125 Mc 8, 31; 9, 9 (“de entre los muertos”). 31; 10, 34.

126 Cf. *Supra*, n. 29.

127 Ef 2, 16; Col 1, 20; 1Pe 2, 24; Rm 4, 25; Fil 3, 21; 1Cor 15, 24-28 etc.

128 Sant 5, 7-9; 1Tim 4, 1. 8; 1Pe 4, 5: Cf. *supra*, n. 102.

129 Cf. Lc 12, 8-9; 17, 23-25par; Mc 13, 24-27par; Mt 13, 41-43; 25, 31-46. Así con LAKE, K. - CADBURY, H.J., *Acts* 122; ROLOFF, J., *Hechos* 235.

130 Act 10, 43: Cf. *supra* nn. 95-98.

131 Cf. *supra*, nn. 114-117.

kérygmas de Act ¹³² refleja su *historicidad* sustancial; y, por lo demás, en la tradición paulina sobre “todo el que cree” ¹³³ se *explicita* ya esa totalidad de los “creyentes” [= judíos y paganos] en “el Evangelio” o en “el Señor” ¹³⁴, sólo *latente aún* en el kérygma de Pedro, cuya *falta* de título cristológico es otro indicio más de *preceder* a la mencionada tradición cristiana; por otra parte, ese tácito pero claro *universalismo* soteriológico del kérygma petrino —“todo creyente”— *se enraíza* probablemente en la misma enseñanza del Jesús histórico, consciente de su salvífica misión universal o de haber “venido... a... dar su vida en *rescate por todos*” los hombres ¹³⁵.

No hay duda: La tradición judeo-cristiana nos conservó los *datos sustanciales* del kérygma histórico de Pedro, reflejando éste “lo que pudo ser” el postpascual anuncio a esa clase de personas —«los temerosos de Dios»— “poco informadas sobre la historia evangélica y, sin embargo, habituales auditores de la naciente polémica entre la Sinagoga y la Iglesia” ¹³⁶. Aquel kérygma fue pues el gozoso anuncio sobre la salvadora acción de Dios en y mediante “Jesús el de Nazaret” o el mesiánico Benefactor y Libertador, crucificado por los judíos pero “A QUIEN DIOS RESUCITÓ” EN LA DIGNIDAD DE “JUEZ” UNIVERSAL O MEDIADOR SUYO EN EL CONFERIMIENTO DEL “PERDÓN”, GRATUITAMENTE OTORGADO A “TODO CREYENTE EN” QUIEN ASÍ DEVINO Y “ES EL SEÑOR DE TODOS”. ¡No hay otro Señor! ¡No existe otro Mediador de la salvación, a *todos* asequible como *don* de Dios “mediante” la fe en el Resucitado!

SANTOS SABUGAL, OSA
Instituto Patristico “Agustinianum”.
 Roma.

132 Act 2, 38; 5, 31; 10, 43; 13, 38; 26, 18.

133 Cf. *supra*, n. 98.

134 Rm 1, 16; 10, 11-12.

135 Mc 10, 45 (= Mt 20, 28): Cf. JEREMÍAS, J., *Polloí*: ThWNT VI 544s; ID., *Jesu Verheisung für die Völker*, Gütersloh ²1959, 40-62; ID., *Theologie des NT*, Gütersloh 1971, 172-74 (trad. españ., 206-10).

136 SCHMITT, J., *a.c.* (DBS VIII), 264.

La tríada paulina “fe, amor, esperanza” a la luz de 1 Tesalonicenses.

**Historia de la investigación
y estudio exegético.**

PRÓLOGO *

La Iglesia en Dios Padre y en el Señor Jesús contempla hoy como don y tarea propios la vuelta a la primera hora de la evangelización para recrearla releuyéndola a la luz de los signos de los tiempos.

La carta primera a los tesalonicenses es testimonio privilegiado y originario del primer anuncio de Jesús y del trabajo apostólico misionero de Pablo. En ella se reflejan fe, amor y esperanza como las tres actitudes fundantes de la existencia cristiana en la Iglesia y en el mundo.

La investigación sobre esta tríada paulina se centró desde finales del siglo pasado en el estudio de su origen a partir de la fórmula de 1Co 13,13. Presento, en primer lugar, un estudio pormenorizado de la historia de la investigación hasta nuestros días. En segundo lugar, los resultados de la búsqueda de antecedentes de la tríada en los escritos del judaísmo. Y finalmente, tras ofrecer una visión panorámica del fenómeno de las tríadas en el ambiente neotestamentario y en el NT, propongo un análisis exegético de 1Ts 1,3; 5,8 textos desde los cuales es posible un acercamiento y respuesta, en parte nuevos, a la pregunta sobre el origen de esta trilogía.

* El curso del P. Prosper GRECH sobre “Exégesis de primera Tesalonicenses”, que tuvo lugar el primer semestre del año académico 1989-90 en el P. Instituto Bíblico de Roma, me brindó la oportunidad de acercarme a esta carta que transpira la frescura de la absoluta novedad cristiana.

1. HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN SOBRE LA TRÍADA

Para situar el presente estudio es preciso dirigir la mirada al pasado. El análisis del curso de la investigación desde finales del siglo XIX a nuestros días nos proporcionará la perspectiva histórica necesaria para comprender la significación del tema tratado y su puesto en la teología de Pablo ¹. En esta primera parte he preferido exponer a cada autor por separado, de forma que tengan cabida los matices y subrayados de las contribuciones de cada uno de ellos.

En la conclusión (1.5.) ofreceré una visión de conjunto de este recorrido histórico, reuniendo las hipótesis en diversos grupos según su afinidad.

1.1. Los primeros intentos de explicación.

F. Ch. BAUR realizó la primera síntesis de la teología paulina desde la crítica histórica. El séptimo capítulo (612-617) de su obra *Paulus, der Apostel Jesu Christi* (1845) ², se titula «Fe, amor y esperanza, los tres momentos de la conciencia cristiana». En él aplica a la tríada los principios de la dialéctica hegeliana. Parte de que la fe se basa en contenidos históricos del pasado, el amor se realiza en el presente y la esperanza mira hacia el futuro. Después analiza sus mutuas implicaciones (p. ej. cómo la fe, en su proyección hacia el futuro, llega a ser esperanza...).

E. von DOBSCHÜTZ afirma, comentando 1Ts 1,3, que algunos representantes de la Escuela de Tubinga (y cita expresamente a Baur y Holsten) creyeron encontrar en este texto «una combinación paulina de una fórmula judía y otra pagano-cristiana, porque la tríada ἔργα (¡plural!) κῆπος, ὑπομονή se encuentra casualmente en Ap 2,9 (en 2,19 por otra parte, la péntada “obras, amor, fe, servicio, paciencia”)³».

1 Para la historia de la investigación de los escritos de Pablo cf. LEGIDO, M. «Presentación de la edición castellana», en EICHHOLZ, G. *El evangelio de Pablo. Esbozo de la teología paulina*, Salamanca 1977, 15, n. 1. Para la historia del desarrollo de las “teologías de Pablo” cf. 10-26 de este mismo estudio. En las coordenadas marcadas por esta investigación exegética y teológica se encuadra el estudio de la tríada.

Un estudio bibliográfico (hasta 1941) sobre el origen de la tríada se encuentra en RIESENFELD, H., «Etude bibliographique sur la notion biblique d'ἀγάπη, surtout dans 1 Cor 13», CN 5(1941)22-27. Por su parte SPICQ, C. *Agapè dans le Nouveau Testament. II*, Appendice I, Paris 1959, 365-378, actualiza este estudio hasta 1959.

2 En adelante incluiré entre paréntesis, inmediatamente después del nombre de cada autor, la fecha de edición de la obra en que presenta sus consideraciones sobre el origen de la tríada. Cuando de un mismo autor se citan varias obras, indicaré la fecha después del título de cada obra.

3 E. von DOBSCHÜTZ, *Die Thessalonicher-Briefe*, Göttingen 1909, 65. Esta sería la primera hipótesis desde la crítica histórica acerca del origen de la tríada. Lamentablemente el autor no cita las obras en que Baur y Holsten lo afirman. Ni en F. Ch. BAUR, *Paulus, der Apostel*

W. BORNEMANN (1894) dedica buena parte de su estudio sobre las cartas a los tesalonicenses a la historia del comentario de ambas cartas y recoge, versículo a versículo, las interpretaciones de los autores de la antigüedad cristiana y de la edad media así como las explicaciones de los estudiosos desde el tiempo de la Reforma ⁴. Llama la atención, a propósito de 1Ts 1,3; 5,8 la gran variedad de las exégesis propuestas por los distintos comentaristas sobre la tríada.

Será **A. RESCH** (1906) el primero que propondrá un texto de la literatura antigua como base de la tríada. Se trata de un *agraphon* patrístico, calificado por él como «de carácter sinóptico-paulino» ⁵, transmitido por MACARIO al inicio de la Homilía 37 ⁶, que suena así:

Ἄλλ' ἀκούων τοῦ κυρίου λέγοντος· ἐπιμελεῖσθε πίστει καὶ ἐλπίδι, δι' ὧν γεννᾶται ἡ φιλόθεος καὶ φιλόανθρωπος ἀγάπη ἢ τῆν αἰώνιον ζωὴν παρέχουσα ⁷.

Jesu Christi, Stuttgart 1845, 612-617 (el capítulo consagrado a fe, amor, esperanza) ni en C. HOLSTEN, *Das Evangelium des Paulus. I. Die äußere Entwicklungsgeschichte des paulinischen Evangeliums*, Berlin 1880, 384-388 (que trata sobre 1Cor 13,13) he encontrado alusión alguna al origen de la trilogía. Por otra parte, en la completísima bibliografía que ofrece W. BORNEMANN, *Die Thesalonicherbriefe*, Göttingen 1894, no constan comentarios de F. Ch. Baur o de C. Holsten a 1Ts. En cualquier caso, esta hipótesis encajaría perfectamente en el pensamiento de F. Ch. Baur, para quien Pablo representa un momento de superación en las tensiones entre judaizantes y helenistas. No obstante, téngase en cuenta que F. Ch. Baur, «Die beiden Briefe an die Thessalonicher, ihre Aechtheit und Bedeutung für die Lehre von der Parusie Christi», *Theologische Jahrbücher* (1855)141-168 sostenía que las cartas a los tesalonicenses no eran escritos auténticos de Pablo.

⁴ Cf. W. BORNEMANN, *Thessalonicherbriefe*, 538-708. Tras este recorrido histórico concluye: «No a los padres de la iglesia, sino a la Reforma, damos las gracias por la verdadera comprensión de la Escritura» (708).

⁵ Anteriormente A. RESCH, *Der Paulinismus und die Logia Jesu in ihrem gegenseitigen Verhältnis*, Leipzig 1904, 143 había calificado como paralelos el texto paulino de 1Co 13, 13 y este *agraphon* transmitido por MACARIO.

⁶ A. RESCH había hecho ya su propuesta en *Agrapha*, Leipzig 1889, 179ss, 284ss (Logion 23). J. H. ROPES, *Die Sprüche Jesu, die in den kanonischen Evangelien nicht überliefert sind. Eine kritische Bearbeitung des von D. Alfred Resch gesammelten Materials*, Leipzig 1896, en su trabajo crítico sobre el material recogido por Resch, por el contrario, opina que «como se deduce del contexto, no es ninguna cita de un dicho del Señor (...). En cualquier caso, cuando Pablo escribe (...), la tríada no era algo nuevo, sino una sucesión de conceptos (Gedankenreihe) habitual, acuñada en la Iglesia. ¿O era tal vez más antigua, y por consiguiente un fragmento de la praxis religiosa judía en la diáspora?» (24).

Pero A. RESCH, *Agrapha. Außerkanonische Schriftfragmente, gesammelt, untersucht und in zweiter, völlig neu bearbeiteter, durch alttestamentliche Agrapha vermehrter Auflage herausgegeben*, Leipzig 1906, 153-155, replicará concluyendo que en la cita transmitida por MACARIO, Homilía 37, se contiene una palabra del Señor.

⁷ Cf. A. RESCH, *Agrapha*, 153-161. «Se debe pensar que la tríada πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, procede del Señor, como lo dice expresamente el logion de Macario (...), como muestran estos paralelos: 1Ts 1,3; 5,8; Col 1,4,5; Ef 1,15-18; 4,2-5; Hb 6,10-12; 1P 1,3-8; 1,21,22; Hb

Fue casi nula la acogida que encontró esta propuesta ⁸. Pocos años después **J. WEISS** (1910) sostendrá que Pablo no ha creado esta tríada, sino que la cita, ya que la coloca a modo de base, como fórmula fija para su pensamiento, p. ej. en 1Ts 1,5,8; Col 1,4s. Refiriéndose a 1Co 13,13 afirma: «La seguridad con la que Pablo lo asevera sin fundamentarlo, se explica sólo si las palabras son inmediatamente convincentes por sí mismas; y esto sólo pueden serlo si como proverbio (Sprichwort) o como palabra de la Escritura (Schriftwort) o como dicho del Señor (Herrenwort) tienen fuerza autoritativa en sí mismas. Que Pablo aquí cita, es también probable, porque él, de por sí, no tenía ningún motivo para nombrar la fe y la esperanza junto al amor. Esto es algo inoportuno para el fin que persigue (...). También el enfático τὰ τρία ταῦτα muestra que esta tríada es conocida y frecuentemente citada. De dónde procede, no es posible averiguarlo» ⁹.

A pesar de esta afirmación tan tajante, surgen nuevos intentos de explicación. La “historia de las formas” proporcionará un nuevo método, que será aplicado por **E. NORDEN** (1913) a los dichos religiosos. Tras analizar las fórmulas diádicas y triádicas en los evangelios, encuentra en la forma triádica de 1Co 13,13 y especialmente en la expresión τὰ τρία ταῦτα un signo de que Pablo se apoya en el lenguaje de fórmulas de las religiones místicas del helenismo, como corrobora el examen de la literatura apócrifa y de los escritos herméticos. «El rico tesoro de fórmulas religiosas de los escritos cris-

10,22-24; Ga 5,5-6; Rm 5,1-5; 1Co 13,13. Este acuerdo característico de tres autores distintos (Pablo, Pedro, autor de la carta a los hebreos), esta repetición constante de los tres conceptos fundamentales precisamente en Pablo (...) no puede deberse a casualidad» (155-156). «Por tanto, concebimos este logion como un complemento esencial de los dichos canónicos de Jesús y como una explicación de la seguridad con la que los apóstoles, y concretamente Pablo, pudieron acuñar estos tres conceptos fundamentales del cristianismo» (157).

El autor presenta al final de su comentario (158-161) numerosos paralelos extracanónicos de este agraphon, tomándolos de la literatura patristica de los primeros siglos.

8 Sobre ella afirma R. REITZENSTEIN, «Die Formel “Glaube, Liebe, Hoffnung” bei Paulus», NGWG(1916)369-370: «El que conozca el desarrollo del lenguaje en el cristianismo de los primeros siglos, lo explicará como reciente (...). No conozco ningún investigador que todavía defienda el logion» (370, n. 2).

Por otra parte, para C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament*, 369, la sentencia se presenta como un resumen de la doctrina cristiana y parece reproducir la enseñanza común de la Iglesia primitiva, en lugar de revelar su fuente.

Finalmente K. BERGER, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984, 153, constata que en este agraphon fe y esperanza son sinónimas, pues tienen al amor como hijo común.

No obstante A. M. HUNTER, *Paul and his Predecessors*, London ²1961, 33-35 sostiene que es posible que la tríada derive de este logion de Jesús.

9 J. WEISS, *Der erste Korintherbrief*, Göttingen 1910, 320. También para G. DELLING, TWNT, VIII (1969), 222 la tríada es fija para Pablo, pero no se puede averiguar si era o no anterior a él.

tianos antiguos se muestra, en no pequeña parte, como patrimonio común con las religiones místicas helenistas»¹⁰.

Llegados a este punto son precisas dos observaciones importantes:

1. Este último autor compagina el empleo de dos métodos:

a. Por una parte, la historia de las formas,

b. Por otra, el estudio comparado de las religiones, siguiendo las huellas de la investigación histórico-crítica religiosa.

2. La aplicación de la Formgeschichte a la tríada provocó que, en lo sucesivo, la investigación sobre ésta se centrara particularmente en 1Co 13,13 porque sólo en este texto aparece como auténtica fórmula.

1.2. La hipótesis de R. Reitzenstein.

Siguiendo el camino emprendido por E. Norden y combinando:

1. El método de la exégesis histórico - crítica,

2. El presupuesto propio de la exégesis histórico - religiosa: el helenismo y especialmente la gnosis como contexto para interpretar a Pablo¹¹,

3. El acercamiento al tema desde la filología¹², este gran maestro del estudio de la historia de las religiones propondrá en su obra *Historia Monachorum und Historia Lausiaca* (1916)¹³ una hipótesis sobre el origen, en cuanto a la forma, de la tríada que tendrá influencia decisiva en el futuro. Estudiando la historia del monacato y de los conceptos "gnóstico" y "pneumático" del cristianismo primitivo, se detiene en 1 Co 13 y explica que, teniendo en cuenta que Pablo compone este himno en abierta polémica con los corintios que se glorían de su gnosis, el carácter inesperado¹⁴ de la fór-

10 E. NORDEN, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede*, Darmstadt 1913, 352-354. Este autor sostiene que en 1Ts 1,3; 5,8 Pablo se sirve de material tradicional anterior a él (352, n. 2).

11 «Los influjos helenísticos en el primer tiempo (del cristianismo) proceden no de la filosofía, sino del pensamiento religioso popular. Esto no es extraño, si pensamos en los círculos en los que nació el cristianismo, y en los círculos en los que al principio encontró acogida en suelo griego y a los cuales se tuvo que presentar». R. REITZENSTEIN, «Formel», (1916)395.

12 «Me limito al ámbito de la investigación del léxico (...), ofrezco una interpretación puramente filológica». R. REITZENSTEIN, «Formel», (1916)394-395.

13 R. REITZENSTEIN, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker*, Göttingen 1916, 100-102.142ss.

14 Son varios los autores que insisten en que la tríada, que estilísticamente impresiona, no está ni justificada objetivamente (pues se esperaría un dicho sobre la permanencia sólo del amor) ni preparada sintácticamente (pues a un verbo en singular sigue un sujeto plural, formado por tres nominativos). Cf. E. STAUFFER, TWNT I (1933), 52 y F. HAUCK, TWNT IV (1942), 579, n. 2.

mula contenida en 1 Co 13,13 sólo se explica si Pablo ha tomado una fórmula gnóstica que contiene cuatro elementos y de ellos suprime precisamente el elemento “gnosis”¹⁵. **R. REITZENSTEIN** encuentra esta fórmula en un dicho místico (Mysterienwort)¹⁶, que sería bien conocido por la comunidad de los corintios y fue transmitido por PORFIRIO¹⁷, *Ad Marcellam* 24:

Τέσσαρα στοιχεῖα μάλιστα κεκρατύνθω περί θεοῦ πίστις, ἀλήθεια, ἔρως, ἐλπίς. πιστεῦσαι γὰρ δεῖ ὅτι μόνη σωτηρία ἢ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή, καὶ πιστεύσαντα ὡς ἔνι μάλιστα σπουδάσαι τἀληθῆ γινῶναι περὶ αὐτοῦ, καὶ γνόντα ἐρασθῆναι τοῦ γνωσθέντος, ἐρασθέντα δὲ ἐλπίσιν ἀγαθὰς τρέφειν τὴν ψυχὴν διὰ τοῦ βίου. ἐλπίσι γὰρ ἀγαθὰς οἱ ἀγαθοὶ τῶν φάυλων ὑπερέχουσι. στοιχεῖα μὲν οὖν ταῦτα καὶ τσοσῦτα κεκρατύνθω¹⁸.

15 El mismo R. Reitzenstein confiesa que para él no es fácil aceptar que precisamente en 1Co 13,13 Pablo haya sido influido por conceptos extraños, suministrados por un escritor tardío, sobre todo porque en este caso debemos conceder también una consciente libertad en la deducción lógica. «Sin embargo, creo que la asociación de conceptos (Gedankengang) se aclararía de la manera más fácil, si se acepta esta relación. Hasta ahora no veo cómo se la podría explicar como original de Pablo mismo». R. REITZENSTEIN, *Historia*, 100-102. En la misma obra dedica un excursus «Sobre Porfirio y Pablo» (242ss) a completar esta argumentación y, tras declarar que se siente apoyado por J. WEISS (cf. cita en n. 9) concluye: «necesariamente el dicho pagano sería más antiguo y Pablo lo modificó por los motivos expuestos» (243).

16 Sobre las religiones místicas y la importancia de las fórmulas dentro de ellas, cf. E. LOHSE, *Umwelt des Neuen Testaments*, Göttingen 1986, 171-179; más amplia información en J. LEIPOLDT, W. GRUNDMANN, *El mundo del Nuevo Testamento I*, Madrid 1973, 111-136.

17 PORFIRIO (232-304 d.C.), filósofo neoplatónico, el mayor discípulo de Plotino. R. REITZENSTEIN, «Formel», (1916) 410-411 afirma que se trata de una auténtica fórmula, que Porfirio no pudo haber creado y que no proviene de una doctrina filosófica, sino de una enseñanza místico-religiosa, como lo muestra el uso de πίστις y πιστεῦσαι. Todo ello asegura que Pablo ha conocido esta fórmula de cuatro miembros o una parecida.

18 Propuesta de traducción:

“Cuatro elementos deben ser especialmente nombrados cuando se trata de Dios: fe, verdad, amor, esperanza. Pues se debe creer que la única salvación es la vuelta hacia Dios; y, creyendo esto, esforzarse todo lo posible para conocer lo verdadero acerca de Dios; y conociéndolo, amar lo conocido; y amándolo, alimentar el alma durante la vida con esperanzas buenas. Pues los buenos aventajan a los malos por las esperanzas nobles. Por tanto, estos y tales elementos deben ser nombrados”.

R. REITZENSTEIN, «Die Entstehung der Formel Glaube, Liebe, Hoffnung», HZ(1916)196 aclara que no es extraño que en lugar del elemento gnosis encontremos el elemento verdad: «La polémica de Pablo contra la gnosis como algo permanente viene a ser comprensible sin más, si ésta en alguna forma, p. ej. como intermediaria de la verdad absoluta, es contada en un sistema helenístico como un elemento constitutivo».

Por otra parte, los conceptos πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, con su significación e importancia, son anteriores a Pablo. El encontró ἔρως θεοῦ (un concepto que predomina en toda la mística helenística) en la fórmula contra la que combate y lo sustituyó por ἀγάπη (que incluía el amor a Dios y el amor al prójimo); cf. R. REITZENSTEIN, «Formel», (1916)415.

A. von HARNACK (1916) replicó inmediata y enérgicamente negando las raíces precristianas de la fórmula paulina y sosteniendo que Porfirio fue influido por Pablo ¹⁹. Sus argumentos son ²⁰:

a. Sería improbable que una fórmula ternaria haya sido formada a partir de una fórmula de cuatro miembros ²¹.

b. La tríada sería una creación cristiana y se podría explicar, por una parte, como extensión de la fórmula "fe y amor" y, por otra, como combinación de esta fórmula con otra: "fe y esperanza" (esta última se encontraría en Rm 15,3; Ga 5,5; Col 1,23; 1P 1,21; Hb 6,11-12; Tt 1,1-2 y sería probablemente una fórmula del cristianismo primitivo) ²².

c. La transición (en 1Co 13) sin intermedio a la tríada en el v. 13 se explica por el hecho de que era ya conocida por el destinatario de la epístola por las predicaciones precedentes de Pablo.

d. Es inverosímil que Pablo haya tomado este préstamo de los misterios paganos.

e. La inexactitud del paralelo, pues en Porfirio los "cuatro elementos que se relacionan con Dios" se desarrollan sucesivamente, mientras que los "tres" de Pablo son simultáneos.

f. La imposibilidad psicológica de suponer en una comunidad de pequeños, de esclavos y de mujeres el conocimiento de una expresión común de la filosofía neoplatónica.

g. La frecuencia de la tríada en las otras epístolas paulinas (A. von Harnack aplica aquí los mismos criterios de A. Resch y recoge los textos por éstos citados, cf. n. 7).

¹⁹ Para A. von Harnack la tesis de R. Reitzenstein es anacrónica y paradójica: si alguien pudo tomar prestado fue Porfirio, que conocía la doctrina cristiana.

²⁰ No me ha sido posible acceder al artículo de A. von HARNACK, «Über den Ursprung der Formel "Glaube, Liebe, Hoffnung"», *Preußischen Jahrbücher* 114(1916)1-14. Para la exposición de sus tesis me sirvo de H. RIESENFELD, «Etude», 23 y C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament*, 371.

²¹ E. von DOBSCHÜTZ, «Zwei- und dreigliedrige Formeln. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Trinitätsformel», *JBL* 50(1931)117-147 sostendrá con A. von HARNACK que contradice toda analogía que la fórmula triádica se haya desarrollado a partir de una de cuatro miembros (140, n. 109).

²² De forma semejante, el origen de "Padre, Hijo, Espíritu Santo", según A. von Harnack, se explica por la unión de las díadas "Padre, Hijo" y "Padre, Espíritu Santo".

R. REITZENSTEIN, «Formel», (1916)368-369 replicará que aquí el carácter de fórmula es claro, pues se unen tres conceptos y sólo estos tres. Pero éste no es siempre el caso cuando se nombran tres virtudes. Pues, tal como la antigua literatura cristiana ofrece, nos encontramos en las agrupaciones de virtudes las más diversas combinaciones y sistemas de cifras (de 2 a 12).

Por su parte, R. REITZENSTEIN respondió en varias ocasiones a A. von HARNACK²³. Tras aclarar el concepto de fórmula y centrar alrededor de él toda la discusión, asegura que “fe, esperanza, amor” como auténtica fórmula aparece en un único lugar en el Nuevo Testamento, en 1Co 13,13.

A b. responderá que, aunque en la díada “fe y amor” se encuentra una quasi-fórmula, en la díada “fe y esperanza” se unen dos conceptos casi sinónimos²⁴. Y añadirá que estas fórmulas no son antiguas, porque en la primera tradición sinóptica faltan los términos ἐλπίς y ἀγάπη²⁵.

A g.: «No como fórmula, sino en unión más libre, encuentro los tres sustantivos dos veces en Pablo en 1Ts 1,3; 5,8²⁶ (...). La pregunta sobre si Pablo en ambas menciones de la esperanza en 1Ts piensa ya en la fórmula, que usa en la posterior 1Co, puede uno planteársela, pero no responderla a priori. Debemos ver primeramente si la fórmula en 1Co ha sido acuñada individualmente y para un fin determinado. Por ahora sostengo que en la antigua literatura cristiana no es en modo alguno constatable ningún predominio de una

23 En la primera de ellas R. REITZENSTEIN, «Entstehung», (1916) explicará que él no había hablado sobre la unión de los tres conceptos, sino sobre el predicado que a ellos se aplica en 1Co 13,13: “estas tres” (191). Y precisa: «Los conceptos de una fórmula pueden encontrarse juntos por casualidad en otra frase, sin que en ella surta efecto la fórmula en manera alguna. La frase algo rebuscada de Cicerón: “yo te amo y espero que tú me creas” no presupondría en él el conocimiento de una fórmula “fe, amor, esperanza”» (200) ni sería lícito buscar en la expresión de Cicerón el origen de la fórmula cristiana (204).

24 R. REITZENSTEIN, «Formel», (1916)372-377 revisa todos los textos alegados por A. von Harnack como ejemplos de estas díadas, concluyendo que en ninguno de ellos se trata de auténticas fórmulas.

25 Para R. REITZENSTEIN, «Formel», (1916)382 el sustantivo ἀγάπη en Lc 11,42 es un cambio redaccional del autor mismo (cf. el paralelo Mt 23,23, donde, en su lugar, aparece ἔλεος) y en Mt 24,12 es un añadido redaccional. Para R. SCHÜTZ, *Die Vorgeschichte der johan-nischen Formel ο' θεός ἀγάπη ἐστίν*, Kieler Diss. 1917, 16-17 eliminar ἀγάπη de la tradición sinóptica primitiva es metodológicamente falso. Más bien ésta continúa la práctica de los LXX, donde se encuentran numerosos prototipos de formaciones de conceptos (Begriffsbildungen) y uniones de conceptos (Begriffsverbindungen) que aparecerán en los sinópticos. De estas uniones de conceptos de los LXX, que Pablo conocía muy bien, procede su fórmula πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς «Con esto no se debe excluir que esta formación paulina fuese influida por otras posibles fórmulas gnósticas, pero para este caso éstas no existen». R. SCHÜTZ, «Der Streit zwischen A. von Harnack und R. Reitzenstein über die Formel 'Glaube, Liebe, Hoffnung'. 1 Kor 13,13», ThLZ 42(1917)456-457.

26 M. DIBELIUS, WKPh (1916)1041 reconoce que la fórmula “fe, amor, esperanza” sólo aparece como tal en 1Co 13,13; pero que ya existió en el cristianismo antes de Pablo, como lo prueba el hecho de que en 1Ts 5,8 ἀγάπη altera el paralelismo y es añadido porque Pablo quiso introducir una tríada ya previa y formada.

A esto responderá R. REITZENSTEIN, «Mani und Zarathustra», NGWG (1922)256, n. 1 que 1Ts 5,8 muestra un influjo helenístico, concretamente iranio.

fórmula “fe, amor, esperanza” acuñada conscientemente como contraseña de la piedad cristiana; ni siquiera en Pablo mismo»²⁷.

En artículos posteriores aporta argumentos suplementarios (como, p. ej., un texto tomado de *Oracula Chaldaica*²⁸) y en su obra de síntesis *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (1927)²⁹ recoge todos los elementos de su tesis a propósito de este tema: la lucha contra las concepciones helenísticas muestra hasta qué punto Pablo se opone a ellas y en qué medida es influido por ellas mismas (383). Es inválido cualquier intento de derivar a Porfirio de Pablo o cualquier tentativa de explicar a Pablo por sí mismo (387). Porfirio no ha usado los *Oracula Chaldaica* (390). El texto de Porfirio deriva de una fuente irania, pues en el texto maniqueo fundamental del reconocimiento de culpas se enumeran cuatro secretos. Nada impide aceptar que Pablo ciertamente encontró tal fórmula de cuatro miembros en Corinto. Y que, en polémica contra el pensamiento helenístico, al mismo tiempo que adaptándolo, redujo la fórmula a una tríada (390).

1.3. A favor o en contra de una hipótesis

La hipótesis de Reitzenstein produjo tal impacto que los autores que después han tratado el tema se han dividido en dos frentes: a favor o en contra de ella (los estudiosos católicos permanecieron al margen hasta la década de los '30³⁰). Sin embargo otros estudiosos, evangélicos y católicos, entrando

27 R. REITZENSTEIN, «Formel», (1916)379. En las pp. 386-395 de este mismo estudio divide (y analiza) los textos del Nuevo Testamento y de la literatura cristiana de los primeros siglos en los que aparecen fe, amor, esperanza (dos de ellas, las tres, o agrupadas con otras) con este criterio:

1. Uniones libres: de dos, tres, cuatro o más miembros;
2. Auténticas fórmulas.

Y concluye que la ordenación conjunta de estos textos muestra que aún no se había establecido una contraseña común del cristianismo del tipo “fe, amor, esperanza”.

28 «En ellos se cita una tríada de fuerzas provenientes de Dios, cuyos elementos integrantes son: πίστις, ἀγάπη, ἔρως» R. REITZENSTEIN, «Die Formel “Glaube, Liebe, Hoffnung” bei Paulus», NGWG (1917)130.

29 R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Göttingen³1927.

30 Así nos explica uno de ellos D. VOGTLAND, «Paulinische Lehre von der theologischen Tugenden», *Der Katholik* 19(1917)315-331 y 20(1917)1-15 las razones de este hecho: Algunos puntos de la ética paulina son tratados por parte católica en las obras sistemáticas o polémicas. Pero faltan en este campo obras católicas específicas (315). El motivo de la pequeña cifra de nuevas obras católicas competentes se encuentra en la historia de la teología. Esta muestra que la teología bíblica como ciencia particular ha ido adquiriendo sus derechos muy poco a poco (316). Sin embargo, en el campo protestante, la teología bíblica ha encontrado un gran significado y un fomento diligente, en primer lugar como conclusión y síntesis de los estudios exegéticos, y también como una especie de reacción contra los influjos corrosivos del racionalismo (316).

o sin entrar en la polémica, han ido presentando propuestas nuevas de explicación e interpretación ³¹.

1.3.1. A favor.

J. GEFFCKEN (1929) ³² para apoyar los argumentos de Reitzenstein cita nuevos textos de la religiosidad helenística, en concreto copto-gnósticos y maniqueos (del comienzo de la liturgia de Mithra, del reconocimiento de los pecados de los Auditores maniqueos).

Una confirmación indirecta ofrece como filólogo **W. THEILER** (1930), aunque reconoce que se mueve en un terreno inseguro y que los criterios para establecer lo que filológicamente es o no es posible son distintos en los diversos filólogos. Compara 1Co 13,2 con PORFIRIO, *Ad Marcellam* 27. En ambos textos, las expresiones πίστις, γνῶσις, ἀγάπη (= θεραπειά θεοῦ) son comunes. Subraya el fin polémico del texto contra el orgullo de los corintios a propósito de su γνῶσις. Y señala que Pablo critica ésta y absolutiza los otros dos miembros ³³.

También **R. BULTMANN** (1933) ³⁴, **H. LIETZMANN** (1923) ³⁵, **G. BORNKAMM** (según el cual Reitzenstein ha aportado al tema del origen de la tría-

Al mismo tiempo este autor nos presenta los resultados de la investigación católica sobre la “doctrina paulina de las virtudes teológicas”: «Al igual que la teología enseña el dogma de la trinidad de la esencia divina, se puede establecer también para la relación fundamental del hombre con el dios trinitario una triple manifestación de la vida moral sobrenatural de los cristianos en las virtudes fe, esperanza y caridad» (5).

³¹ Otros estudiosos reconocen que en 1Co 13,13 Pablo cita probablemente una fórmula. Pero no se pronuncian sobre su origen. Tal es el caso de H. SCHLIER, *Der Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg 1956, 192-193. Para éste se trata de las virtudes carismáticas, de los dones del Espíritu Santo. Al acogerlas, custodiarlas y “acrisolarlas” el cristiano se muestra como tal: H. SCHLIER, *Der Apostel und seine Gemeinde. Auslegung des ersten Briefes an die Thessalonicher*, Leipzig 1974, 23. 115. Cf. H. SCHLIER, *Nun aber bleiben diese Drei*, Einsiedeln 1971.

³² J. GEFFCKEN, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Darmstadt 1929, 271-272, n. 158. Y en polémica contra A. von HARNACK, «Der Eros in der alten christlichen Literatur», Sitzber. d. Preuß. Akad. (1918)81-94 (que había presentado esos textos gnósticos como fuente de Porfirio), el mismo Geffcken sostiene que Porfirio no pudo haber usado ningún escrito gnóstico-cristiano. Para él, más bien, se trata de una fuente común a Porfirio y a los escritos gnósticos, es decir, de una fórmula mística.

³³ W. THEILER, *Die Vorbereitung des Neoplatonismus*, Berlin 1930, 147-148.

³⁴ «Me parece que Reitzenstein tiene razón cuando afirma que Pablo en 1Co 13,13 lucha contra una fórmula de origen gnóstico» R. BULTMANN, TWNT I, (1933)710. Dos años más tarde matizará así su opinión: «Πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς constituyen el ser cristiano, tal como Pablo lo describe en 1Ts 1,3 y tal como lo caracteriza en 1Co 13,13, probablemente (wohl) en contraposición a una fórmula gnóstica». R. BULTMANN, TWNT II, (1935)529.

³⁵ «Es imposible concebir la tríada como una fórmula creada por Pablo, resultante de su mundo conceptual religioso». H. LIETZMANN, *An die Korinther I-II*, Tübingen 1923, 67-68.

da una respuesta clara y convincente ³⁶) y **H-D. WENDLAND** (1954) ³⁷ dan la razón a Reitzenstein, pero sin añadir argumentos nuevos.

F. DORNSEIFF (1935) ³⁸ reconoce el vínculo entre πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς en los filósofos neoplatónicos, pero afirma que el agrupamiento de ciertas virtudes tiene un origen oriental, mientras que en la filosofía helénica ha aparecido sólo de manera secundaria. Para él el modo en que está formulado 1Co 13, 13 tiene su fuente en tipos orientales XYZ (proverbios numéricos) y se explica por la exigencia de ritmo y por la fidelidad a los cánones sapienciales (cf. la agrupación de virtudes en Jb 25).

A. NYGREN (1936) ³⁹ se une a la concepción de R. Reitzenstein por lo que respecta a la tendencia polémica de Pablo en 1Co, pero le da un sentido diferente. En 1Co 13 ἀγάπη no significa amor al prójimo al principio del capítulo y amor a Dios al final. Se trata siempre del ἀγάπη de Dios. Pablo mismo ha cambiado el ἔρωσ de la fórmula helénica por ἀγάπη. Quiere presentar el pensamiento del ἀγάπη cristiano en oposición al ἔρωσ griego. Ahí reside la originalidad del apóstol. De modo que 1Co 13,13 sería testimonio de un encuentro dramático entre estas dos concepciones opuestas del amor.

W. HARNISCH (1973) en su estudio sobre 1Ts 4,13-5,11 como descripción de la existencia escatológica, nota que en 1Ts 5,8 Pablo comprende implícitamente la tríada en un sentido crítico acentuado. Este exegeta expone su propia perspectiva sobre la relación entre situación y texto en 1Ts 4,13-5,11: en los vv. 4-10 se contiene el específico evangelio paulino, mientras que en los vv. 6-8 se recoge una pequeña parenesis bautismal. Y concluye que en el contexto de esta sección Pablo se opone (como hará después en 1Co) a los efectos intracomunitarios de una corriente de entusiastas de cuño gnóstico. Aunque el apóstol comparte, como muestra el indicativo de 1Ts 5,4s, el interés gnóstico en el presente de la salvación; sin embargo corrige y precisa la afirmación de la presencia de la salvación (vv. 4s): Pablo interpreta esta salvación (de modo antignóstico) como una (palabra-)acontecimiento, que está

³⁶ A propósito de 1Co 13,13, explicaré: «Claramente la tríada fe, esperanza, amor es tomada por Pablo ya con su carácter de fórmula como esencia del ser cristiano». G. BORNKAMM, *Das Ende des Gesetzes*, Munich 1952, 106.

³⁷ Comentando 1Co 13,13 explicita: «La fórmula triádica tiene carácter antignóstico porque los corintios, por su entusiasmo y su conciencia de perfección, desvalorizan y destruyen la fe y la esperanza». H-D. WENDLAND, *Die Briefe an die Korinther*, Göttingen 1954, 107.

³⁸ F. DORNSEIFF, «Nachwort: *Die altorientalische Priamel*», en W. KRÖHLING, *Die Priamel (Beispielreihung) als Stilmittel in der griechisch-römischen Dichtung*, Greifswald 1935, 75-88.

Para la exposición de las consideraciones de F. DORNSEIFF y de A. NYGREN (cf n. siguiente) sigo a H. RIESENFELD, «Etude», 25-26.

³⁹ A. NYGREN, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna*, 1-2, Stockholm 1930-36, 100-111.

en juego en la existencia histórica y que requiere ser respondida con esta existencia (vv. 6-8) ⁴⁰.

1.3.2. *En contra.*

M. DIBELIUS (1916) señaló que Pablo usa la tríada, aunque “revestida”, ya en 1Ts 1,3; 5,8 ⁴¹ y llamó la atención sobre la incongruencia hallada en 1Ts 5,8, donde a dos partes de la armadura se hacen corresponder los tres miembros de la trilogía, al incluir ἀγάπη junto a πίστις ⁴². Para él son argumentos que demuestran que la tríada es anterior a Pablo ⁴³. Y esto se confirma porque cuando él menciona dos miembros, nombra automáticamente también el tercero ⁴⁴.

R. SCHÜTZ (1917) afirma que la tríada de 1Co 13,13 no provoca ningún problema real si se tienen en cuenta las frecuentes agrupaciones de conceptos en los LXX.

P. CORSSEN (1919), desde el estudio filológico, sostiene que la tríada ha sido formada por Pablo mismo y que la agrupación es motivada por la misma teología del apóstol y se explica formalmente como una conclusión estilística bien lograda. Explicita, a partir del análisis de los contextos, la diferencia fundamental de los conceptos πίστις, ἀγάπη, ἔρως, ἐλπίς en Porfirio y en Pablo. Y concluye: «Las fuerzas santas de la fe, de la esperanza y del amor no proceden de la atmósfera lóbrega de una religión mística pagana» ⁴⁵.

40 W. HARNISCH, *Eschatologische Existenz. Einer exegetischer Beitrag zum Sachanliegen von 1The 4,13-5,1*, Göttingen 1973, 139-140. Este autor presenta estas afirmaciones en polémica con W. SCHMITHALS, *Die Gnosis in Korinth*, FRLANT 66, Göttingen 1969, 136.

41 Este argumento será presentado posteriormente por otros muchos autores, p. ej. J. HERING, *La première épître aux Corinthiens*, Neuchâtel 1949, 121.

42 A. OEPKE, TWNT V, (1954) 310 advierte que en 1Ts 5,8 no se trata de una cita, sino de una «reproducción libre» de Is 59,17, con la que Pablo une artificialmente la tríada a las dos partes de la armadura.

43 M. DIBELIUS, WKPh (1916) 1041.

Tampoco esto convenció a R. REITZENSTEIN, «Formel», (1917)141-142, que no veía la necesidad de la conclusión, pues «si Pablo hubiese querido presentar una tríada de conceptos autónomos, podría haber comparado tres partes de la armadura (p.ej. coraza, yelmo, escudo); sabemos que para él ἀγάπη es un complemento necesario de πίστις; al añadir otra nueva cualidad (lo que en sí es explicable sin necesidad de acudir a una fórmula), la compara naturalmente con un segundo objeto» (142).

A esto replicará A. BRIEGER, *Die urchristliche Trias Glaube, Liebe, Hoffnung*, Diss. Theo., Heidelberg 1925: «Reitzenstein pasa por alto que aquí no se trata de una figura propia de Pablo, sino tomada de Is 59,17» (66).

44 M. DIBELIUS, *Die Briefe des Apostels Paulus. An die Thessalonicher I.II. An die Philipper*, 1937, 3.

45 P. CORSSEN, «Paulus und Porphyrios», Sokrates 7(1919)30. Al paso de esta crítica saldrá R. REITZENSTEIN, *Hellenistischen* (1927), preguntándose: «Si él niega que tales fuerzas han

P. BACHMANN (1921)⁴⁶, a propósito de 1Co 13,13 se pregunta si este v. no se podría explicar como propio de la forma de expresión de Pablo, sin necesidad de acudir a fórmulas místicas. Para el Apóstol, el pensar en las funciones religiosas («die religiösen Funktionen») que permanecen, era requerido con necesidad psíquica por el pensamiento precedente en las funciones que desaparecen. Y el consciente y mantenido τὰ τρία ταῦτα corresponde perfectamente al espíritu de Pablo, del cual encontramos numerosas huellas en sus cartas. El creó la tríada y no conviene replegarla al cristianismo primitivo.

C. CLEMEN (1924) en su intento de explicar el nuevo testamento a partir de la historia de las religiones, postula la dependencia del cristianismo primitivo de sistemas filosóficos y religiones no judías. Acepta en parte la tesis de Reitzenstein (en su presupuesto de que 1Co 13,13 no ha sido formulado de manera espontánea), pero afirma que éste no ha demostrado que Pablo ha usado la fórmula de cuatro miembros que ofrece Porfirio, ya que su tesis está basada sobre hipótesis no verificadas. «En modo alguno se puede decir de dónde procede 1Co 13,13»⁴⁷.

A. BRIEGER (1925) alude al uso de citas en Pablo como medio de prueba y confirmación. Según ella, tal intención se encuentra en 1Co 13,13. Aquí el apóstol se refiere a una tríada tradicional, acuñada en el cristianismo primitivo y que también para sus lectores era bien conocida, para atribuir a su explicación un último fundamento. Para ella, «éste aparece como el único camino transitable para hallar una explicación del v. 13»⁴⁸.

Para **J. MOFFAT** (1929)⁴⁹ es inútil buscar el origen de la tríada en los escritos herméticos o en cualquier otra parte. Tal v. no sonaría extraño a los corintios, si aceptamos que las cartas de Pablo reflejan su predicación.

jugado un papel importante también en las religiones paganas, esto es probablemente incorrecto; si me atribuye la afirmación de que Pablo ha traspasado estas fuerzas de las religiones místicas al cristianismo, repito que en dos lugares [HZ(1916)191 y NGWG(1916)368] he declarado lo contrario con la mayor insistencia» (391).

46 P. BACHMANN, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Leipzig 1921, 407, n. 1.

47 C. CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, Giessen 1924, 329-330.

48 A. BRIEGER, *Urchristliche*, 31. Para la exposición de esta tesis doctoral, me sirvo de las citas de W. MARXSEN, «Das "Bleiben" in 1 Kor 13,13», en *Neues Testament und Geschichte*, FS O. CULLMANN, Zürich 1972, 223-229, quien nos informa de que se encuentra en la Universität-Bibliothek Heidelberg: Signatur W 3558 (¡sólo en el primer ejemplar mecanografiado!) y de que la mayoría de los autores que la citan no la han leído (224). He tenido ocasión de comprobarlo repetidas veces en la lectura de los estudios de que me he servido para la elaboración de este trabajo.

Para A. BRIEGER la tríada no pudo haber sido acuñada por Pablo y poseyó previamente una validez, ya que Pablo se muestra repetidamente fundado en ella (cf. W. MARXSEN, «Bleiben», 225).

49 J. MOFFAT, *Love in the New Testament*, London 1929, 185. Unos años después este autor propondrá su propia explicación: J. MOFFAT, *Paul to the Corinthians*, London 1938, 204-205.

En su estudio sobre la mística del apóstol, presenta **A. SCHWEITZER** (1930) el vínculo sólido que Pablo establece entre mística y ética: fe, esperanza y amor son las tres manifestaciones del Espíritu en las que todas las demás son contenidas. Deja entrever que Pablo ha llegado por sí mismo a esta tríada ya en 1Ts y manifiesta su extrañeza al ver cómo R. Reitzenstein presenta a Pablo sirviéndose de argumentos tomados del helenismo para combatir contra una fórmula helenista ⁵⁰.

Sobre la tríada en 1Co 13,13 propone **J. SICKENBERGER** (1932) que ya Pablo (1Ts 1,3; 5,8; Col 1,4s) y quizá antes que él otros catequistas del cristianismo primitivo han asociado las tres virtudes como la puesta en práctica fundamental del credo cristiano (sobre todo teniendo en cuenta que hay testimonios de enumeraciones helenistas semejantes) ⁵¹.

E. von **DOBSCHÜTZ** (1931) tras consagrar un sugerente estudio al proceso psicológico y lingüístico de la elaboración de las fórmulas de dos y de tres miembros en el Nuevo Testamento, concluye que el origen de la tríada es bíblico y que buscar una procedencia o explicación extrabíblica de 1Co 13,13 es inútil ⁵².

W. MUNDLE (1932) ⁵³ hace notar especialmente:

1.- El paralelo entre Pablo y Porfirio no es tan “chocante” que obligue a aceptar inevitablemente un origen común. Lo que en Porfirio son στοιχεῖα, son en Pablo gracias carismáticas y sólo dos de los cuatro elementos de Porfirio tienen un paralelo en Pablo; ἔργως no puede equipararse a ἀγάπη. La aceptación de un origen común es tanto más precaria cuanto mayor es la cifra de las fórmulas paralelas indicadas, pues éstas muestran de qué predilección gozaron tales uniones de sustantivos. El origen de la fórmula es claramente bíblico.

2.- Resta la posibilidad de que la fórmula cristiana haya pasado al paganismo y por algún camino haya llegado hasta Porfirio. Al menos esto es tan probable como lo contrario.

A. STEINMANN (1935) insiste en que en 1Ts 1,3; 5,8 no hay ningún tipo de fórmula y que, por tanto, ni en estos textos ni en 1Co 13,13 se trata de una transformación ni de una adopción de una fórmula de la mística helenística ⁵⁴.

50 A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930, 297.

51 J. SICKENBERGER, *Die Briefe des heiligen Paulus an die Korinther und Römer*, Bonn 1932, 63.

52 E. von DOBSCHÜTZ, «Zwei-», 140.

53 W. MUNDLE, *Der Glaubensbegriff des Paulus*, Leipzig 1932, 28-29.

54 A. STEINMANN, *Die Briefe an die Thessalonicher und Galater*, Bonn 1935, 26-28. De forma parecida se expresa J. HERING, *La première épître aux Corinthiens*, Neuchâtel 1949, 121.

N. A. DAHL (1936)⁵⁵ argumenta así contra la hipótesis de R. Reitzenstein y de A. Nygren:

1. La existencia en Corinto de una fórmula helénica de cuatro miembros no se ha probado.

2. La existencia de una tríada cristiana prepaulina es probable (R. Reitzenstein hace una oposición poco natural entre 1Co 13,13 y 1Ts 1,3; 5,8).

3. La exégesis de 1Co 13,8-13 muestra que para comprender a Pablo es necesario considerar las influencias judías y cristianas ejercidas sobre él. Lo mismo debe aplicarse al v. 13.

W. G. KÜMMEL (1949) llama la atención sobre el influjo retórico-litúrgico de la cifra tres en 1Ts 1,3; 5,8. Y, contra la hipótesis de Reitzenstein argumenta que 1Co 13,13 en modo alguno tiene carácter polémico y que tanto en 1Ts 5,8 como en Col 1,4s Pablo agrega ἐλάπις por causa de la tríada y contra el contexto. En su opinión, la fórmula se ha formado a partir de πίστεως, ἀγάπης, con la adición de ἐλάπις. Y quizás fue ya previa a Pablo⁵⁶.

Aunque ya otros autores habían aludido al hecho de que ἀγάπη no es palabra corriente en el griego precristiano y que comienza a aparecer con más frecuencia en el judaísmo helenístico (Septuaginta), será **M. MEINERTZ** (1950) quien insistirá especialmente, contra la hipótesis de R. Reitzenstein, en la diferencia entre ἀγάπη y ἔρωσ⁵⁷. El eros platónico, en contraposición a la caridad cristiana se mueve en el ámbito de lo intelectual y lo estético, es como una "orgia" individual, contemplativa, en el ámbito de lo bello y no conoce ningún tipo de entrega a los pobres, a los pecadores o a los enemigos⁵⁸.

V. WARNACH (1951), a propósito de la aparición de la tríada santa en 1Ts 1,3 repetirá que se trata de una fórmula ya común en la comunidad cristiana prepaulina, quizás acuñada por Jesús mismo. Para afirmarlo se basa en 1Co 13,13; Rm 5,2-5; Ga 5,5s; Col 1,4s; Hb 6,10-12; 10,22-24; cf. Rm 12,6-12; Ef 1,15-18; 4,2-5; 1P 1,21s; Jds 20s. Y añade que si el apóstol en 1Co 13,13

55 N.A. DAHL, «Apostelen Paulus hisang om Kjaerligheten. Fortolkning av 1Kor 13 med handling av de litteraere og teologiske problemene», Norsk Teol. Tidsskr. 37:2, 1936.

Sigo a H. RIESENFELD, «Etude», 27 para la presentación de la tesis de este autor.

56 H. LIETZMANN W.G. KÜMMEL, *An die Korinther I-II*, Tübingen 1949, 67.189.

57 También otros autores: A. STEINMANN, *Briefe*, 26; C. SPICQ, *Agape dans le Nouveau Testament* II, 375, acusarán a Reitzenstein de asimilar el ἔρωσ platónico al ἀγάπη cristiano. Sin embargo R. Reitzenstein no los confunde; al contrario, afirma que ἀγάπη es un concepto religioso fundamental y, al mismo tiempo, un "específico" del cristianismo, en cuya literatura alcanzó rápidamente claro predominio y el más intenso desarrollo, aunque su formación no fuera originariamente cristiana. R. REITZENSTEIN, «Formel», (1916)383.

58 M. MEINERTZ, *Theologie des Neuen Testaments* I, Bonn 1950, 196.

nombra la fe y la esperanza directamente, sin intermedio, junto al amor, es porque cita una fórmula que procede de la tradición cristiana primitiva⁵⁹.

W. BEIERWALTES (1965) hace una precisión metodológica importante: R. Reitzenstein propuso el texto de Porfirio como fuente, en cuanto a la forma, para la tríada cristiana, desde la ciencia positiva de la historia de las religiones. Según W. BEIERWALTES esta interpretación histórico - religiosa comparativa parte de un principio equívoco. De modo que la pregunta por el origen de 1Co 13,13 sólo puede responderse por medio de una exégesis teológica genuina, que reduzca el método histórico religioso a los límites que le corresponden⁶⁰.

W. SCHMITHALS (1969) vuelve a recordar que Pablo usa la tríada ya en 1Ts 1,3; 5,8 cuando todavía no había chocado con la gnosis y, por tanto, no tenía motivo para suprimir el elemento γνῶσις de ninguna fórmula. Y que, por otra parte, πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς no son típicos en las expresiones gnósticas, o en todo caso, no pueden ser consideradas como características esenciales de la auto-comprensión gnóstica. Para él las citas alegadas por R. Reitzenstein son "muy recientes" y algunas de ellas, sin duda, directamente dependientes de Pablo⁶¹.

También **A. M. HUNTER** (1961)⁶², **E. SCHWEIZER** (1976)⁶³, **G. B. CAIRD** (1976)⁶⁴, **E. LOHSE** (1977)⁶⁵, **E. FASCHER** (1982)⁶⁶, **I. H. MARSHALL** (1982)⁶⁷

59 V. WARNACH, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentliche Theologie*, Düsseldorf 1951, 106.114 (en esta última página presenta los textos patrísticos en los que se muestra la influencia de la fórmula). Sobre la influencia de la tríada en la literatura cristiana primitiva, cf. además M. DIBELIUS, *An die Thessalonicher*, 3 y A. RESCH, *Agrapha*, 1906, 158-161.

60 W. BEIERWALTES, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main 1965, 323. En p. 324 explícita que en su *Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et charitate* AGUSTIN presenta el primer estudio teológico-sistemático de esta estructura fundamental del pensamiento cristiano.

61 W. SCHMITHALS, *Gnosis*, 136.

62 «La tríada no es creación propia de Pablo, sino algo común y apostólico, quizás una especie de compendio de la vida cristiana en la Iglesia apostólica primitiva». A.M. HUNTER, *Paul and his Predecessors*, 33-35. Siguiendo a A. RESCH sostiene que hay buenas razones para pensar que la tríada se inspiró en el dicho del Señor contenido en la *Homilía 37* de MACARIO.

63 Para E. SCHWEIZER, *Der Brief an die Kolosser*, Zürich 1976, 35 la tríada es probablemente una tradición del cristianismo primitivo; en todo caso, no ha sido formada en una polémica antignóstica.

64 Para G. B. CAIRD, *Paul's Letter from Prison*, Oxford 1976, 167 la tríada perteneció a la más antigua y, por tanto prepaolina, tradición de la enseñanza catequética.

65 E. LOHSE, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, Göttingen 1977, 44 sostiene el carácter genuinamente cristiano de la tríada y también que ésta existía ya como una fórmula fija y estable cuando Pablo la usa. Su utilización en 1Ts 1,3; 5,8 muestra que no fue formada en una polémica antignóstica con los corintios. Pablo ha colocado al final del himno al ἀγάπη la tríada del cristianismo primitivo para poner de relieve el amor como la mayor de ellas (1Co 13,13). En la fórmula πίστις toma siempre el primer lugar.

66 E. FASCHER, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Berlin 1982, 128.

67 «La esencia de la experiencia cristiana es expresada en las tres actitudes básicas de fe,

R. F. COLLINS (1984)⁶⁸ y **T. HOLZ** (1986)⁶⁹ se manifiestan a favor de la tesis de la acuñación prepaolina de la tríada en la primitiva comunidad cristiana.

1.4. Nuevas propuestas de interpretación.

Una hipótesis curiosa es la presentada por **E. LEHMANN** y **A. FRIDRICHSEN** (1922), para quienes las dificultades que presenta 1Co 13,13 sólo pueden ser solucionadas si se admite que se trata de una cita y que el capítulo ha sido interpolado. Para ellos este capítulo refleja una polémica estoico-cristiana y la mención de la tríada se ha convertido en un argumento, entre otros, para proponer que 1Co 13 no es obra de Pablo, sino un añadido e inclusión posterior de un redactor estoico⁷⁰.

B. ALLO (1935) se pregunta de dónde puede provenir esta agrupación constante de estas tres virtudes. Responde que ni del helenismo, ni del rabinismo, pues para éste las más grandes virtudes son la piedad y la humildad⁷¹. Para él la familiaridad que S. Pablo y sus fieles tienen con la tríada no puede explicarse más que remontando a una fórmula de los primerísimos tiempos de la Iglesia; tal vez el Señor mismo la había acuñado. El análisis de la vida y la experiencia cristianas era suficiente para poner en lugar destacado estas tres virtudes solidarias, de las que dependía toda la salvación⁷².

La investigación de **A. VÖGTLE** (1936) sobre los catálogos de virtudes y vicios en el Nuevo Testamento significa una nueva aportación a nuestro tema, pues compagina tres métodos de análisis: el exegético, el histórico-religioso y el de la historia de las formas. Para él la tríada no es propiamente un catálogo de virtudes. Es más, recalca la diferencia del concepto de virtud

amor y esperanza. Estas son agrupadas como una tríada [(1Ts 1,3; 5,8)] que bien podría ser de origen prepaolino...» I. H. MARSHALL, «Pauline Theology in the Thessalonian Correspondence», en M.D. HOOKER S.G. WILSON, *Paul and Paulinism. Essays in honour of C. K. Barret*, London 1982, 173-183.

68 «La tríada es una fórmula prepaolina que el apóstol ha tomado de una tradición anterior. Después Pablo hizo de la tríada una piedra de toque de su propia exhortación moral». R. F. COLLINS, *Studies on the First Letter to the Thessalonians*, Leuven 1984, 347.

69 «Tal vez Pablo la tomó de la primitiva comunidad. En todo caso para él es corriente la tríada como tal, no sólo como parte de un contexto determinado». T. HOLZ, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, Zürich 1986, 42-43.

70 E. LEHMANN A. FRIDRICHSEN, «1Kor 13. Eine christlich-stoische Diatribe», *Neutestamentliche Forschungen* (1922)95.

71 «Para los maestros rabinos la mayor entre todas las virtudes מְכוּלֵי גְדוּלָה es o bien la piedad הַיְסוּדוּת, o bien la humildad אֲנָחָה». STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1954, 454.

72 B. ALLO, *Saint Paul. Première épître aux Corinthiens*, Etudes Bibliques, Paris 1934, 351-353.

entre griegos y cristianos ⁷³. Tampoco esta trilogía incluye un conjunto de deberes u obligaciones; estas agrupaciones son, más bien, propias de las pastorales. Sino que forma un grupo aparte en la división de estos catálogos del Nuevo Testamento. A. VÖGTLE designa esta trilogía simplemente como tríada cristiana ⁷⁴.

También H. JONAS (1958) hará notar que virtud (ἀρετή) en el sentido griego es la puesta en práctica de las facultades del alma, en la mejor forma posible, en el trato con el mundo; es decir: hacer lo que es correcto en el modo apropiado y en el momento adecuado. En el gnosticismo no había lugar para tal concepción de virtud. Por otra parte fe, esperanza y amor pueden ser llamadas virtudes sólo en un sentido paradójico (atendiendo al significado original del término), pues éstas lejos de confirmar al hombre en su autosuficiencia, presuponen su radical insuficiencia. Son, en realidad, la negación de ἀρετή ⁷⁵.

J. MOFFAT (1938) alude a una frase satírica que contiene un credo popular griego y que se encuentra en *Las nubes* (424: «Caos, nubes, lenguas, estas tres» -son mis objetos de fe-) de ARISTOFANES, para explicar la forma literaria de 1Co 13,13. Según él este v. suena como un recuerdo de un oráculo o himno cristiano primitivo, posiblemente compuesto por Pablo mismo cuando hablaba en el Espíritu (1Co 14,15) y con su mente, como en 8,6; 12,4-6.26 ⁷⁶.

E. WALTER (1940) recomienda prudencia antes de afirmar que la tríada es creación de Pablo. Además el valor de esta fórmula es mayor si ya Pablo la recibió al comienzo de su actividad misionera como elemento fundamental y característico de la vida cristiana. Argumento indudable que confirma esta

73 "Virtud" perfecta no puede ser la *ἕξις* de la ἀρετή griega, que establece una relación del individuo desde y para sí mismo; sino sólo la ordenación existencial, que crece desde el espíritu (Ga 5,22), hacia el tú divino y humano. A. VÖGTLE, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament*, Münster im W. 1936, 144.

74 A. VÖGTLE, *Tugend-*, 1, n. 3. A esta conclusión llega el autor tras estudiar de forma comparativa estos catálogos:

1. En el Nuevo Testamento como elementos de la praxis misionera y de la predicación (9-55).

2. En el ambiente del Nuevo Testamento: en el judaísmo greco-romano, en el Antiguo Testamento y en el tardojudaísmo (56-119).

Es importante observar que, tras su amplia investigación, el autor no señaló ningún texto pre- o extracrisiano que pudiera ser indicado como origen de la tríada.

75 Así lo comprenderían también los autores del Nuevo Testamento, donde el término aparece sólo 5 veces. H. JONAS, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston 1958, explica así este hecho: «En las epístolas paulinas, con su rico vocabulario de exhortación, aparece sólo una vez, y sin un significado particular (Flm 4,8; 2P 1,5 es el otro caso en que aparece en relación con hombre). El mismo silencio es elocuente: la palabra no se adecuaba a las intenciones de los primeros escritores cristianos» (277) (cf. 267-268).

76 Dos siglos después los neoplatónicos (y en concreto Porfirio) que conocían bien el

última consideración es, en su concepción, 1Ts 1,3 (texto con el que comienza el nuevo testamento como testimonio escrito de la revelación divina) ⁷⁷.

W. GROSSOUW (1954) considera que el origen de la tríada está en una fórmula de dos miembros: fe-amor, en la que se condensa la actitud cristiana ante Dios y ante el prójimo; tal binomio se encontraría en 1Jn 3,23 caracterizado como el mandamiento (¡en singular! = ἡ ἐντολή). Muy pronto se añadió la esperanza (ἐλπίς), que tanta importancia tiene en la práctica de la vida cristiana en su relación con la perseverancia paciente (ὑπομονή). Esta adición explica el hecho de que la esperanza tome frecuentemente el último lugar. Más tarde cambió de lugar por su vínculo estrecho con la fe. Finalmente en 1Co 13,13 la trilogía encontró su fórmula perfecta y definitiva, que se ha impuesto a la conciencia cristiana. El contenido y el carácter de la fórmula son auténticamente cristianos y carece de sentido buscar su explicación fuera del cristianismo ⁷⁸.

P. ROSSANO (1965) acepta la argumentación de W. Grossouw y afirma que es probable que Pablo mismo añadiera esperanza al par fe-amor. Para él la familiaridad y naturalidad con las que el apóstol presenta la tríada ya desde su primera carta permiten suponer que los tres miembros y su asociación eran ya algo conocido por sus lectores. En 1Ts 1,3 no se trata de una verdadera fórmula y, por tanto, no hay ningún fundamento para suponer la derivación de un contexto literario definido. Así se excluye la tesis del origen helenista. P. Rossano propone que el origen ha de buscarse en el procedimiento psicológico y oratorio que determina la creación de una fórmula ⁷⁹.

C. SPICQ (1959) sostendrá decididamente la creación y el origen propiamente cristianos de las tres virtudes ⁸⁰ y propone como solución al problema

vocabulario cristiano y principalmente el del Nuevo Testamento, transformaron la tríada de acuerdo con sus propios intereses. J. MOFFAT, *Paul to the Corinthians*, 204-205.

⁷⁷ E. WALTER, *Glaube, Hoffnung und Liebe im Neuen Testament*, Freiburg im Breisgau 1940, 94. Este autor califica la tríada en 1Ts 1,3 como fórmula. Esto es erróneo. Tal denominación conviene, y en esto tenía razón R. Reitzenstein, sólo a 1Co 13,13. Cf. también E. STAUFFER, *TWNT I* (1933) 52.

⁷⁸ W. GROSSOUW, «L'espérance dans le Nouveau Testament», *RB* 61(1954)514-515.

L.-M. DEWAILLY, *La jeune Église de Thessalonique*, Paris 1963, 103 se adhiere a la hipótesis de W. GROSSOUW al sostener que Pablo añade ἐλπίς a la fe y al amor. Para él sin duda Pablo había recomendado la práctica de las tres durante su misión en Tesalónica, refiriéndolas de alguna forma a la imitación de Cristo. Al presentar 1Ts 1,3 se pregunta si ἔργον, κόπος, ὑπομονή no habrían constituido durante un cierto tiempo otra tríada cercana a (y rápidamente absorbida por) πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς (88).

⁷⁹ P. ROSSANO, *Lettere ai Tessalonicesi*, Torino 1965, 66-68.

⁸⁰ C. SPICQ llega a esta conclusión tras un pormenorizado recorrido por la literatura "erótica" (sobre el ἔρωσ) precristiana. Y expone que ésta desconoce toda tríada afectiva o religiosa, incluso en vocablos más o menos emparentados con los de Pablo. C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament*, II, 371.

del origen (antes que el recurso a posibles paralelos) la referencia a la mística de los números y una definición de las reglas psicológicas que rigen la elaboración retórica de una fórmula. Según él, Pablo, que desde el principio de su ministerio había presentado la vida cristiana como obra de una u otra de las virtudes “teologales”, llegó a precisar en una definición neta e insólita que entre las demás virtudes estas tres son las mayores y la caridad es la más excelente. De modo que el apóstol en 1Co 13,13 resume y matiza en una frase feliz las exposiciones anteriores, precisando la jerarquía de valores en el seno de una noción compleja. Según C. SPICQ la suposición de una polémica anti-gnóstica en este texto es contradicha formalmente por 2Co 8,7, donde dirigiéndose a la misma comunidad, Pablo introduce γυνῶσις entre πίστις y ἀγάπη. Más bien, la enseñanza y la vida del Señor, el discurso del monte en particular, el fruto del Espíritu Santo en el alma de los convertidos (Ga 5,22) son fuentes abundantes y fecundas, que dan cuenta de la fórmula. Por ello sostiene que buscar una explicación extrabíblica de 1Co 13,13 es inútil. Este agrupamiento de las virtudes era bien conocido por los fieles y consagrado ya en Corinto por el tiempo y el uso, como lo muestran 1Ts 1,3; 5,8. Por tanto, no fue forjado por el Apóstol con ocasión de la controversia corintia ⁸¹.

Para B. RIGAUX (1956) la parenesis paulina es cristocéntrica en su origen y en su contenido. En consecuencia fe, esperanza y caridad en 1Ts 1,3; 5,8 no son virtudes humanas. Tienen a Jesucristo por fuente, por objeto y por fin: el creyente debe imitar al Señor. Opina que la tríada parece haber existido en el cristianismo antes de que Pablo la usara tan natural y bruscamente al inicio de 1Ts; que pudo haber sido creda siguiendo el modelo de tríadas del Antiguo Testamento (p. ej. la triple bendición de Moisés en Nm 6,24-26; cf IQS 1,5); que Pablo, en su teología de las tres virtudes, pudo haber alcanzado la teología de la divinidad ⁸²; que cada componente es anterior a Pablo; que la libertad con que Pablo usa la fórmula da gran seguridad para admitir que la trilogía es anterior a 1Ts; que, en todo caso, si Pablo ha elaborado la tríada, lo hizo en el período de la predicación oral. «Ella representa un momento del kerigma en el que la síntesis de los estados fundamentales cristianos es percibida por sí misma. Esta especulación y esta expresión que toca la esencia misma de las virtudes de los cristianos representa uno de los casos más típicos en que la vida misma de la comunidad ha encontrado muy temprano un depósito oral y escrito que la teología posterior no superará» ⁸³.

81 C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament*, II, 366-369. 371. 377.

82 B. RIGAUX, *Les épîtres aux Thessaloniens*, Paris 1956, 184-189.

83 B. RIGAUX, «Vocabulaire chrétien antérieur à la première épître aux Thessaloniens», en J. COPPENS A. DESCAMPS E. MASSAUX, *Sacra Pagina* II, Paris 1959, 388.

Para **O. MICHEL** (1967) la tríada es una ordenación didáctica. Esta enumeración es preferida por Pablo no porque contenga un conjunto de "virtudes" helénicas, a las que el hombre es llamado, sino porque se trata de diversos aspectos, que se derivan del anuncio cristiano y sostienen la construcción de la comunidad ⁸⁴.

H. CONZELMANN (1969) presenta de forma sistemática los argumentos fundamentales contra la hipótesis de Reitzenstein y sugiere que Pablo encontró ya en el judaísmo los principios para la formación de tríadas (4M 17,2,4: πίστις, ἐλπίς, ὑπομονή) y que la secuencia originaria de los miembros sería, con gran probabilidad: fe, amor, esperanza ⁸⁵.

W. MARXSEN (1972) afirma que la acalorada discusión entre R. Reitzenstein y A. von Harnack sobre el origen ha sido infructuosa. Reconociendo que el conocimiento de la historia de las religiones es muy importante para la exégesis bíblica, advierte que se deben observar claramente sus límites. Para 1Co 13,13 es difícil mostrar con la seguridad necesaria el momento en que surgieron los textos aducidos como posible origen. Además hay que tener en cuenta dónde fueron conocidos y divulgados. En conclusión, no se puede probar, a partir de los textos histórico - religiosos, si los corintios conocieron tal fórmula. Por ello la argumentación debe reducirse a la que se deriva de los textos paulinos. Esta muestra (el autor acude a los argumentos de M. DIBELIUS y A. BRIEGER) que la fórmula no fue acuñada por Pablo y que, por ello, no es extraño que el apóstol la use en 1Co 13,13 con evidente naturalidad. Por otra parte, es preciso concebir la tríada como tríada, es decir, como unidad, sin descomponerla en los miembros que la forman. En la concepción de Pablo éstos no se pueden separar, aunque uno u otro miembro pueda ser acentuado. Respecto a otros textos del Nuevo Testamento que se citan como fragmentos que contienen la tríada (1Tm 6,11; 2Tm 3,10; Rm 5,3ss; Hb 10,22ss) sostiene **W. MARXSEN** que en ellos no se encuentra propiamente la tríada, porque son formulados muy libremente ⁸⁶.

84 «Indicios de series extracristianas, en las que se habría inspirado la tríada paulina, son puestos en tela de juicio (sin embargo, cf. Porfirio, Marc. 24: cuatro miembros)». **O. MICHEL**, TBNT I, 571. El tenor de esta última cita nos da idea de la influencia que la tesis de Reitzenstein sigue ejerciendo, hasta el punto de ser citada, como punto de referencia casi obligado, tanto en diccionarios ya clásicos como en otros estudios recientes; cf. p. ej. **W. BAUER**, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin-New York 1988, 9-10. Por cierto, en estas dos últimas obras, en las páginas citadas hay sendas erratas en las citas de 1Ts que contienen la tríada: pues se indica 1Ts 3,5,8 en lugar de 1Ts 1,3; 5,8. Errata que se mantiene en la edición española **O. MICHEL**, DTNT II, 181.

85 **H. CONZELMANN**, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen 1969, 270-271.

Respecto a las tríadas que se encuentran en el judaísmo, conviene no apresurarse a presuponer en ellas el uso lingüístico que es propio de Pablo, como advierte **W. MARXSEN**, «Bleiben», 228, n. 24.

86 **W. MARXSEN**, «Bleiben», (1972) 223-228. Cf también **W. MARXSEN**, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, Zürich 1979, 35: aquí insiste por tres veces en que la tríada es anterior a Pablo.

Para **E. BEST** (1972) el hecho de que todos los usos no paulinos de la tríada son posteriores a Pablo permite suponer que el apóstol mismo es su creador ⁸⁷.

G. FRIEDRICH (1973) afirma que 1Ts 5,1-11 es obra de un apologeta tardío. Se basa para ello, entre otros argumentos, en que en 1Ts 5,8 la unión de la coraza con la justicia, que aparecía en Is 59,17 se descuida, lo cual no sucede en Ef 6,14; por el contrario, se introduce de forma inorgánica la tríada. Y constatando la artificialidad de la unión περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας concluye que parece como si el autor introdujera violentamente en el cuadro de la armadura la conocida trilogía de Pablo ⁸⁸.

D. LÜHRMANN (1976) sostiene que la unión de la trilogía existía antes que Pablo por la ruptura del paralelismo en 1Ts 5,8. Y que en este contexto en modo alguno πίστις necesita tener el sentido de «acogida del kerigma». Aplica esto mismo a 1Co 13,13, donde Pablo opone esta tríada a la conciencia de perfección de la comunidad corintia y se dirige críticamente con esta tríada contra la estimación exagerada de los dones espirituales ⁸⁹.

Para **O. WISCHMEYER** (1981) no encajan en el concepto estricto de tríada ninguno de los textos paralelos aducidos para aclarar la tríada paulina: ni los paganos ni los judíos (extra- o precristianos). Sus raíces teológicas no se encuentran ni en la gnosis ni en el cristianismo primitivo, sino en los LXX y en la literatura judía escrita en griego. Aunque no encontremos un testimonio de la tríada en este ámbito literario, se encuentran uniones de uno o dos de los miembros de la tríada. Sb 3,4.9 muestra esta teología en la forma más clara. La autora expone, tras detallada fundamentación, que 1Ts 1,3 no es una especie de fórmula, que Pablo cita, sino que este texto presenta, en la forma judía de una doble secuencia de virtudes, una cuidada construcción lingüística, cuya extensión y complejidad reflejan la dicción (κῶπος) y la teología (ἀγάπη) propias de Pablo, que acoge la doctrina judía de la paciencia (ὑπομονή). Y concluye:

- a. Pablo mismo ha formulado la tríada.
- b. Para él, en este momento de su pensamiento teológico, la tríada era de uso habitual.
- c. Y al principio de 1 Ts toma un puesto casi programático.

La tríada viene a ser «una formulación de la teología paulina en el subfondo de theologumena judíos» ⁹⁰.

⁸⁷ E. BEST, *A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians*, London 1972, 67.

⁸⁸ G. FRIEDRICH, «1. Thessalonicher 5,1-11, der apologetische Einschub eines Späteren», *ZThK* 70(1973)295.

⁸⁹ D. LÜHRMANN, *Glaube im frühen Christentum*, Gütersloh 1976, 54.

⁹⁰ O. WISCHMEYER, *Der höchste Weg. Das 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes*, Gütersloh

K. BERGER (1984) estudia pormenorizadamente la historia de la forma de la tríada paulina, incluyéndola dentro de la forma "catálogos de virtudes". Analiza primeramente y por separado las uniones de dos de los tres miembros. O de uno de los miembros con otro u otros ajenos a esta trilogía. Presta atención a la posición de cada miembro y a los contextos de estas uniones. Y concluye:

1. Fe, esperanza y amor no son combinadas por Pablo ni en relación al motivo "ley" ni como dones del Espíritu. En 1Ts 1,3 Pablo expresa que fe, amor y esperanza tienen tres formas específicas de realización: obra, esfuerzo, paciencia. Estas se encuentran entre sí en la relación tradicional: obra de la fe es el amor; esfuerzo del amor es la paciencia; la transición de fe a amor es dada a través del lema "obra".

2. En el sentido de la antigua retórica el elemento decisivo, desde el punto de vista parenético, está siempre al final; y la condición previa, al principio.

3. La secuencia de los sustantivos nos indica, sobre todo en 1Ts y 1Co, los factores determinantes de la existencia cristiana.

4. El texto de PORFIRIO, *Ad Marcellam* 24 presenta afinidad clarísima con el concepto general de la tríada. Especialmente importantes son las posiciones inicial y final de πίστις y ἐλπίς. El significado de amor en este texto es el de amor a Dios como expresión de la fe. Pero ἔρως y ἀλήθεια no se encuentran en ninguna secuencia judía ni cristiana. Finalmente Porfirio, a diferencia de Pablo, está hablando sobre buenas y malas obras⁹¹.

A. VANHOYE (1987) sostiene que la agrupación de las tres virtudes no se hizo en la catequesis evangélica, pues el término ἐλπίς falta en los cuatro evangelios. Esto permite pensar que la asociación de esperanza al binomio fe-amor es un contributo de Pablo mismo a la predicación cristiana, aunque no parece posible una demostración decisiva en este punto⁹².

1.5. Conclusión.

No pretendo exponer ahora todas las conclusiones que se deducen de este pormenorizado recorrido histórico. Pero sí constatar la importancia que al tema se ha concedido por un buen número de grandes exegetas en nuestro siglo.

1981, 147-153. Para esta autora 1Ts 1,3 constituye el texto clave que ilumina el origen de la trilogía. Ni en este v. ni en Ap 2,2 ἔργον, κόπος, ὑπομονή constituyen una fórmula pura de tres miembros. Esto se confirma porque κόπος en el Nuevo Testamento es, sobre todo, un sustantivo del que Pablo se sirve para expresar reflexiones teológico-personales sobre su apostolado.

91 K. BERGER, *Formgeschichte*, 152-154.

92 A. VANHOYE, *Esegesi della prima lettera ai Tesalonicesi*, Roma 1987, 49.

Ya hice las observaciones de carácter metodológico que me parecen más importantes al tratar de E. Norden (al final del apartado 1.1.) y de R. Reitzenstein (al inicio del apartado 1.2.). Para éste, y en general para los estudiosos de principios del siglo XX, el helenismo, y especialmente la gnosis, era el mundo referencial utilizado para explicar a Pablo. Poco a poco se ha ido abriendo paso y cobrando fuerza la comprensión de Pablo a partir del ambiente y contexto judíos.

Quien haya seguido el curso de la investigación precedente a propósito del origen de la tríada se dará cuenta del continuo sucederse o alternarse de hipótesis, a veces del más variado tipo. Un factor importante en la formulación de éstas ha sido la precomprensión que cada autor tenía acerca de la originalidad de Pablo. Con frecuencia los defensores de la creatividad de Pablo le atribuyen la elaboración de la tríada; mientras que los que subrayan la dependencia del Apóstol de otras tradiciones apostólicas la atribuyen a otras fuentes⁹³.

Hay que notar también la tendencia, que se manifiesta en más de un autor (cf. G. Friedrich, W. Harnisch, E. Lehmann - A. Fridrichsen, alguna de las afirmaciones de R. Reitzenstein) a declarar como obra de redactores o como resultado de añadidos e inclusiones los textos que presentan dificultades de comprensión o no encajan en sus hipótesis.

La persistencia tenaz de la hipótesis de R. Reitzenstein, a pesar de todas las críticas, da idea de la favorable acogida de que gozó y goza también hoy la gnosis como contexto para la interpretación de Pablo y del Nuevo Testamento en general.

Un dato anecdótico revela el poder que las fórmulas (y en nuestro caso la tríada) tienen de seducir e imponerse, por su fácil memorización: muchos de los autores, incluso cuando se refieren o comentan 1Ts 1,3; 5,8 donde el orden de los miembros es fe, amor, esperanza, se atienen al orden de la fórmula, es decir, al de 1 Co 13,13: fe, esperanza, caridad.

Llama la atención la diferencia de significados que son atribuidos al sintagma "origen de la tríada" por los diversos autores. Presento a continuación un panorama de conjunto de las tesis de los investigadores agrupándolos según el concepto de origen que ellos aplican. Se debe tener en cuenta que algunos autores pueden ser incluidos en más de un grupo. Y que entre los que incluyo en un mismo subgrupo pueden encontrarse pequeñas diferencias

93 Por ello no resulta extraño que niegue la acuñación paulina de la tríada un autor que, como A.M. HUNTER, abre su obra en estos términos: «En el pasado hemos exagerado la originalidad y creatividad de Pablo. Nunca hemos comprendido del todo hasta qué punto era deudor del cristianismo anterior y contemporáneo a él. Gran parte de la teología y pensamiento de S. Pablo es común y apostólico» (*Paul and his Predecessors*, 9).

en algunos matices de sus tesis. Para su fácil localización en el cuerpo del trabajo se puede acudir al índice de autores modernos que figura al final del mismo.

Origen = antecedente en cuanto a la “forma literaria”.

- un dicho o fórmula de las religiones místicas del helenismo (Norden, Reitzenstein, Geffcken, Theiler, Bultmann, Lietzmann, Bornkamm, Wendland, Dornseiff, Nygren, Harnisch),
- un dicho satírico contenido en Las nubes de Aristófanes (Moffat).

Origen en sentido genérico de “fuente de donde procede”.

- en tipos orientales —proverbios numéricos— y cánones sapienciales (Dornseiff),
- antecedentes bíblicos (Dobschütz, Mundle, Spicq, Rigaux),
- en las formaciones y uniones de conceptos de los LXX (Schütz, Wischmeyer, Berger),
- judaísmo (Conzelmann),
- ¿un fragmento de la praxis religiosa judía de la diáspora? (Ropes),
- Jesús (Resch, Hunter, Rigaux),
- no es posible averiguarlo (Weiss, Clemen, Delling).

Origen en el sentido de “creador de la tríada”.

- Jesús (cf. Resch, Hunter),
- la primitiva comunidad cristiana (Ropes, Harnack, Dibelius, Brieger, Dahl, Warnach, Schweizer, Caird, Lohse, Fascher, Collins, Holz, Allo, Walter, Rigaux, Lührmann, Grossouw, Marshall),
- Pablo (Corssen, Bachmann, Schweitzer, Spicq, Dewailly, Best, Wischmeyer, cf. Moffat, Rigaux, Rossano, Vanhoye).

Origen según el puesto en la vida.

- catequesis del cristianismo primitivo (Sickenberger),
- influjo retórico-litúrgico (Kümmel, cf. Berger),
- mística de los números y reglas psicológicas que rigen la elaboración retórica de una fórmula (Spicq, cf. Rossano),
- enseñanza y vida del Señor, discurso del monte... (Spicq),
- ordenación didáctica (Michel),
- si Pablo la elaboró, lo hizo en el período de la predicación oral (Rigaux, Dewailly).

Las hipótesis de R. Reitzenstein y sus partidarios, incluidas en el grupo «Origen: antecedente en cuanto a la “forma literaria”», por las críticas de sólida fundamentación a que han sido sometidas (1.3.2.), quedan descartadas, pues no dan cuenta del origen formal de la tríada. Igualmente queda excluida la propuesta de J. Moffat, pues este autor no explica cómo el texto de Aristófanes pudo haber sido conocido por Pablo.

Para poder hacer una valoración de los otros grupos de hipótesis se requiere, en primer lugar, buscar los posibles antecedentes de la tríada en la literatura anterior y contemporánea a Pablo; en esta búsqueda, que será el objetivo de la segunda parte de este trabajo, me limitaré a las fuentes escritas que el apóstol pudo conocer, tanto griegas como del judaísmo, llegadas a nosotros. Incluiré también obras posteriores a Pablo en el tiempo, que podrían contener tradiciones anteriores a él.

2. ¿HAY ALGÚN ANTECEDENTE DE LA TRÍADA?

2.1. Cuadros sinópticos de vocabulario.

N. Testamento	LXX	TM	Qumrán	Rabinismo
	ἀξιόπιστος	אֱמוּנָה	אמונה	אֱמוּנָה
ἀπιστέω	ἀπιστέω	אֵין	אין	אין
ἀπιστία	ἀπιστία	אֵין		אֵין
ἄπιστος	ἄπιστος	אֵין		אֵין
	ἐμπιστεύω	בטח	בטח	בטח
	καταπιστεύω	הכה		
ὀλιγοπιστία		הסה		
ὀλιγόπιστος		לח		
	πεπιστευμένος	קה		
	πεπιστωμένως			
πιστεύω	πιστεύω			
πίστις	πίστις			
πιστόομαι				
	πιστοποιέω			
πιστός	πιστός			
	πιστόω			
	πιστώς			
	πίστωσις			

N. Testamento	LXX	TM	Qumrán	Rabinismo
ἀγαπάω	ἀγαπάω	אהב	אהב	אהב
ἀγάπη	ἀγάπη	אַהֲבָה	אהבה	אַהֲבָה
	ἀγάπησις	חבב		
ἀγαπητός	ἀγαπητός	חפץ	חפץ	חפץ
		חפץ		חפץ
		ידיד		
		רחום		
		רחם	רחם	רחם
				רחמא
				רחמו
		רחמים		רחמים
				רחמנות
		רצה		

N. Testamento	LXX	TM	Qumrán	Rabinismo
	ἀνέλπιστος	חטב	חטב	
	ανελπίστως	חטב		
ἀπελπίζω	ἀπελπίζω	החטב		
ἐλπίζω	ἐλπίζω	יחטב		
ἐλπίς	ἐλπίς	תחטב		
	ἐπελπίζω	הכח		הכח
προελπίζω		הסח		הסח
	εὐελπίς	לחי		
		לכח		
		טבח		
		טבח		
		חטבח		
		הסחה	מחסה	
		מקוה		מקוה
		נבט		
		צפה		צפה
		קוה		
		שבח		
			תוחלה	
		תוחלת	תוחלת	
		תקוה	תקוה	תקוה

2.2. Explicación de los cuadros sinópticos

Los cuadros sinópticos presentados han sido compuestos con estos criterios:

1. En cada columna los términos están ordenados alfabéticamente.
2. Hay correspondencia horizontal por una parte entre las columnas 1 y 2 (griego) y por otra entre las columnas 3, 4 y 5 (hebreo), pero no entre ambos bloques.
3. El vocabulario emparentado con las raíces de πίστις, ἀγάπη, ἐλπὶς (y sus correspondientes hebreas) se ofrece en los cuadros primero, segundo y tercero, respectivamente.
4. En la columna de la izquierda se encuentra el vocabulario que aparece en el NT ⁹⁴.
5. A su derecha las palabras pertenecientes a dichas raíces que se encuentran en los LXX ⁹⁵.
6. En la columna central, separadas por una línea doble (que indica que no guardan correspondencia directa con las que están a su altura en las columnas de LXX y NT), figuran los términos hebreos (ya sean raíces verbales -sin vocalizar-, ya sean sustantivos o adjetivos) del texto masorético que los LXX han traducido por πίστις, ἀγάπη, ἐλπὶς y derivados ⁹⁶.
7. A su derecha los términos del hebreo de Qumrán correspondientes a los del hebreo bíblico ⁹⁷.
8. Finalmente los términos presentes en la literatura rabínica ⁹⁸.

Partiendo de este léxico he buscado en la literatura que se especifica en el apartado 2.3.:

1. Todas las uniones de los términos πίστις, ἀγάπη, ἐλπὶς (o de sus correspondientes en hebreo y arameo) o de dos de ellos.
2. Todas las asociaciones de πιστεύω, ἀγαπάω, ἐπιλέγω (o de sus correspondientes en hebreo y arameo) o de dos de ellos.
3. Las uniones de un vocablo de una de las raíces πίστις, ἀγάπη, ἐλπὶς (o de sus correspondientes en hebreo y arameo) en cualquiera de las combinaciones posibles con otro u otros miembros pertenecientes a las otras dos.

⁹⁴ Cf. X. JACQUES, *Index des mots apparentés dans le Nouveau Testament*, Roma 1969.

⁹⁵ Cf. X. JACQUES, *List of septuagint words sharing common elements*, Roma 1972.

⁹⁶ Tal como aparecen en E. HATCH M.A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint*, 3 vol. Michigan 1987, s.v. y en las voces correspondientes de G. KITTEL G. FRIEDRICH, *TWNT*, 10 vol. Stuttgart 1933-1979.

⁹⁷ Sigo a K. G. KUHN, *Rückläufiges hebräisches Wörterbuch*, Göttingen 1958.

⁹⁸ Me baso en M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1950.

2.3. Resultados de la búsqueda.

Anteriormente C. SPICQ había investigado el léxico del amor en la literatura griega clásica (στέργω, ἐράω, φιλέω, ἀγαπάω) y los términos que significan amor en el AT y en el judaísmo⁹⁹. Al constatar las pocas asociaciones del amor con la fe y la esperanza, su conclusión fue: «El origen, la creación propiamente cristiana de las tres virtudes, no ofrece duda»¹⁰⁰.

He pretendido realizar una investigación suficiente, aunque no sea exhaustiva, en el amplio grupo de escritos del judaísmo tanto palestinense y rabínico como helenístico. Y por ello he buscado posibles antecedentes de la tríada paulina en la literatura judía anterior y contemporánea a Pablo. Y también en obras judías consideradas posteriores a él, pero que (teniendo en cuenta la incerteza de la datación) puede ser que “vehiculen” tradiciones anteriores a Pablo, que éste, de algún modo, pudo conocer¹⁰¹.

Puesto que metodológicamente es necesario distinguir entre concepto y vocablo, he tenido en cuenta otros términos¹⁰² que pudieran tener un signifi-

99 C. SPICQ, *Agapè. Prolegomènes à une étude de théologie néo-testamentaire*, Louvain 1955. En los índices (pp. 215. 220-221) de esta obra presenta las pp. de la misma donde aparecen textos en que ἀγάπη es asociado a ἐλπίς o πίστις.

O. WISCHMEYER, *Der höchste Weg. Das 13. Kapitel des 1 Korintherbriefes*, Gütersloh 1981, señala que no es necesario tener en cuenta estos textos de la literatura griega clásica, pues «quedan muy lejos para Pablo» (150, n. 486).

100 C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament*, II, 371.

Por su parte, F. van MÈNSEL, *Ελπίς. Espoir. Espérance. Etudes sémantiques et théologiques du vocabulaire de l'espérance dans l'Hellenisme et le Jüdaïsme avant le Nouveau Testament*, Frankfurt am Main 1983, ha realizado un estudio prácticamente exhaustivo sobre el concepto y el término ἐλπίς en los textos y testimonios de los diferentes medios de los que Pablo podía depender: los escritos de los autores griegos, su filosofía; los escritos del AT; de la diáspora judeo-helenística y del judaísmo precedente a la era cristiana. Tampoco este autor ha propuesto ningún texto como antecedente de la tríada paulina. Ni en las pp. de conclusión de los capítulos (158-161, 205-208, 318-322, 429-432) ni en las conclusiones finales señala que haya hallado asociados dos miembros de la tríada.

101 He rastreado también en las obras de FILON DE ALEJANDRIA y de FLAVIO JOSEFO. No expongo los resultados por no haber hallado nada digno de nota, que pudiera significar una aportación nueva a este estudio.

Para FLAVIO JOSEFO me he servido de K.H. RENGSTORF, *A Complete Concordance to Flavius Josephus*, 5 vol. Leiden 1968-1983 y de H. THACKERAY, *A Lexikon to Josephus*, Paris 1930-55.

Y para FILON DE ALEJANDRIA de L. COHN S. REITER, *Philonis Alexandrini. Opera quae supersunt*, Berolini 1896-1915; de I. LEISEGANG, *Indices ad Philonis Alexandrini opera*, Berolini 1926-30 y de G. MAYER, *Index Philoneus*, Berlin 1974.

102 En el caso de los textos en griego he buscado también si aparecían asociados a πίστις o ἀγάπη los términos ἀποκαταβολή, ἐκδέχομαι, ἀπεκδέχομαι, προσδέχομαι o προσδοκάω pues éstos guardan una cierta relación de significado con ἐλπίς; del mismo modo, si en lugar de ἀγάπη se encontraban φιλέω, φίλος φίλια asociados a πίστις o ἐλπίς.

cado similar al de alguno de los miembros de la tríada. Al mismo tiempo he analizado cada una de las palabras que son objeto de la búsqueda en el contexto en que se encuentra. Por ello, he realizado ésta de manera independiente en los textos hebreo y griego del AT.

2.3.1. En los escritos de Qumrán ¹⁰³

Después de una revisión de todos los textos no bíblicos escritos en hebreo (de los que contamos con concordancias) sólo he hallado uno (1QS X,25-26) en el que están presentes en el mismo contexto los términos אַמְנִיִּם y אַהֲבַת. Se trata de un texto litúrgico, de una oración contenida en el Salmo Final (IX,24-XI,22) de la Regla de la Comunidad.

El texto dice así:

«²⁵... Para mantener la fidelidad (אַמְנִיִּם) y el derecho sólido según la justicia de Dios ²⁶...[para enseñar] amor (אַהֲבַת) benigno hacia los humildes y mano dura hacia los cobardes» ¹⁰⁴.

2.3.2. En los apócrifos del Antiguo Testamento ¹⁰⁵

Estos escritos siguen en el tiempo (o son contemporáneos) a los de Qumrán. A-M. DENIS incluye en su concordancia los apócrifos, los extractos de los historiadores, de los dramaturgos y de un filósofo judío contemporáneos y constata que, respecto a los textos no bíblicos de Qumrán «se trata de la misma literatura, del mismo ambiente judío y de la misma época, que es la de la preparación, desarrollo y redacción del NT. Anunciada en el s. III a.C., esta literatura se cierra hacia el 150 d.C., cuando el judaísmo, que ha venido a ser rabínico, termina su transformación radical ocasionada por la destrucción del templo de Jerusalén, en el 70 d.C. y consumada con la segunda guerra judía en los años 132-135» ¹⁰⁶.

103 Me he servido de la siguiente bibliografía:

K.G.KUHN, *Konkordanz zu den Qumrantexten*, Göttingen 1960. Id., «Nachträge zur "Konkordanz zu den Qumrantexten"», RQ 4(1963-64)163-234. (4QpNah, 4QpPs 37, 4Q Flor, 4Q ir abb, 4QDib Ham, 4QOrd). Id., *Rückläufiges hebräisches Wörterbuch*, Göttingen 1958. LIGNÉE H. «Concordance de "1Q Genesis Apocryphon"», RQ 1(1958-9)163-186. Id., «Concordance de la Règle de la Guerre», RQ 1(1958-59)7-49.

104 Traduzco teniendo en cuenta la vocalización y versión propuestas por E. LOHSE, *Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch*, München 1964, 39.

105 Me sirvo de DENIS A.M. *Concordance grecque des Pseudépigraphes d'Ancien Testament*, Louvain-la-Neuve 1987.

106 A-M. DENIS, *Concordance*, VII.

Sólo en el *Salmo de Salomón* 6,6 (ψυχῆς ἐλπισούσης ... ἀγαπῶσιν) aparecen los verbos ἀγαπάω, ἐλπίζω con el mismo sujeto: la persona que espera en paralelo a los que aman a Dios ¹⁰⁷.

2.3.3. En la literatura rabínica.

STRACK y BILLERBECK, tras su detallada investigación de la literatura talmúdica y midráshica, no proponen ningún texto que pueda ser considerado antecedente de la tríada paulina; al contrario, señalan, como ya se ha hecho notar, que «para los rabinos la mayor entre todas las virtudes es o bien la piedad o bien la humildad» ¹⁰⁸. Tampoco proponen posibles antecedentes otros estudios más recientes, como los recogidos por J. T. FORESTELL, en los que se presentan tradiciones targúmicas que pudieran explicar las dificultades de comprensión de algunos textos del NT ¹⁰⁹.

Llama la atención, por el contrario, que en diversos textos del Talmud, del Midrash y del Targum se han tomado prestados (transliterándolos) πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς con el significado que tienen en la literatura griega profana, según S. KRAUSS. Este autor presenta los usos de פִּיטוּם, אַהֲבָה, אֵלֶּפֶס en varias obras rabínicas ¹¹⁰. En ninguno de estos casos aparecen asociadas ¹¹¹.

2.3.4. En los LXX ¹¹².

Divido este bloque en dos partes:

¹⁰⁷ En el Salmo de Salomón 18,2 la esperanza (ἐλπίς) se aplica al que suplica y el amor (ἀγάπη) a Dios. En los *Oracula Sibyllina* 5,225 se encuentra asociada πίστις a ἡλπισαν.

¹⁰⁸ STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1954, 454. Cf. BONSIRVEN J. *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Roma 1955. Revisando los índices de esta obra (en sus artículos amor, esperanza, fe) y los textos a los que envían no encuentro en ellos la asociación de miembros de la tríada.

¹⁰⁹ J. T. FORESTELL, *Targumic Traditions and The New Testament. An Annotated Bibliography with a New Testament Index*, SBL Michigan 1979.

¹¹⁰ S. KRAUSS, *Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, 2 vol, Hildesheim 1964, vol I: 210-213; vol II: 182.229.449-450.

¹¹¹ En este campo se podría proseguir la investigación, ya que tenemos a disposición varias concordancias: B. GROSSFELD, *Concordance of the First Targum to the Book of Esther*, California 1984. P. JIZCHAK, *Concordantia Talmudica*, Lyck 1868. C.J. KASOWSKI, *Concordantiae totius Mischnae...* 2 vol. Francoforti ad Moenum 1927. M. KOSOVSKY, *Concordance to the Talmud Yerushalmi (Palestinian Talmud)*, Jerusalem 1979. I. KOSOVSKI, *Concordantiae ad Targum Onkelos*, 2 vol, Jerusalem (s.d.). J.B. van ZIJL, *A Concordance to the Targum of Isaiah* Montana 1979.

¹¹² Los instrumentos de trabajo han sido: E. HATCH, M.A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint*, 3 vol. Michigan 1987. A. RAHLFS, *Septuaginta*, Stuttgart 1979.

1. Textos que los LXX han traducido del texto hebreo bíblico ¹¹³.

a. ἀγαπάω + ἐλπίζω: Sal 5,12; 17,2-3; 30,24-25; 118,113-114; cf. Sal 118, 42,47; 144,15.20.

b. πιστεύω + ἐλπίζω: Sal 77,22.

2. Textos conservados en griego o cuyo original es griego.

a. ἀγαπάω + πιστεύω: Si 1,10-14; cf. Sb 1,1-2.

b. πιστεύω + ἐλπίζω: Si 2,8-9 (ἀγαπάω en v. 15); 1M 2,59.61.

c. ἀγαπάω + ἐλπίς: Si 34,14.16

En este apartado merece especial atención Sb 3,4 (ἡ ἐλπίς αὐτῶν), 3,9 (οἱ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ), 3,11 (ἡ ἐλπίς αὐτῶν), 3,14 (τῆς πίστεως χάρις), pues en este capítulo πίστις y ἐλπίς son centrales.

También 4M 17,2 (τῆς πίστεως) y 17,4 (τὴν ἐλπίδα τῆς ὑπομονῆς). En un contexto próximo son asociados estos tres sustantivos.

He citado sólo los textos en que estos verbos (o sustantivos) son aplicados al mismo sujeto ¹¹⁴.

Destaca claramente la mayor frecuencia de las asociaciones de dos miembros de la tríada (en su forma verbal) en los LXX, particularmente en los libros escritos en lengua griega, con respecto a la literatura analizada previamente.

La situación vital en que tales asociaciones de conceptos se produjeron, teniendo en cuenta su presencia mayor en el libro de los Salmos, sería la oración litúrgica ¹¹⁵. En un segundo momento el "Sitz im Leben" sería la reflexión de los sabios, en concreto en ambiente alejandrino, atendiendo a su presencia en Sb y Si.

2.4. Conclusión.

A la pregunta planteada al inicio de esta segunda parte respondo que, hasta el momento, no se ha hallado ningún antecedente directo de la tríada

¹¹³ Después de rastrear por el texto hebreo y arameo bíblicos del AT no encuentro textos nuevos que puedan ser traídos a colación por añadir algo nuevo con respecto a los recogidos en los LXX. La búsqueda en el texto hebreo y arameo bíblicos la he llevado a cabo sobre: K. ELLINGER W. RUDOLPH, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart ²1984. A. EVEN-SHOSHAN, *A New Concordance of the Old Testament*, Jerusalem ²1989. S. MANDELKERN, *Concordantiae hebraicae atque chaldaicae*, Tel Aviv 1986.

¹¹⁴ Textos en que miembros de la tríada (generalmente en su forma verbal) aparecen en los LXX, pero con diverso sujeto o referidos a personas distintas: Sal 51,5.9; 59,7.10; 83,12-13; 93,19.22; Sb 14,5.6; cf. Sal 32,4.5; 33,9.13; Si 15,13.15...

¹¹⁵ Curiosamente textos litúrgicos son también el único que hemos citado de Qumrán y el recogido de un Salmo de Salomón entre los apócrifos del AT.

en la documentación llegada hasta nosotros, ni en la anterior o contemporánea a Pablo ni en la posterior que pudiera transmitir tradiciones previas a él. Tampoco en los LXX se encuentran asociados los tres miembros, aunque en ocasiones aparecen relacionados dos de ellos. Habida cuenta de que la mayoría de los expertos sostienen que Pablo conocía muy bien los LXX, es lógico pensar que sea ésta la fuente de inspiración del apóstol. Debemos, por todo ello, descartar hipotéticos influjos extrabíblicos, tanto helenísticos como judíos ¹¹⁶.

Respecto al NT, ya vimos en la primera parte que los criterios aplicados para determinar qué textos contenían la tríada y cuáles no variaban en los diferentes autores. Hay unanimidad en reconocerla en 1Ts 1,3; 5,8; 1Co 13,13 y, según la mayoría, en Col 1,4-5. Entre los usos no paulinos de la tríada el más claro de ellos, dentro del NT, es Hb 10,22-24: fe, esperanza, amor citadas en paralelismo en un texto amplio. En los otros textos aducidos, tanto paulinos (Ef 1,15-18; 4,2-5; Ga 5,5-6; Rm 5,1-5 ...) como no paulinos (Hb 6,10-12; 1P1,3-8; 1,21.22; Ap 2,19 ...) junto a la trilogía aparecen otros sustantivos situados en el mismo plano o ésta no se puede reconocer como tal.

Sin desconocer esta problemática, me propongo en la tercera parte tratar de iluminar el significado de la tríada y de responder a la pregunta sobre su origen a partir del análisis de los dos primeros textos paulinos en que ésta aparece: 1Ts 1,3; 5,8.

116 Me refiero, en concreto, a las hipótesis de los autores mencionados en el apartado 1.4. en los puntos «Origen = antecedente en cuanto a la "forma literaria"» y «Origen en sentido genérico de "fuente de donde procede"», excepto las expuestas por Schütz, Wischmeyer y Berger, a las que me adhiero.

3. LA TRÍADA FE, AMOR, ESPERANZA A LA LUZ DE 1Ts.

Para enmarcar este tema conviene primero ofrecer brevemente una visión de conjunto del fenómeno de las tríadas en los mundos helenístico y judío.

3.1. Introducción.

3.1.1. El número tres y las tríadas en el ambiente neotestamentario.

En el ámbito griego destaca la tríada de dioses: Zeus, Poseidón, Hades. En el romano: Júpiter, Juno, Minerva ¹¹⁷. Esto muestra que en la religiosidad y en el culto de la antigüedad el número tres tuvo importancia notable ¹¹⁸. Para ellos una acción realizada tres veces asume una eficacia definitiva.

La división tripartita del alma (“racional-irascible-concupiscible”) en la filosofía platónica constituye el punto de partida de todas las divisiones sucesivas ¹¹⁹. En el ámbito del panteísmo griego “voluntad de Dios-palabra-mundo” son tres elementos divinos ¹²⁰, que constituyen una tríada divina tal como se refleja en *Corpus Hermeticum I*, 8 ¹²¹.

En los textos copto-gnósticos del *Códice 13 de Nag Hammadi* se encuentra la división tricotómica “espíritu-alma-cuerpo/carne”. La gnosis aplica de muy buena gana divisiones en base al número tres: en la mitología y en la antropología, en la soteriología y, en general, en todo su sistema. Por ello distingue el Adán espiritual, el psíquico y el terreno. O tres bautismos: el espiritual, el de fuego y el de agua. Incluso tres resurrecciones: la carnal, la psíquica y la espiritual ¹²². En conclusión, la gnosis muestra clara predilección

117 Se ha de notar que para romanos y griegos se trataba de tres dioses distintos, mientras que en las fórmulas trinitarias del NT se trata de un solo Dios. Por ello es muy importante distinguir la forma del contenido que con ella se expresa.

Así lo advierte acertadamente H-D. WENDLAND, *An die Korinther*, 234: «Pablo y el cristianismo primitivo creen, no en tres dioses, sino en la revelación propia del único Dios, el creador y salvador, a través de Cristo y en el Espíritu. Por ello en modo alguno se puede comparar la estructura de la fórmula trinitaria en el NT con las tríadas de dioses. Por el contrario, atendiendo a la forma, hay una cierta cercanía con la fórmula del filósofo judío Filón “Dios, sabiduría, palabra”. Pero bajo ésta se encuentran su gnosis y mística helenísticas».

Por lo demás, en el judaísmo no existe una fórmula cáltica triádica correspondiente a la trinitaria cristiana.

118 De todas formas, junto a las agrupación de tres dioses, se conoce en la religiones griega y romana la agrupación de doce dioses. Cf. H. M. KLEINKNECHT, TWNT III, 67.

119 A. DIHLE, TWNT IX, 610.

120 H. M. KLEINKNECHT, TWNT IV, 86.

121 G. SCHRENK, TWNT I, 633.

122 K-W. TRÖGER, TWNT IX, 659.

por el establecimiento de series, especialmente tríadas ¹²³, pero también tétradas, péntadas... ¹²⁴.

La lectura del Pentateuco en un ciclo de tres años muestra la significación del tres para el judaísmo palestino ¹²⁵.

Aunque en el texto hebreo del AT y en los LXX la importancia del tres como número se limita a una parte de los textos en que aparece, con frecuencia su uso tiene motivaciones formales ¹²⁶. En todo caso, la predilección por la formación de tríadas se encuentra muy extendida en el judaísmo ¹²⁷, especialmente en la literatura apócrifa.

En definitiva, muchas tríadas, tanto en el mundo judío como en el helenuismo, se han formado por la tendencia del hombre a sistematizar ¹²⁸.

3.1.2. *El fenómeno de las tríadas en el NT.*

El NT no se muestra ajeno a esta tendencia, al contrario, en su seno encontramos numerosos ejemplos de trilogías.

El mismo Jesús, según el testimonio de los sinópticos, empleó la trilogía: hijo del hombre, padre, ángeles santos. Es interesante observar cómo Lc transforma el texto de Mc "cuando venga (el hijo del hombre) en la gloria de su padre con los ángeles santos" (Mc 8,38; cf. Mt 16,27) para que los tres elementos tengan la misma función sintáctica; literalmente: "cuando venga en la gloria suya (=del hijo del hombre) y del padre y de los santos ángeles" (Lc 9,26).

Recordemos también el número tres ¹²⁹ en los enunciados sobre la resurrección de Jesús o en algunas parábolas y relatos. O la especial función del grupo de los tres: Pedro, Santiago y Juan.

En la fórmula bautismal de Mt 28,19 se presentan, por vez primera, padre-hijo-espíritu (cf. Did 7,1.3).

¹²³ La serie θεός, ποιητής, πατήρ, p. ej., será usada con frecuencia. Cf. G. SCHRENK, TWNT V, 955.

¹²⁴ Cf. A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Salamanca-Roma 1988, 57. A lo largo de esta obra monumental se encuentran numerosos ejemplos de tríadas, transmitidas en los siglos II y III d.C., entre los gnósticos, entre los eclesiásticos alejandrinos y en Ireneo. Cf. v. gr. 57-75, 644, 1053.

¹²⁵ Cf. E. LOHSE, TWNT VII, 17.

¹²⁶ G. DELLING, TWNT VIII, 217.

¹²⁷ Y, además, esta predilección es independiente de la idea de las tríadas divinas del mundo pagano antiguo. Cf. E. STAUFFER, TWNT III, 109.

¹²⁸ Cf. G. DELLING, TWNT VIII, 215, n. 1.

¹²⁹ El término τρεῖς aparece 67 veces en el NT.

En los escritos joánicos encontramos formaciones ternarias del tipo: “yo estoy con el padre, vosotros conmigo y yo con vosotros” (Jn 14,20; cf. 17,21.23.26; 1Jn 2,24) ¹³⁰.

En el Ap se desarrolla la interpretación del nombre de Dios de Ex 3,14 (“el que soy”), ampliándola en la fórmula de tres miembros “el que es, que era y que ha de venir” (Ap 1,8) ¹³¹.

En 1P encontramos un recurso frecuente a las formaciones triádicas, p. ej. de tres adjetivos en 1,4 (“incorruptible, incontaminada e inmarcesible”) en 2,6b (“angular, elegida, preciosa”) ¹³². De tres sustantivos en 1,7b (“alabanza, gloria y honor”), en 3,22 (“ángeles, potestades y poderes”). De tres sustantivos modificados por sus respectivos complementos en 2,7-8a ¹³³; 3,3 y 1,2 (“Padre, Espíritu, Jesús Cristo”) ¹³⁴. De tres participios en 2,23 (“insultado, padeciendo, entregándose”). Finalmente una secuencia de tres contraposiciones en 5,2-3. La abundante utilización de tal recurso llama la atención en un documento de relativamente corta extensión.

En las cartas pastorales la ὑπομονή es nombrada junto a πίστις y ἀγάπη (1Tm 6,11; 2Tm 3,10; cf. Ap 2,19) sirviendo esta trilogía para describir el ideal cristiano en Tt 2,2 ¹³⁵.

3.1.3. La preferencia de Pablo por las trilogías.

Los autores coinciden en señalar la predilección de Pablo por las trilogías ¹³⁶. Señalo solamente sus tres tríadas más conocidas: Señor-Dios-Espíritu; fe-amor-esperanza y espíritu-alma-cuerpo (1Ts 5,23), por no alargar en las citas de otros ejemplos, de los que puede valer como muestra la siguiente lista: 1Co 11,3.12; 12,4-6; Rm 5,4; 8,30; 11,33.

130 Cf. A. OEPKE, TWNT II, 534-539. Ejemplos de fórmulas triádicas en los evangelios, en el Ap, etc. son recogidos en E. NORDEN, *Agnostos*, 350-352.

131 Según E. STAUFFER, TWNT II, 342, n. 21, el autor del Ap procede adaptándose al esquema temporal iranio de tres tiempos: amplía el presente atemporal de la definición original de Ex 3, 14 con otros dos miembros y logra así la tripartición típica de la cronología irania.

132 Obsérvese que en el texto de Is 28,16 que se cita aparece un cuarto adjetivo.

133 Compuesto a partir de Sal 118,22 e Is 8,14.

134 “Conforme a la previsión de Dios Padre, en la santificación del Espíritu, para obediencia y aspersión de la sangre de Jesús Cristo” (1P 1,2). Nótese que es el esquema teológico subyacente, no una mera motivación formal, el que determina la presencia de la tríada. Este texto muestra que la formulación trinitaria se encuentra en un estadio muy avanzado.

135 F. HAUCK, TWNT IV, 591.

136 E. SCHWEIZER, TWNT VI, 432; G. DELLING, TWNT VIII, 222.

Cf. también el comentario a Ef 1,19 (“conforme a la energía del poder de su fuerza”) en W. GRUNDMANN, TWNT III, 405. Porque es muy extraño encontrar en el mundo antiguo la unión de tres conceptos que indiquen la fuerza.

En 2Co 13,13 ("la gracia del Señor Jesús Cristo y el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo") se encuentra la fórmula trinitaria más neta de Pablo¹³⁷. Con el orden Espíritu-Señor-Dios en 1Co 12,4-6¹³⁸.

De todas formas, Pablo no se plantea la pregunta metafísica acerca de la relación mutua entre los Tres¹³⁹.

Igualmente destaca el carácter antiespeculativo de la tríada fe-amor-esperanza (1Ts 1,3; 5,8), que se presenta en 1Co 13,13 con el orden que se impondría posteriormente: fe-esperanza-amor¹⁴⁰. Particularmente notable es que en la tradición filosófica y vulgar de la antigüedad hay cánones con 2, 4 ó 7 virtudes, pero ninguno con 3.

Lo importante en este punto es notar que estas "fórmulas" no tienen finalidad en sí mismas, sino que sirven para expresar pensamientos humanos¹⁴¹. Las fórmulas trinitarias de Pablo o del cristianismo primitivo no han nacido por la necesidad formal de un ritmo solemne o completo, ni se explican sólo por motivos estéticos¹⁴²; pero sin duda ha influido en su nacimiento el haber sido elaboradas en contextos de celebraciones litúrgicas.

Ahora bien, ¿en qué contexto vital nació la tríada fe-amor-esperanza?. Para intentar responderlo, emprendo el análisis de los textos de 1Ts en que aparece.

3.2. La tríada fe-amor-esperanza en 1Ts.

3.2.1. Sobre la fe, el amor, la esperanza en 1Ts¹⁴³.

¹³⁷ Se trata de una expresión propiamente litúrgica, como indican G. SCHRENK, TWNT V, 1013 y H-D. WENDLAND, *An die Korinther*, 234.

Para F. HAUCK, TWNT III, 807, sin embargo, el tercer miembro no es completamente paralelo a los otros dos, pues no se trata de una persona y de su don, como en los dos primeros miembros.

Asimismo E. SCHWEIZER, TWNT VI, 431 reconoce que es erróneo aplicar el significado "tercera persona de la trinidad" como el original de la palabra *πνεῦμα* para Pablo.

¹³⁸ Jesús-Dios/Padre-Espíritu en Hch 2,32-33; Cristo-Dios-Espíritu en 2Co 1,21s; Espíritu Santo-Dios-Señor Jesús Cristo en Jds 20s.

E. STAUFFER, TWNT III, 109 señala que tal vez el contacto con las numerosas tríadas del ambiente politeísta pudo provocar la formación de estas fórmulas. Pero que es más probable el influjo de prototipos judíos.

Como ya dije tales prototipos no existen o, al menos, no han sido por el momento hallados.

¹³⁹ E. SCHWEIZER, TWNT VI, 431. En sentido contrario se expresa E. STAUFFER, TWNT III, 109.

¹⁴⁰ Cf. O. MICHEL, TBNT I, 571.

¹⁴¹ E. von DOBSCHÜTZ, «Zwei-», 145.

¹⁴² Por otra parte no se encuentra documentada ninguna familia de dioses que incluya padre, hijo y espíritu en el mundo antiguo. Cf. E. SCHWEIZER, TWNT VI, 432, n. 678.

¹⁴³ Sobre la fe, el amor, la esperanza en las dos cartas a los tesalonicenses, cf. L.-M. DEWAILLY, *La jeune Église de Thessalonique*, 87-109.

Es evidente que en 1Ts πίστις (8x), ἐλπὶς (4x)¹⁴⁴ y ἀγάπη (5x) tienen una importancia especial¹⁴⁵, pues recorren todo el cuerpo de la carta y están presentes en textos-clave. Vamos a seguir su presencia por separado en ella para después analizar los textos en que aparecen vinculadas.

1. Sobre la fe en 1Ts.

Los tesalonicenses han recibido el anuncio del **evangelio** (1,5) con que Pablo, Silvano y Timoteo se dirigían a los paganos¹⁴⁶, han abandonado los ídolos para servir al Dios vivo y verdadero (1,9-10), han acogido la nueva fe y creen **“que Jesús murió y resucitó”** (4,14), que Dios resucitó a **su hijo Jesús de los muertos** (1,10), que **“Jesús Cristo murió por nosotros”** (5,10). Acogieron la palabra en medio de muchas tribulaciones, pero con la alegría del **Espíritu Santo**, imitando así a Pablo y al mismo **Señor** (1,6). Han descubierto que Dios, que les llama (1,12; 5,24) es **digno de fe** (5,24).

A partir de ellos resonó la **palabra del Señor**, de manera que **su fe en Dios** se ha extendido por todas partes (1,8) y se han convertido en tipo y ejemplo para todos **los que creen** en Macedonia y Acaya (1,7).

Pablo, Silvano y Timoteo, sometidos a prueba, fueron considerados por **Dios dignos de fe** para el **evangelio** (2,4), el **evangelio de Dios** (2,2.8.9), el evangelio de Cristo (3,2), el evangelio de Pablo (1,5); lo **anunciaron** (2,9) y se comportaron santa, justa e irrepudablemente ante los **creyentes** (2,10).

Estos han recibido la palabra del anuncio no como palabra de hombres, sino como lo que es en realidad, como **palabra de Dios** (2,13) que actúa y es eficaz **en los que creen** (2,13).

Pablo, que tuvo que dejar a los hermanos de Tesalónica por las persecuciones a que se vio sometido (2,15), no pudiendo aguantar más sin tener noticias sobre **su fe** (3,5), prefirió quedarse solo y enviar a Timoteo, hermano suyo y colaborador de Dios (3,2) para confirmarles y exhortarles en **su fe** (3,2).

144 Particularmente ἐλπὶς, sobre todo si se compara con las frecuencias en otras cartas paulinas de dimensiones semejantes Ga (1x), Flp (1x) o mayores que 1Ts: 1Co (3x), 2Co (3x). Frecuencia relativamente similar en Rm (13x). El término falta en Flm.

145 Entre los sustantivos preferidos de Pablo (R. MORGENTHALER, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich 1958, 184), sólo se les pueden comparar en importancia en 1Ts, atendiendo a su frecuencia, εὐαγγέλιον (6x) y πνεῦμα (5x). Estos datos estadísticos tienen su significación teológica.

Compárense las frecuencias menores de otros sustantivos especialmente usados por Pablo: δόξα (3x), δύναμις (1x), ἐιπήνη (3x), ἐκκλησία (2x), ἔργον (2x), σῶμα (1x), χάρις (2x). Cf. finalmente las frecuencias de otros sustantivos importantes en 1Ts: ἀγιασμός (3x), κόπος (3x), λόγος (9x), ὁργή (3x), παρουσία (4x), σωτηρία (2x), χαρά (4x).

146 Cf. K. BERGER, *Formgeschichte*, 71.

Al volver Timoteo con buenas noticias sobre **su fe** (3,6) Pablo se sintió animado, en medio de sus aprietos y dificultades, **por la fe de los tesalonicenses** (3,7), (re-)vivió al saber que ellos se mantenían firmes en el Señor (3,8), y, deseando completar **las deficiencias de su fe** (3,10), les rogaba que se comportasen según lo recibido de él y no como **los paganos, que no conocen a Dios** (4,5).

2. Sobre el amor en 1Ts.

Los **hermanos**¹⁴⁷ (1,4; 2,1.9.14.17; 3,7; 4,1.10-2x-13; 5,1.4.12.14.25.26. 27; cf. 4,10; 3,2; 4,6) de la **iglesia** de los tesalonicenses (1,1; cf. 2,14), **amados por Dios** (1,4), que es **Padre** (1,1.3; 3,11.13), es más, **enseñados por Dios a amarse unos a otros** (4,9) practican la **caridad fraterna** con todos los hermanos de Macedonia entera (4,10).

Tan **amados** llegaron a ser **de Pablo** (y de Silvano y Timoteo) (2,8) que éstos, pudiendo reclamar autoridad como apóstoles de Cristo, se hicieron por ellos pequeñuelos, como una madre (nodriza) que cría con ternura a sus hijos (2,7). Por este amor pasaron sudores y fatigas, trabajaron día y noche, quisieron entregarles sus propias vidas (2,8) y, como un **padre** a sus hijos, exhortaron a cada uno a vivir de modo digno de Dios (2,12). Por este amor sufrieron al quedar privados, aunque sólo en la persona, no en el corazón, de los tesalonicenses (2,17). Por este amor, deseaban ardientemente volver a verlos (2,17).

Y cuando Timoteo vuelve con buenas noticias sobre el amor en el seno de esta iglesia (3,6), Pablo exclama: “que el **Señor** [os haga] sobreabundar y crecer en el **amor de unos a otros y a todos** como también nosotros [lo sentimos] por vosotros” (3,12). Y les exhorta especialmente a que muestren mayor **amor** a quienes les presiden, por su trabajo (5,13). Y también a que saluden a todos los hermanos con el beso santo (5,26).

3. Sobre la esperanza en 1Ts.

Los tesalonicenses **aguardan**¹⁴⁸ al hijo de Dios, a Jesús, que les libra del castigo venidero (1,10). **Dios** mismo les llama a su reino y gloria (2,12). Su esperanza

147 El término ἀδελφός goza en 1Ts (19x) de una frecuencia comparativamente mayor a la que presenta en las otras cartas de Pablo: Rm (19x), 1Co (39x), 2Co (12), Ga (11x), Flp (9x) y sólo paragonable a la de Flm (4x). Ello es signo del estado de las relaciones fraternales íntimas de Pablo con los tesalonicenses y de los sentimientos con que Pablo escribió aquella carta, cargada de amor y afecto fraternos hacia aquella iglesia.

La carta misma refleja un contacto vivo con la comunidad que había sido interrumpido hacía poco tiempo (1Ts 1,5.9; 2,2.7-9.11; 2,17-20; 3,12).

148 El término es aquí ἀναμένω, que aparece en el NT sólo en 1Ts 1,10. Su significado

está centrada en la **parusía del Señor Jesús** (4,15; 5,23), en la “**venida de nuestro Señor Jesús con todos sus santos**” (3,13), que tendrá lugar el día del Señor (5,2).

Ellos mismos han venido a ser la esperanza, la alegría (2,19.20; 3,9; cf.1,6), la corona gloriosa, de Pablo ante “**nuestro Señor Jesús en su venida**” (2,19).

No deben entristecerse como los otros, los que **no tienen esperanza** (4,13), pues a los que han muerto, Dios, **por medio de Jesús**, los llevará con El (4,14). Así, los vivos junto con los difuntos, “estaremos siempre con el Señor” (4,17). “Porque Dios no nos ha destinado al castigo, sino a obtener la salvación **por medio de nuestro Señor Jesús Cristo**” (5,9)¹⁴⁹.

Pablo centra su paráclisis en esta carta en la **esperanza** (4,13-5,11; cf. 4,18; 5,11)¹⁵⁰.

El puesto central y la mayor extensión que Pablo concede a la paráclisis sobre la esperanza en 1Ts, ¿fueron motivados también por el informe de Timoteo?. No es fácil responder a esta pregunta. Pero yo me inclino a dar una respuesta afirmativa.

Es cierto que en 1,3 Pablo da gracias a Dios por “el tesón de vuestra esperanza en nuestro Señor Jesús Cristo”. Pero mientras que sobre su fe recuerda “no tenemos necesidad de hablar nada” (1,8)¹⁵¹; sobre su amor fraterno constata “no tenéis necesidad de que os escriba” (4,9); sobre su conocimiento pormenorizado de las circunstancias de la venida del Señor señala “no tenéis necesidad de que se os escriba” (5,2)¹⁵² e incluso afirma expresamente que Timoteo le ha traído buenas noticias sobre “**vuestra fe y vuestro amor**” (3,6); se advierte que había cierta tristeza (“para que no os entristezcáis...”), provocada por el **desconocimiento** de la suerte de los hermanos muertos, que Pablo interpreta como falta de esperanza (“...como esos otros que no tienen esperanza” 4,13).

primario de “**aguardar** algo o alguien” es cualificado por el contexto de un matiz religioso (concretado en el hijo de Dios) y totalizador (expresa la radicalidad del cambio de actitud operado en los tesalonicenses: del paganismo al cristianismo). Tal cercanía semántica con *ἐλπίζω* convierte este verbo en relevante para nuestro estudio.

149 Basándose en la fe de los tesalonicenses en la resurrección de Jesús (4,14) y en su conocimiento detallado sobre las circunstancias de la venida del día del Señor (5,1-2; cf. 4,15), Pablo les instruye acerca de algo que desconocen: la suerte de los que han muerto.

150 La paráclisis en 1Ts comprende desde 4,1 a 5,22. El verbo *παρακαλέω* (4,1.10.18; 5,11.14), especialmente frecuente en esta carta (8x) [cf. Rm (4x), 1Co (6x), 2Co (18x), Ga (0x), Flp (2x), Fm (2x)], nos permite dividir esta sección paraclética en cinco partes, pues en cada una de ellas está presente una vez el verbo:

a) 4,1-8; b) 4,9-10; c) 4,13-18; d) 5,1-11; e) 5,12-22.

151 Pero constata que hay deficiencias en la fe de los tesalonicenses; deficiencias que él quiere corregir o remediar (3,10).

152 Estas tres expresiones paralelas aparecen sólo en estos tres lugares en 1Ts.

3.2.2. Los textos de la tríada: 1Ts 1,3; 5,8¹⁵³.

1. 1Ts 1,3.

Los estudios retóricos sobre la carta han puesto de relieve que 1Ts 1,3 ocupa un lugar importantísimo por formar parte de su exordio¹⁵⁴. La función retórica de éste es introducir el **tema** o temas de tal modo que se gane la simpatía y se capte la atención de los oyentes, que son todos los hermanos según 5,27¹⁵⁵. La reconstrucción presentada en el apartado anterior (3.2.1.) sobre la imagen que de la fe, del amor y de la esperanza ofrece 1Ts confirma que éstas son un tema fundamental de la carta y que su presentación al inicio de ella revela las preocupaciones principales de Pablo¹⁵⁶. Y todo ello asegura que son el centro del v. 3 y, en buena parte, de la acción de gracias¹⁵⁷.

1Ts 1,3 comienza con un participio de presente (μνημονεύοντες) que depende del presente continuo (εὐχαριστοῦμεν) del v. 2. Es preciso traducir aquí junto a éste para comprenderlo correctamente:

"Damos gracias siempre a Dios por todos vosotros, al encomendar[os] incesantemente en nuestras oraciones, recordando la actividad de vuestra fe y el

153 Desde el punto de vista de la crítica textual, ambos textos son seguros y no presentan problemas.

154 Entre los especialistas hay acuerdo sobre este punto, aunque no lo haya a la hora de establecer la estructura literaria de la carta.

R. JEWETT, *The Thessalonian Correspondence. Pauline Rhetoric and Millenarian Piety*, Philadelphia 1986, 72-73, presenta así la estructura, desde el punto de vista retórico, de 1Ts:

- I. Exordium (1,1-5).
- II. Narratio (1,6-3,13).
- III. Probatio (4,1-5,22).
- IV. Peroratio (5,23-28).

B.C. JOHANSON, *To All the Brethren. A Text-Linguistic and Rhetorical Approach to I Thessalonians*, Stockholm 1987, por su parte:

- I. Inicio (apertura) de la carta (1,1).
- II. Cuerpo de la carta (1,2-5,24).
 - 1. 1,2-3,13: función predominantemente expresiva.
 - Captatio benevolentiae.
 - 2. 4,1-5,24: función predominantemente exhortativa.
- III. Final de la carta (5,25-28).

155 Se trataba, para los antiguos, de la **filofronesis** o **captatio benevolentiae**.

156 El autor de la carta es Pablo. Lo revela 1Ts 3,5 ("y yo, no pudiendo aguantar más, envié..."). También es el primer responsable de la misión y goza, por ello, de autoridad (5,27: "os conjuro...").

Al mismo tiempo, Silvano y Timoteo son co-autores. La primera persona de plural no es un mero recurso literario; por el contrario, refleja que el apostolado es misión compartida con otros.

157 Pablo da gracias en dos ocasiones en 1Ts: 1,2-5 y 2,13 (cf. 3,9; 5,18). Se trata de una excepción dentro de sus epístolas. Y no se puede reducir a simple recurso retórico, pues en la carta a los gálatas, motivado por las circunstancias que rodean su composición, suprime la acción de gracias.

esfuerzo de vuestro amor y el tesón de vuestra esperanza en nuestro Señor Jesús Cristo, ante nuestro Dios y Padre”.

En el v. 3 se encuentra la tríada en el centro de una compleja serie de genitivos.

El primero de ellos, ὑμῶν, en posición enfática (como muestra la comparación con 2,9: μνημονεύετε τὸν κόπον ἡμῶν καὶ τὸν μόχθον), es un genitivo subjetivo, referido a las tres parejas de genitivos siguientes. Son los tesalonicenses los sujetos de la fe, el amor y la esperanza.

En los tres pares siguientes de genitivos, el primero de cada pareja puede considerarse como un adjetivo calificativo del segundo.

Τοῦ ἔργου τῆς πίστεως¹⁵⁸: Notemos en primer lugar que no se trata de múltiples obras (ἔργα), sino de la obra. Al igual que la expresión ἡ κοινωνία τῆς πίστεώς σου (Flm 6) designa la comunión o solidaridad propia de la fe (=la fe solidaria) de Filemón, ἔργον designa aquí una cualidad eminente de la fe de esta iglesia, que será destacada un poco más adelante: su fe en Dios (ἡ πρὸς τὸν θεὸν) se ha extendido (ἔξελέλυθεν¹⁵⁹) por todas partes (1,8) precisamente porque es activa¹⁶⁰. Esto se comprende teniendo en cuenta el uso de ἐξέρχομαι en Pablo (y en otros autores del NT). Aun cuando su sujeto sea un sustantivo no animado (además de 1Ts 1,8 cf. Rm 10,18; 1Co 14,36), a tal sujeto se le atribuyen ciertas características reservadas a sujetos personales (como, p. ej., la capacidad de decidir, emprender y llevar a cabo una acción) en los demás usos del verbo en Pablo (1Co 5,10; 2Co 2,13; 6,17; 8,17; Flp 4,15).

Τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης: En ningún otro lugar del NT aparecen relacionados ambos sustantivos, excepto en 2Co 6,5 donde aparecen coordinados. Pablo muestra preferencia por el uso de κόπος (NT: 18x; Pablo: 11x) para referirse al apostolado, indicando principalmente el esfuerzo o las fatigas que comporta el ministerio¹⁶¹. Aplicado este término al amor de los tesa-

158 Que τοῦ ἔργου τῆς πίστεως no es expresión contraria al pensamiento de Pablo lo ha mostrado A. VANHOYE, *Esegesi*, 48.

159 El matiz del perfecto (los efectos de la acción permanecen en el presente) es reforzado por la “constructio praegnans” (M. ZERWICK, *Graecitas Biblica*, Romae 1966, § 99): con el verbo de movimiento ἐξέρχομαι se espera el complemento de lugar a dónde introducido por εἰς; sin embargo en 1Ts 1,8 se encuentra ἐν παντὶ τόπῳ. Se indica así el estado de reposo o quietud que sigue al movimiento expresado por el verbo: la fe de los tesalonicenses ha salido y está presente en todo lugar.

160 En Ga 5,6 (πίστις δι’ἀγάπης ἐνεργουμένη) afirmará Pablo que la fe lleva a cabo su obra por el amor.

161 1Co 3,8; 2Co 6,5; 10,15; 11,23.27; Ga 6,17; 1Ts 2,9; 3,5; 2 Ts 3,8; cf. 1Co 15,58;

lonicenses, lo califica ¹⁶² como **amor esforzado**: el amor de los tesalonicenses entre sí (4,9) se ha tomado la fatiga de hacerse (ποιεῖτε) incluso extensivo a todos los hermanos en Macedonia entera (4,10) ¹⁶³.

καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος: Pablo en sus cartas relaciona ὑπομονή y ἐλπίς en dos modos diversos: la ἐλπίς como fruto indirecto de la ὑπομονή (Rm 5,4); ésta como medio (o modo) para tener esperanza (Rm 15,4; cf. 8,25). La nota común es que la ὑπομονή está orientada o tiende a la ἐλπίς. En 1Ts 1,3 Pablo había dado un paso más al señalar aquélla como la característica de la esperanza de los tesalonicenses: la suya es una esperanza constante, perseverante, que aguanta en medio de los padecimientos (2,14) y tribulaciones (1,6; 3,3) en que se encuentra esta iglesia. Atendiendo a esta situación particular Pablo pone el acento en ἐλπίς al colocarla después de πίστις y ἀγάπη.

Τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ: se trata de un genitivo objetivo, que indica el objeto de la esperanza. Es cierto que “de nuestro Señor Jesús Cristo” puede referirse al último par de genitivos o a las tres parejas; y que ambas interpretaciones no son excluyentes ¹⁶⁴. Personalmente prefiero la primera porque, como hemos visto la fe de los tesalonicenses es en Dios (1,8) y su amor es, sobre todo, de unos a otros (4,9) y a todos los hermanos (4,10; cf. 3,12); mientras que su esperanza tiene como objeto específico “la venida de nuestro Señor Jesús” (cf. 2,19; 3,13; 4,15; 5,23) o la salvación (5,8) “por medio de nuestro Señor Jesús Cristo” (5,9).

Ἐμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν: Pablo reserva ἔμπροσθεν ¹⁶⁵ en 1Ts para un uso teológico: “ante nuestro Dios y Padre” (1,3; 3,13), “ante nuestro Dios” (3,9); o cristológico: “ante nuestro Señor Jesús” (2,19). En 1,3 esta “preposición impropia” introduce el único ¹⁶⁶ complemento circunstancial de la subordinada del participio (μνημονεύοντες) y sirve para especificar que este recuerdo tiene lugar ante Dios.

La representación gráfica de las relaciones sintácticas entre los sintagmas analizados es la siguiente:

162 Cf. τὸ τῆς ὑμετέρας ἀγάπης γνήσιον (2Co 8,8): lo genuino de vuestro amor = vuestro amor genuino; τὴν σὺν ἐνδειξὴν τῆς ἀγάπης ὑμῶν (2Co 8,24): la muestra de vuestro amor = vuestro amor mostrado. En estos casos el sustantivo del que depende ἀγάπη equivale a un adjetivo que lo califica. Aplíquese lo propio a τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης.

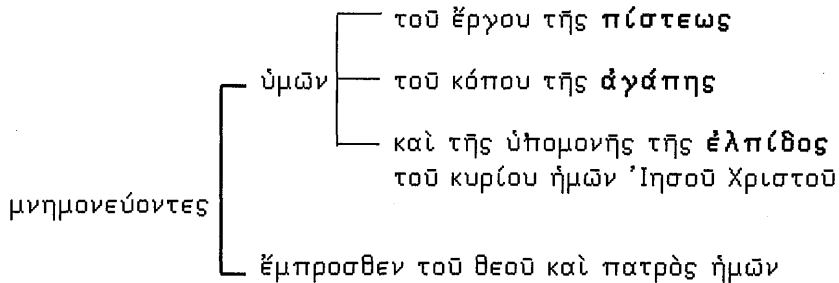
163 Podemos afirmar que, en este sentido, comparte el carácter misionero del apostolado.

164 W. MARXSEN, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, Zürich 1979, 35.

165 El uso de esta “preposición impropia” adquiere mayor relevancia teológica y cristológica si se tiene en cuenta que volverá a ser usada en el epistolario paulino sólo en 2Co 5,10 (ante el tribunal de Cristo); Ga 2,14 (delante de todos) y Flp 3,13 (lo que está delante).

166 Basándome en la expresión paralela de Rm 1,9 sostengo que el adverbio ἀδιαλείπτως modifica a μνεῖαν ποιούμενοι y no a μνημονεύοντες.

Εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ ...



La característica común de los vocablos (ἔργον, κόπος ὑπομονή) que califican a los miembros de la tríada es que expresan la vitalidad, la actividad de la Iglesia tesalonicense. No sólo la frase tan cuidadosamente elaborada del v. 3, también su contexto lleva la impronta de la dicción y vocabulario paulinos. Así lo corrobora la presencia de εὐχαριστέω, πάντοτε, πᾶς, μνεῖα, ἐκλογή, εὐαγγέλιον, δύναμις, πνεῦμα en los vv. 2.4-5¹⁶⁷.

Pablo, desde el presente (εὐχαριστοῦμεν, en 1,2), dando gracias a Dios siempre, recorre el pasado (μνημονεύοντες para después volver al presente (εὐχαριστοῦμεν, en 2,13). Y desde éste, lanza la mirada al futuro del día del Señor, que es inminente, pues viene (ἔρχεται: presente de acción continua) como ladrón en la noche (5,1). Situada en el marco de la paráclisis, no en el indicativo del recuerdo en la acción de gracias, sino en el subjuntivo (= cohortativo) de la exhortación, se encuentra por segunda vez la tríada, en 5,8 como armadura defensiva del cristiano.

2. 1Ts 5,8.

“En cambio, nosotros, como somos del día, seamos sobrios, revistiéndonos de la coraza de la fe y de la caridad y como casco la esperanza de salvación”.

Pablo parte del texto de Is 59,17 (LXX)¹⁶⁸, pero lo transforma del modo siguiente:

167 En los vv. 2 y 4: εὐχαριστέω: NT (38x), Pablo (24x); πάντοτε: NT (41x), Pablo (27x); ἐκλογή: NT (7x), Pablo (5x); εὐαγγέλιον: NT (76x), Pablo (60x). Por otra parte, μνεῖα es utilizado en el NT sólo por Pablo (7x) y πᾶς es uno de sus vocablos preferidos (462x) y ocupa el décimo lugar en la lista de frecuencia de las cartas paulinas. También δύναμις y πνεῦμα pertenecen a los términos preferidos por Pablo (R. MORGENTHALER, *Statistik*, 184).

168 En el AT era común, al hablar de la armadura, citar juntos casco (περικεφαλαία: LXX -11x-) y coraza (θώραξ: LXX -16x-) 1S 17,5,38; 2Cro 26,14; Is 59,17; Jr 26(46),4; Ez 38,4; generalmente acompañados de otras partes de la armadura.

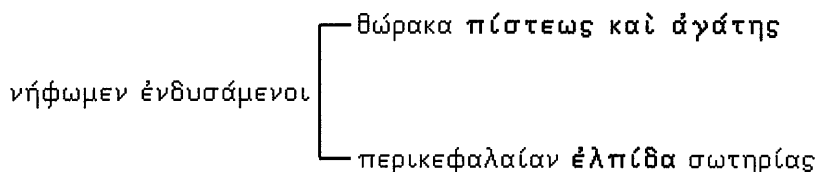
1. Sustituye δικαισσύνην ὡς θῶρακα ποῦ θῶρακα πίστεως καὶ ἀγάπης ¹⁶⁹ y περικεφαλαίαν σωτηρίου ποῦ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας, introduciendo así la tríada.

2. Cambia los indicativos (aoristo) περιέθετο y περιεβάλετο por subjuntivo de presente activo (νήφωμεν, palabra-gancho con el v. 6) más participio de aoristo medio (ἐνδυσάμενοι, que revela la marca del estilo de Pablo ¹⁷⁰), convirtiendo el texto profético en un texto paraclético adecuado al contexto en que lo inserta.

3. Suple el sujeto del texto de Is, que era κύριος (= πῶς), por ἡμεῖς δε ἡμέρας ὄντες así contrapone (δὲ) el nuevo sujeto a los otros (οἱ λοιποὶ), de los que venía hablando y, al incluirse a sí mismo (ἡμεῖς) a Silvano y a Timoteo, lo aplica no sólo a los destinatarios, sino también a los apóstoles.

El gráfico siguiente muestra la disposición de la tríada en 5,8:

ἡμεῖς δε ἡμέρας ὄντες



El anuncio que los apóstoles hacen de Jesús ha dividido la ecumene del imperio romano en dos bloques: los creyentes, por gracia (1,1; 5,28), son **hijos de la luz e hijos del día** (5,5); los otros (οἱ λοιποὶ: 5,6) son hijos de la noche e hijos de la tiniebla (no tienen esperanza 4,13; no conocen a Dios 4,5). Los cristianos, en el mundo, se encuentran inmersos en la lucha escatológica ¹⁷¹, en el combate final que precede al día del Señor. Cuentan con la

¹⁶⁹ La ausencia del artículo junto a πίστις y ἀγάπη se explica porque Pablo aquí se está refiriendo a la fe y caridad de los cristianos en general. Cuando se refiere a la fe o al amor de los tesalonicenses en particular (ej. 1,3: ὑμῶν) coloca el artículo. Lo mismo vale para ἐλπίς.

¹⁷⁰ La presencia de ἐνδυσάμενοι revela el estilo de Pablo, pues ninguno de los demás autores del NT [Mt (3x), Mc (3x), Lc (4x), Hch (1x), Ap (3x)] lo emplea en sentido metafórico (excepto Lc 24,49), mientras que Pablo (13x) sólo lo usa en este sentido y, en concreto, para referirse a las armas espirituales en Rm 13,12; Ef 6,11.14 y 1Ts 5,8. En estos últimos textos citados el verbo se presenta en forma media. Esta interpretación es favorecida en 1Ts 5,8 por el contexto: exhortación a mantenerse sobrios y a revestirse.

¹⁷¹ Para el enmarque de 5,1-11 en relación a las corrientes cínico-estoicas, místicas, veterotestamentarias, apocalípticas y qumránicas cf. M. LEGIDO, *Fraternidad en el mundo. Un estudio de eclesiología paulina*, Salamanca 1982, 395-398.

paz (1,1) de Dios padre y del Señor Jesús. Y, aun cuando los demás digan “paz y seguridad” (5,3), los creyentes son exhortados a defenderse en la batalla. Aquéllos han sido destinados a la **ira** (5,9), que ya llegó a los judíos (2,16), éstos a obtener la **salvación** por medio del Señor Jesús (5,9) que les salva de la ira venidera (1,10). El combate ya está decidido; la parusía es inminente. Pero militar es esencial para todos los cristianos. Pablo lo subraya al identificar metafóricamente las actitudes esenciales de la existencia cristiana como armas para el combate: la coraza, que es la fe y el amor (πίστεως καὶ ἀγάπης = genitivo epxegético ¹⁷²) y el casco, que es la esperanza (ἐλπίδα = aposición de περικεφαλαίαν) de salvación (σωτηρίας = genitivo objetivo ¹⁷³, que designa o señala el objeto de la esperanza) ¹⁷⁴.

El acento está puesto no en que la fe, el amor, la esperanza protegen a los cristianos, sino en que éstos se deben preparar para la lucha final revisitiéndose de esta armadura, como auténticos milites Christi. A ellos les corresponde militar como hijos del día, como quienes viven alumbrados continuamente por la luz.

172 M. ZERWICK, *Graecitas*, § 45.

173 W. BAUER, *Wörterbuch*, 510.

174 Sobre el posterior desarrollo del tema de la lucha escatológica y de las armas del combate en Pablo, cf. M. LEGIDO, *Fraternidad*, 397-404; id., *La Iglesia del Señor*, Salamanca 1978, 194-198, 625-631.

EPÍLOGO

Después de reconstruir la imagen que de la fe, el amor, la esperanza, consideradas individualmente, nos ofrece 1Ts; y de analizar 1,3 y 5,8 es el momento de tratar de responder a la pregunta por el origen de la tríada.

Para ello hemos de tener en cuenta dos grupos de consideraciones:

A. Fuera del corpus paulino se observa que:

1. Πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς, consideradas cada una de ellas aisladamente, forman parte del vocabulario anterior a 1Ts¹⁷⁵.

2. Ἀγάπη aparece en los evangelios sólo en Mt 24,12; Lc 11,42.

3. Tanto en los sinópticos como en Jn ἐλπίς falta y ἐλπίζω es raro: Mt (1x), Mc (0x), Lc (3x), Jn (1x); de modo que parece claro que esta trilogía no ha sido asociada en ninguna de las tradiciones transmitidas por los evangelios.

4. No se ha encontrado ningún texto (ni tradición) prepaulino donde aparezca la tríada (cf. 2.4.).

5. Los usos no paulinos (en el NT, en la literatura patristica ...) de esta trilogía son posteriores a 1Ts.

B. Por otra parte, en el corpus paulino:

6. Πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς forman parte de las palabras preferidas por Pablo comparándolo con los otros autores del Nuevo Testamento; πίστις: NT (243x), Pablo (142x); ἀγάπη: NT (116x), Pablo (75x); ἐλπίς: NT (53x), Pablo (36x); cf. también ἐλπίζω: NT (31x); Pablo (19x).

7. 1Ts 1,3 y 5,8 y sus contextos muestran claramente la impronta del estilo de Pablo.

8. En un mundo en que las trilogías eran frecuentes (cf. 3.1.), Pablo muestra predilección por ellas y en 1Ts encontramos buen número de ejemplos de ello¹⁷⁶.

A partir de las observaciones precedentes, concluyo que la tríada ha sido creada por Pablo y no por la comunidad cristiana anterior a él¹⁷⁷.

176 Tres participios con el mismo sujeto (yuxtapuestos en 1Ts 1,2-4; coordinados en 2,12); tres complementos circunstanciales (precedidos de tres negaciones en 2,3; tras una partícula adversativa en 1,5; en frase afirmativa en 4,16); tres contraposiciones (οὐκ, ἀλλά; οὐχ, ἀλλά; οὔτε γάρ, ἀλλά: 2,3-7); tres adverbios (2,10); espíritu, alma, cuerpo (5,23); tres sustantivos en nominativo (2,19).

177 Comparto, por tanto, las propuestas de Corssen, Bachmann, Schweitzer, etc, descartando las demás recogidas en el apartado 1.4. «Origen en el sentido de "creador de la tríada"».

La pregunta siguiente es: ¿en qué situación vital y en qué momento han sido asociadas πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς? ¿Era conocida ya esta tríada por los tesalonicenses cuando Pablo escribe 1Ts 1,3? ¿Formó parte de la paráclisis (ἡ παράκλησις ἡμῶν 2,3), del evangelio de Pablo (τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν 1,5) o pertenecía a lo que todavía desconocían (οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν 4,13)?

En 1Ts Pablo recuerda repetidas veces algo que ya les había dicho (2,12; 3,4; 4,1.2.6.11)¹⁷⁸. La tríada no figura en ninguna de estas ocasiones como contenido de la paráclisis con que Pablo se presentó ante ellos. Por tanto, 1Ts no ofrece pruebas explícitas de que Pablo hubiera asociado ya previamente πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς.

Sin embargo, puesto que πίστις y ἀγάπη aparecen estrechamente coordinadas por dos veces en la carta (en 3,6 son el contenido de la buena noticia que trae Timoteo; en 5,8 corresponden a una parte de la armadura) y no hay en 1Ts ninguna otra unión de dos miembros de la tríada, cabe pensar que esta tríada es anterior al primer escrito del NT. También Pablo, probablemente, ha sido su creador¹⁷⁹.

El apóstol da gracias a Dios por la fe de los tesalonicenses (1,3), pero no oculta que hay en ella deficiencias (3,10). De igual modo, recuerda su esperanza constante (1,3), pero es consciente de que el desconocer la suerte de los hermanos que han muerto puede provocar “falta de esperanza” (4,13). Es probable que, atendiendo a la situación de esperanza “amenazada” en esta iglesia, Pablo asociara ἐλπίς a la tríada πίστις-ἀγάπη, formando la

178 “Como sabéis... os exhortábamos (παρακαλοῦντες)” (2,12); “os dijimos previamente (προελέγομεν)” (3,4); “como aprendisteis de nosotros (παρελάβετε παρ’ ἡμῶν)” (4,1); “os dimos instrucciones (παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν)” (4,2); “como ya os dijimos y aseguramos (προείπαμεν ὑμῖν καὶ διεμαρτυράμεθα)” (4,6); “como os mandamos (κακῶς ὑμῖν παρηγγείλαμεν)” (4,11).

179 La tríada πίστις-ἀγάπη se encuentra sólo en las cartas de Pablo y en las llamadas deuteropaulinas: 2Ts 1,3; Flm 5; Ef 1,15; 1Tm 1,14; 2Tm 1,13; cf. 1Co 16,13.14; Ga 5,6; Ef 3,17. En otros textos paulinos aparecen ambos miembros, unidos o separados, formando parte de una serie más amplia: 2Co 8,7; Ga 5,22; 1Tm 2,15; 4,12; 6,11; 2Tm 2,22; 3,10; Tt 2,2; cf. Ef 6,23; 1Tm 1,5.

Sólo en Ap 2,19 (palabras dirigidas a la iglesia de Tiatira) volvemos a encontrar los dos miembros formando parte de la seri ἔργα, ἀγάπη, πίστις, διακονία, ὑπομονή.

La tríada πίστις-ἀγάπη no se encuentra en los evangelios ni en Hch, aunque en los escritos joánicos se encuentran πιστεύω y ἀγαπάω cercanos en una misma perícopa, teniendo el mismo sujeto: los discípulos en Jn 14,28.29; los “hijos del diablo” en Jn 8,42.45; los cristianos en 1Jn 3,23.

Este panorama nos abre a la cuestión de las relaciones entre las diversas tradiciones neotestamentarias y a la pregunta sobre el papel de Pablo en ellas. Pregunta que desborda el objetivo de este estudio.

Al mismo tiempo nos invita a reconocer y admirar la capacidad creadora de Pablo, unida a su profunda interiorización y comprensión de la existencia cristiana.

tríada de las actitudes originarias de la existencia cristiana. Unos seis años después, ante la particular situación de la iglesia de Corinto, colocará el amor en tercer lugar ¹⁸⁰ para acentuar que es la mayor de ellas y con la expresión τὰ τρία ταῦτα (1Co 13,13) limitará su número. Son estas tres. Ni más. Ni menos. Y son solidarias. Son las señas de identidad del cristiano. Este no puede comprenderlas ni vivirlas plenamente si separa (las) una(s) de (las) otras.

A la luz de 1Ts 1,2-3 comprendemos el contexto existencial en que Pablo ha escrito la carta: en la **acción de gracias continua a Dios**, al **recordar en la oración**, desde el regreso de Timoteo, a todos los hermanos tesalonicenses. Si la respuesta ofrecida es acertada podemos afirmar que en esta situación vital encuentra su origen inmediato la tríada. Pero no podemos excluir que en su elaboración influyeran la anterior reflexión de Pablo sobre la existencia cristiana comunitaria y personal, así como el kerigma que recibió y el anuncio de Jesús que él mismo había hecho ¹⁸¹.

Ramón - Alfonso DIEZ ARAGON

180 Para algunos exegetas la libertad que Pablo se toma en el orden de los miembros la tríada era signo de que no había sido creada por él. Para mí es argumento para sostener lo contrario: los judíos, especialmente los rabinos, habían desarrollado una serie de técnicas de memorización que ayudaran a conservar íntegro y sin cambios el depósito de la tradición. Es lógico que Pablo se hubiera atenido a un orden fijo si él hubiera recibido la tríada. Sin embargo, aceptando que él fue su creador, se explica mejor que se sienta libre para variar el orden de sus miembros.

181 Comparto, en cierta medida, las afirmaciones de Rigaux y Dewailly (que reconocen la importancia del «período de la predicación oral») y de Spicq («enseñanza y vida del Señor») y descarto los otros posibles influjos señalados en el apartado 1.4. «Origen según el puesto en la vida».

Encíclica Centesimus Annus.

Presentación de la Encíclica

«Enseñar y difundir la doctrina social forma parte esencial del mensaje cristiano y pertenece a la misión evangelizadora»

A. MOTIVACIONES

Es una encíclica más que circunstanciada, perfectamente SITUACIONADA en el momento que están viviendo la humanidad, y la comunidad cristiana, como parte de la misma humanidad. Así nos lo señalan los motivos, de diversa significación, que han dado origen a la *Centesimus Annus*.

A.1.- Motivaciones claramente expresadas

Tres acontecimientos fundamentales, pertenecientes a órdenes distintos, han motivado al Papa a la publicación de esta encíclica.

El *centenario* de la primera encíclica social, la *Rerum Novarum* de León XIII, aparece en primera línea, hasta suficiente en sí mismo, como para dar el título a la nueva encíclica.

Seguidamente atraen la atención del Papa los otros dos grandes acontecimientos, que han conmocionado a la humanidad desde el 1.989 hasta hoy, de signo contrario: La alegría y esperanza promanantes del desmontaje del sistema comunista y el temor y horror de la guerra del Golfo.

Las alusiones al primero, a la caída del sistema comunista, son casi innumerables ¹, de manera que, juntamente con la conmemoración del centenario de la *Rerum Novarum* forma el gran cauce de la encíclica, que va recibiendo como afluentes a algunos otros acontecimientos.

¹ Cfr p. 64 n. 35. Citaré siempre la edición de las Paulinas, correspondiendo el primer número a la página y el segundo al número de la encíclica 64/35.

La guerra del Golfo vendría a ser como el afluente principal del gran cauce de la encíclica. Aunque no pocos párrafos tengan relación con dicha guerra o ciertas afirmaciones se hayan hecho con la mirada puesta en la misma, la alusión explícita es una², y no extensa.

A.2.- *Motivaciones que parecen intuirse*

Las afirmaciones que haga sobre tales motivaciones no pasan de ser una hipótesis de trabajo, pronunciada con las debidas reservas, pero no descartable por principio.

Me refiero a determinadas interpretaciones dadas a la *Laborem exercens* y particularmente a la *Sollicitudo rei socialis* o a ciertas conclusiones extraídas por contendientes posicionados a un lado u otro de la *doctrina social de la Iglesia*.

Como si tales interpretaciones, hubieran roto el silencio del Pontífice y le hubieran movido a pronunciar una serie de precisiones, que indicarían la interpretación deseada de la *Sollicitudo rei socialis*.

De esta forma la *Centesimus annus* adquiere el rango de interpretación oficial de dichas encíclicas a la vez que desmentido a esas otras interpretaciones extremistas o, al menos, incorrectas.

Así parece indicarlo todo ese conjunto de precisiones sobre el capitalismo, la empresa, el sistema de mercado libre, revestidas con la forma de un sí...pero...; que comienzan por afirmar su licitud o conveniencia y terminan por indicar ciertas correcciones que deberían hacerse o determinan el sentido en el que son aceptables..., mientras que en la *Sollicitudo* o, al menos, en algunas de sus interpretaciones se quería ver una condena del capitalismo y como una inclinación hacia el socialismo o, al menos, una condena por igual tanto de un sistema como de otro.

1.- *Precisiones sobre la posición de la iglesia en cuanto a la democracia:*

Constata el hecho: *Predominio -fáctico- del ideal democrático junto con una viva atención y preocupación por los derechos humanos*³.

Al hecho constatado corresponde una toma de posición: “*La Iglesia aprecia el sistema de la democracia*”, *mas no toda democracia, sino aquella que reúne ciertas condiciones:*

a.- “*Asegurar la participación de los ciudadanos en las opciones políticas*”⁴.»

2 90-91 /52.

3 82/47

4 80/46

Ello compromete a crear o salvaguardar “las condiciones necesarias para la promoción de la *subjetividad de la sociedad* mediante la creación de estructuras de participación y de corresponsabilidad”⁵.

Tales condiciones fructifican en la humanidad cuando ésta vive *el sentido de los valores*, afirmación radicalmente opuesta al pensamiento reinante hoy día que

“tiende a afirmar que el *agnosticismo* y el relativismo esceptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondientes a las formas políticas democráticas y que *cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde el punto de vista democrático*, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría o que sea variable según los diversos equilibrios políticos. A este propósito hay que observar que si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia”⁶.

b.- «*Garantizar a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien de sustituirlos oportunamente de manera pacífica*»⁷.

c.- Que sea un “*estado de derecho*”⁸.

d.- Que se dé “*una recta concepción de la persona humana*”, manifestada en el “*reconocimiento explícito*” de los derechos humanos, entre los que conviene subrayar: “*el derecho a la vida, del que forma parte integrante el derecho del hijo a crecer bajo el corazón de la madre*, después de haber sido concebido; el derecho a vivir en una familia unida y en un ambiente moral, favorable al desarrollo de la propia personalidad; el derecho a madurar la propia inteligencia y la propia libertad a través de la búsqueda y el conocimiento de la verdad; el derecho a participar en el trabajo para valorar los bienes de la tierra y recabar del mismo el sustento propio y de los seres queridos; el derecho a fundar libremente una familia, a acoger y educar a los hijos, haciendo uso responsable de la propia sexualidad; la libertad religiosa, presentado como fuente y síntesis de estos derechos es, en cierto sentido, la libertad religiosa, entendida como derecho a vivir en la verdad

5 80/46.

6 80-81/46.

7 80/46.

8 80/46.

la propia fe y en conformidad con la dignidad trascendente de la propia persona”⁹.

2.-Parece nueva, en este papa, la actitud fundamentalmente positiva, aunque con reservas, en lo referente a la economía de empresa, a los beneficios empresariales, al sistema de mercado libre y al consumo:

a.- La empresa “comunidad de tratabajo”, “comunidad de hombres”.

La lectura de la encíclica deja la impresión de que la actitud positiva frente a la empresa se fundamenta más que en los hechos, tal como están desarrollándose, en el ideal que desearía se viviera en la empresa, ya que aplaude a aquella empresa que sea:

1.- Expresión de libertad de la persona en el campo económico¹⁰.

2.-“Comunidad de trabajo para transformar, se supone que acorde-mente con la dignidad de la persona, tanto el ambiente natural y como el mismo ambiente humano...”

3.-“Comunidad de hombres”, “sociedad de hombres” contrapues-ta a la sociedad de “beneficios” o de “capitales”.

Una empresa que más que afán de beneficios será “comunidad de hombres”, unificados “por la búsqueda de satisfacción de sus necesi-dad fundamentales, lo cual crea tales lazos que los constituye en un grupo particular al servicio de la comunidad entera”¹¹.

Una empresa que no puede considerarse únicamente como una “sociedad de capitales”; es, al mismo tiempo, una “sociedad de per-sonas”, con diversidad de responsabilidades, las de “quienes aportan el capital necesario para su actividad y las de los que *colaboran* con su trabajo”. A este respecto las desproporción fáctica de responsabi-lidades atribuidas a uno y otro grupo hace que siga “siendo neces-a-rio todavía un gran movimiento asociativo de los trabajadores, cuyo objetivo es la liberación y la promoción integral de la persona”¹²

b.-Reconocimiento de los beneficios.

Continúa la forma afirmativa en principio, para enumerar posteriormente las injusticias que provoca y que han de corregirse.

9 \ 82/47 cf. p. 83.

10 59-59/32

11 64/35.

12 76/43.

“La iglesia reconoce la justa *función de los beneficios* como índice de la buena marcha de la empresa”¹³.

Maş ni son ni pueden ser el regulador único de la empresa:

“Los beneficios son un elemento regulador de la vida de la empresa, pero no el único; junto con ellos hay que considerar otros factores humanos y morales que, a largo plazo, son por lo menos igualmente esenciales para la vida de la empresa”¹⁴.

La satisfacción producida por ese decidido “no son los beneficios el *único* regulador de la vida de la empresa”, y sostener que deben tomarse en consideración también los factores humanos y morales, queda como desvanecida con esa tímida afirmación de que los “factores humanos y morales son *por lo menos igualmente esenciales* para la vida de la empresa”. Parece como que, a pesar de decir mucho, se quedara corta. Dada la perspectiva personalista desde la que se describe la vida de la empresa, esperábamos que sostuviera que son más esenciales que los beneficios. Es la conclusión que parece más lógica.

c.-Apreciación positiva, en principio, del sistema de mercado libre.

Un mercado libre que es reconocido en su eficacia limitada: la de ser “el instrumento más eficaz para colocar los recursos y responder eficazmente a las necesidades”; no a todas, sino solamente a aquellas que son *solventables*, con poder adquisitivo, y para aquellos recursos que son *vendibles*, esto es, capaces de alcanzar un precio conveniente.

Pero el mercado libre carece de respuesta para las necesidades fundamentales de toda persona. Tales necesidades comprenden “*todo aquello que es debido al hombre porque es hombre, en virtud de su eminente dignidad*”. Todo esto ni tiene entrada en el mercado, ni responde a la lógica de los intercambios a base de los parámetros y de las formas justas del mercado libre.

El exponente de tales necesidades es esa multitud de seres oprimidos a los que “el deber de justicia impone ayudarlos: darles la oportunidad de adquirir los conocimientos necesarios, a entrar en el círculo de las interrelaciones, a desarrollar sus capacidades y recursos”. Este algo debido conlleva inseparablemente la posibilidad de sobrevivir y de participar activamente en el bien común de la humanidad¹⁵.

13 63/35.

14 64/35.

15 61-62/34.

d.- *Decidido apoyo al deseo de elevar cualitativamente el nivel de vida. Esto no es consumismo. De ahí la precisión del concepto de consumismo.*

Es legítimo en sí aspirar a una “existencia cualitativamente más satisfactoria y más rica”¹⁶. “No es malo el deseo de vivir mejor”¹⁷.

El consumismo no consiste en ese deseo de vida mejor ni en la cantidad de bienes que se poseen, sino en “el estilo de vida que se presupone mejor, en una determinada cultura como concepción global de la vida”, que no corresponde “a una concepción más o menos adecuada del hombre y de su verdadero bien”¹⁸, desde el momento en que la tenencia y disfrute de los bienes no la orienta “a ser más sino para consumir la existencia en un goce que se propone como fin en sí mismo”¹⁹, lo cual hace que “las opciones de producción y de consumo se dirijan directamente a sus instintos, prescindiendo en uno u otro modo de su realidad personal, consciente y libre, se pueden crear hábitos de consumo y estilos de vida objetivamente ilícitos y con frecuencia incluso perjudiciales para su salud física y espiritual”²⁰.

“La droga, no fácil de controlar, es un ejemplo llamativo de consumismo, contrario a la salud y a la dignidad del hombre”²¹.

La cultura consumista que respiramos se transforma en compromiso para cuantos creamos en la dignidad de la persona, superior a la de cualquier cosa. El pensamiento y la reflexión éticas encuentran aquí su tarea ya que “el sistema económico no posee en sí mismo criterios que permitan distinguir correctamente las nuevas y más elevadas formas de satisfacción de las nuevas necesidades humanas”. Hasta algunas de las satisfacciones que ofrece a necesidades artificiales “son obstáculo para la formación de una *personalidad madura*”.

“Es, pues, necesaria y urgente *una gran obra educativa y cultural* que devuelva el puesto de guía y criterio orientativo a una imagen integral del hombre que respete todas las dimensiones de su ser y que subordine las materiales e instintivas a las interiores y espirituales” recupere su puesto de guía y criterio orientativo comprenda:

- 1.- la *educación de los consumidores* para un uso responsable de su capacidad de elección²², de manera que sus “opciones de consumo, de ahorros y de inversiones” sean guiadas por “la búsqueda de la

16 65/36.

17 66/36.

18 65-66/36.

19 66/36.

20 65-66/36.

21 66/36.

22 66/36.

verdad, de la belleza y del bien, así como por la comunión con los demás hombres para un crecimiento común”²³.

2.-y “*la formación de un profundo sentido de responsabilidad en los productores*”²⁴.

“La opción de invertir en un lugar y no en otro, en un sector productivo en vez de otro, es siempre una opción *moral y cultural*. Dadas ciertas condiciones económicas y de estabilidad política absolutamente imprescindibles, la decisión de invertir, esto es, de ofrecer a un pueblo la ocasión de dar valor al propio trabajo está asimismo determinada por una actitud de querer ayudar y por la confianza en la Providencia, lo cual muestra las cualidades humanas de quien decide”²⁵.

3.-“y, sobre todo, *en los profesionales de los medios de comunicación social*”,

4.-juntamente con “*la necesaria intervención de las autoridades públicas*”²⁶.

e.-Puerta abierta para todos.

La Iglesia, repite, no se identifica con ninguno de los modelos que a lo largo de las diversas etapas históricas han surgido o puedan surgir. Ni propone una tercera vía.

“Para este objetivo la Iglesia ofrece, como *orientación ideal e indispensable*, la propia doctrina social, la cual -como queda dicho- reconoce la positividad del mercado y de la empresa, pero al mismo tiempo indica que éstos han de ser orientados hacia el bien común”.

“Esta doctrina reconoce también la legitimidad de los esfuerzos de los trabajadores por conseguir el pleno respeto de su dignidad y espacios más amplios de participación en la vida de la empresa, de manera que, aun trabajando juntamente con otros bajo la dirección de otros, puedan considerar en cierto sentido que *trabajan en algo propio* al ejercitar su inteligencia y libertad”²⁷.

23 67/36. A este respecto, no puedo limitarme a recordar el deber de la caridad, esto es, el deber de ayudar con lo propio “supérfluo” y, a veces, incluso con lo propio “necesario”, para dar al pobre lo indispensable para vivir.

24 66/36.

25 67/36.

26 66/36.

27 75-76/43.

Ello es muy comprensible ya que “los modelos reales y verdaderamente eficaces pueden nacer solamente de las diversas situaciones históricas, gracias al esfuerzo de todos los responsables que afrontan los problemas concretos en todos sus aspectos sociales, económicos, políticos y culturales que se relacionan entre sí”²⁸.

B.-TALANTE GLOBAL DE LA ENCÍCLICA

B.1.-*Actitud evolutiva*

Predomina una actitud o ánimo de evolución, no de ruptura. La ignorancia del pasado o el hacer tabla rasa del mismo, como exigiría la ruptura, está excluida en la encíclica.

La evolución, por una parte, implica apoyarse en el pasado, en la memoria histórica para dar nuevos pasos, y todo paso que se da adelante aleja del punto de partida, en ocasiones tanto que parece imposibilitarnos el reconocimiento del punto de partida o hasta nos conduce al olvido.

Por otra parte la evolución contempla los pasos dados con anterioridad y se deja instruir sobre el modo, el espíritu y la forma en que se han dado.

Juan Pablo II, con mentalidad evolutiva *se apoya* en el pasado, en la memoria histórica, para dar, nuevos pasos. Es la evolución misma desplegando su capacidad transformadora; *contempla* los pasos evolutivos realizados a lo largo del acontecer histórico y *se deja instruir sobre el modo, el espíritu y la forma* en que se han dado.

De esta contemplación brota luz para re-interpretar el pasado y abrir sendas que se internen en el futuro.

Re-interpretar significa esa *nueva lectura* de los documentos del pasado, también de las realidades, desde y con la luminosidad de los acontecimientos actuales –sin descuidar la tenebrosidad– que invitan a tal relectura.

El mismo JUAN PABLO II lo afirma en su encíclica:

“La conmemoración de la *Rerum Novarum* no sería apropiada sin echar una mirada a la situación actual. Por su contenido, el documento se presta a tal consideración, ya que su marco histórico y las previsiones en él apuntadas se revelan sorprendentemente justas, a la luz de cuanto sucedió después”²⁹.

Con frecuencia de tal relectura nacen interpretaciones más acertadas y profundas, que las expresadas en el momento de publicarse el documento.

28 76/43.

29 25/12.

La *Quadragesimo Anno* ofreció en su tiempo un magnífico resumen y una clara interpretación de la *Rerum Novarum*. Hoy puede afirmarse que la mejor interpretación, actualizada de la encíclica de León XIII, lo es la *Centesimus Annus*.

Se trata de una de las características comunes a los documentos magisteriales. Sin embargo resalta más en los documentos que tratan las cuestiones sociales. El documento posterior entronca con el anterior presentando una síntesis, más o menos sistemática de él, con valor de *interpretación actualizada del mismo*, y que, finalmente, señala el punto de partida del nuevo documento.

Es el mismo JUAN PABLO II quien expresa su intención de hacer una *relectura* de la *Rerum Novarum*³⁰.

Fácilmente nos percatamos de las amplias repercusiones que este método aportaría, si se siguiera también en los documentos relativos a otros temas como el recto uso del sexo o el tema sacramental. Es cierto que también en tales temas se citan los documentos anteriores, mas no se presenta un resumen reinterpretativo y similar a lo realizado con respecto a la *Rerum Novarum*.

B.2.-Re-interpretación y re-lectura no estática o repetitiva, sino dinámica, abierta a la incorporación de los avances logrados por los estudios y la experiencia en este campo.

La re-lectura que hace Juan Pablo II de la *Rerum Novarum* es una muestra clarificadora de una relectura dinámica, no simplemente repetitiva.

La firmeza y la continuidad no las sitúa en el discurrir por el mismo cauce del pasado, ni en el inspeccionar las riberas de ambos lados para constatar si discurre o no por el mismo cauce o se está desbordando.

La firmeza y la continuidad las descubre en el correr del agua, es decir, en los principios contentutísticos que discurren por ese cauce, o como dice el mismo Juan Pablo II en la "*rica savia*"³¹ que, a su vez, "evidencia la fecundidad de los principios -valores- *enunciados*"³².

La re-lectura, desde esa vitalidad de los principios, lanza a entrar, a sumirse en la realidad, tanto actual como futura, y 1) dar contenido nuevo a las expresiones habitualmente usadas, es decir, sacar las conclusiones que aconsejen tanto la situación presente para el hoy como las previsiones del futuro, para el mañana. 2) Poner en movimiento la imaginación y la creativi-

30 9/2.

31 8/1.

32 10/3

dad como búsqueda de formulaciones, aplicaciones y conclusiones que respondan a las necesidades del momento y estén abiertas a la evolución del mañana.

Y todo ello pedido como responsabilidad cristiana, dimanante de la fidelidad y de la autenticidad de nuestra fidelidad al Evangelio. También para que la doctrina social de la Iglesia -o la enseñanza social- se la *“haga actual y operante en el tiempo”*³³. Actualidad y operatividad que, anclada “sobre el fundamento puesto por nuestros padres en la fe y, singularmente, sobre el que ha sido transmitido por los apóstoles a la Iglesia, en nombre de Jesucristo, el fundamento que nadie puede sustituir”³⁴, y posesionada de la “savia” que circula por los principios enunciados en la *Rerum Novarum* -releída en el hoy-, abre su mirada *“alrededor, a las cosas nuevas que nos rodean y en las que, por así decirlo, nos hallamos inmersos, tan diversas de las cosas nuevas que caracterizaron el último decenio del siglo pasado”*; mirada abierta también al *“futuro, cuando ya se vislumbra el tercer milenio de la era cristiana, cargado de incógnitas, pero también de promesas”*³⁵.

*La información recogida -incógnitas y promesas- por esa mirada amplia, al hoy y al futuro, abre las puertas de la libertad a “nuestra imaginación y creatividad, a la vez que estimulan nuestra responsabilidad, como discípulos del único maestro, Cristo (cf. Mt. 23,8) con miras a indicar el camino, a proclamar la verdad y a comunicar la vida que es él mismo”*³⁶.

La enseñanza de la *Centesimus Annus* no se para en el enunciado de estos principios de interpretación. Ofrece una tipificación práctica de cómo deberíamos re-leer en el hoy los documentos del ayer.

La convicción de que la continuidad activa, y abierta al futuro, no está en la repetición material de la formulación de los principios, sino en identificar, fomentar y acrecentar la savia que traspasan esos principios, guían a Juan Pablo II a delimitar cuidadosamente la “novedad” que se encontró y leyó León XIII al escribir la *Rerum Novarum*. Y lo hace con trazos sencillos pero bien marcados:

a.-Fácticamente: 1) Nueva concepción de la sociedad y del Estado: la sociedad tradicional se tambaleaba y abría sus puertas a otra, cargada de esperanzas de nuevas libertades y también de nuevas formas de injusticia y de esclavitud, que supo señalar. 2) Nueva forma de propiedad: el *capital*. 3) Nueva forma de trabajo: el asalariado, degradado y convertido en mercan-

33 9/2.

34 10/2. Este número 2 exige una lectura pausada.

35 10/3.

36 9/3.

cía, regulado por la ley de la oferta y la demanda. 4) Subraya la terrible consecuencia: Una sociedad dividida en dos clases, la débil sin defensa alguna, ya que el Estado procuraba no intervenir, por principio. 5) Nuevas organizaciones: las sindicales: acumulación de riquezas y pobreza extrema de otros. 6) Gravísima injusticia de la realidad social y el peligro de una revolución favorecida por las concepciones entonces llamadas “socialistas”

Todo este conjunto fue denominado “la cuestión social” por León XIII ³⁷.

b.-Psicológicamente: “Ansia de novedades” y “unas ganas de cambiarlo todo”; comenzando en lo político, pasó a lo económico; adelantos en la industria, nuevas relaciones mutuas entre patronos y obreros, acumulación de riquezas en manos de unos pocos y la pobreza de la inmensa mayoría, mayor confianza de los obreros en sí mismos y la más estrecha cohesión entre ellos, relajación de la moral.

c.-Consecuencia: Un conflicto “duro e inhumano en cuanto que no conocía reglas ni normas”. Se trataba del conflicto “entre el capital y el trabajo” pero *en realidad era un conflicto que contraponía, como si fueran lobos, un hombre a otro hombre*, incluso en el plano de la subsistencia física de unos y la opulencia de otros” ³⁸.

Desde el pasado, como siguiendo el esquema de León XIII y teniendo las encíclicas sociales posteriores hasta nuestros días, lee el presente escudriñando las “cosas nuevas”, nacidas con posterioridad a la encíclica centenaria:

a.-Fácticamente: 1) La novedad más importante la constituyen “los acontecimientos de los últimos meses del año 1989 y primeros de 1990” ³⁹. Importancia debida a las transformaciones radicales que han originado ⁴⁰; a su repercusión “universal” “ya que de ellos se desprenden consecuencias positivas y negativas que afectan a toda la familia humana” ⁴¹, ya que alcanza a los mismos países en vías de desarrollo o subdesarrollados que “están buscando la vía de su desarrollo”. 2) Nuevas formas de propiedad: Siguiendo a la *Rerum Novarum* sostiene el derecho de propiedad, pero lo amplía o reinterpreta acordeamente con los últimas aportaciones en el tema.

1.-Derecho de propiedad, sin excluir la propiedad de la tierra, es el “derecho a poseer lo necesario para el desarrollo personal y el de la

37 11-12/4.

38 13-14/5.

39 25/12.

40 25/12.

41 47/26.

propia familia, sea cual sea, la forma concreta que este derecho pueda asumir”⁴².

2.-La defensa de la propiedad privada sería malinterpretada, si se la viera como defensa de quienes ya poseen o hasta poseen con exceso. Su objetivo es la extensión de la misma a quienes no poseen o no poseen lo necesario, ya que “el fundamento del derecho a la iniciativa y a la propiedad privada”⁴³ lo es la “realización plena de la persona” que consigue “en la donación de sí misma”⁴⁴ “por medio de la inteligencia y la libertad, ...asumiendo como objeto e instrumento las cosas del mundo, a la vez que se apropia de ellas”⁴⁵. Por ello “*la propiedad se justifica moralmente cuando crea, en los debidos modos y circunstancias, oportunidades de trabajo y crecimiento humano para todos*”⁴⁶.

“Esto hay que seguir sosteniéndolo hoy día, tanto frente a los cambios de los que somos testigos, acaecidos en los sistemas donde imperaba *la propiedad colectiva de los medios de producción*, como frente a los *crecientes fenómenos de pobreza*, o, más exactamente, a los *OBSTÁCULOS A LA PROPIEDAD PRIVADA, que se dan en tantas partes del mundo*, incluidas aquellas donde predominan los sistemas que consideran como punto de apoyo la afirmación del derecho a la propiedad privada. Como consecuencia de estos cambios y de la persistente pobreza, se hace necesario un análisis más profundo del problema, como se verá más adelante”⁴⁷.

3.-Nuevas formas de propiedad:

1.-*Tierra*: Tanto la tierra como el trabajo son imprescindibles para hacerla fructificar y obtener el don de Dios. Pero “a lo largo de la historia, en los comienzos de toda sociedad humana, encontramos siempre estos dos factores, *el trabajo y la tierra*; en cambio, no siempre hay entre ellos la misma relación”.

“En otros tiempos *la natural fecundidad de la tierra* aparecía, y era de hecho como el factor principal de la riqueza, mientras que el trabajo servía de ayuda y favorecía tal fecundidad...”⁴⁸.

42 17/6.

43 76/43.

44 77/43.

45 76/43.

46 77/43.

47 17/6.

48 56/31.

2.-*El trabajo*: “En nuestro tiempo es cada vez más importante el papel del trabajo humano en cuanto factor productivo de las riquezas inmateriales y materiales...”⁴⁹.

“Si en otros y tiempos el factor decisivo de la producción era la tierra y luego lo fue el capital, entendido como conjunto masivo de maquinaria y de bienes instrumentales, hoy día el factor decisivo es cada vez más el hombre mismo, es decir, su capacidad de conocimiento, que se pone de manifiesto mediante el saber científico, y su capacidad de organización solidaria, así como la de instruir y satisfacer las necesidades de los demás”⁵⁰.

3.-*La propiedad del conocimiento, de la técnica, del saber...* Los engloba todos en uno.

“Existe otra forma de propiedad, concretamente en nuestro tiempo, que tiene una importancia no inferior a la tierra: es la propiedad del conocimiento, de la técnica y del saber. En este tipo de propiedad más que en los recursos naturales, se funda la riqueza de las naciones industrializadas”⁵¹.

Conocimiento de las potencialidades productivas de la tierra. Conocimiento del “de los factores productivos más apropiados para satisfacer las necesidades humanas de cada época: Capacidad de conocer oportunamente las necesidades de los demás hombres y el conjunto de los factores productivos más apropiados para satisfacerlas es otra fuente importante de riqueza en una sociedad moderna”⁵².

4.-*Capacidad de iniciativa y espíritu emprendedor*. “Por lo demás muchos bienes no pueden ser producidos de manera adecuada por un solo individuo, sino que exigen la colaboración de muchos. Organizar ese esfuerzo productivo, programar su duración en el tiempo, procurar que corresponda de manera positiva a las necesidades que debe satisfacer, asumiendo los riesgos necesarios; todo esto es también una fuente de riqueza en la sociedad actual. Así se hace cada vez más evidente y determinante el papel del trabajo humano, disciplinado y creativo, y el de las capacidades de iniciativa y de espíritu emprendedor, como parte esencial del mismo trabajo”⁵³.

49 57/32. El tema de formación profesional ya lo abordaba la *Mater et Magistra* al igual que el de las nuevas formas de propiedad.

50 58-59/32.

51 57/32.

52 57-8/32.

53 *Sollicitudo rei socialis*, 57/32.»

“En efecto, el principal recurso del hombre es, junto con la tierra, el *hombre mismo*. Es su inteligencia la que descubre las potencialidades productivas de la tierra y las múltiples modalidades con que se pueden satisfacer las necesidades humanas. Es su trabajo disciplinado, en solidaria colaboración, el que permite la creación de *comunidades de trabajo* cada vez más amplias y seguras para llevar a cabo la transformación del ambiente natural y la del mismo ambiente humano. En este proceso están comprometidas importantes virtudes, como son la *diligencia, la laboriosidad, la prudencia en asumir los riesgos razonables, la fiabilidad y la lealtad en las relaciones interpersonales, la resolución de ánimo en la ejecución de decisiones difíciles y dolorosas, pero necesarias para el trabajo común de la hacer frente a los eventuales reveses de fortuna*”⁵⁴.

b.-Psicologicamente

Los acontecimientos a los que nos hemos referido anteriormente están incidiendo en la psicología de las personas, comprometidas con un doble efecto:

1.-por una parte muchas fuerzas vivas, promotoras del desarrollo y de la lucha en favor de los oprimidos tomarán conciencia de que el compromiso entre marxismo y cristianismo que estaban intentando es “*imposible*”⁵⁵;

2.-y tal desencanto les conducirá a “reafirmar la positividad de una auténtica teología de la liberación integral”⁵⁶.

c.-Consecuencia:

Tanto la *Rerum Novarum* como la *Quadragesimo anno* hablan de lucha de clases.

La *Quadragesimo Anno* de una forma de lucha de clases que sostiene como positiva:

“En efecto, cuando la lucha de clases se abstiene de los actos de violación y del odio recíproco, se transforma poco a poco en una discusión honesta, fundada en la búsqueda de la justicia”⁵⁷.

Posteriormente se habla de conflicto social, conflictividad social.

54 58/32; cf. 69-70/33 sobre el derecho a la formación profesional.

55 48-49/23.

56 48-49/26, cfr. *Sagrada Congregación de la doctrina de la fe, Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación: Libertas conscientia*, 22 marzo 1.966, AAS 79 (1987) 554-599.

57 29/14.

B.3.-*Algunas valoraciones o distintas o, al menos, diversamente fundamentadas.*

La re-lectura dinámico-evolutiva, tal como parece tipificada en la *Centesimus Annus*, se hace presente en numerosos pasajes de la misma con contenidos diferenciados, receptivos de las conclusiones de los estudiosos⁵⁸ a quienes agradece sus esfuerzos⁵⁹:

a.-*Denominación* que ha de darse a este cuerpo de doctrina social de la Iglesia:

“La conmemoración que aquí se hace se refiere a la encíclica leoniana y también a las encíclicas y demás escritos de mis predecesores, que han contribuido a hacerla actual y operante en el tiempo, constituyendo así la que iba a ser llamada *doctrina social*, o *enseñanza social* o también *magisterio social* de la Iglesia”⁶⁰.

b.-*El ofrecimiento no de modelos económicos, sino de una orientación ideal e indispensable: La propia doctrina social.*

Los únicos modelos económicos que se muestran “*verdaderamente eficaces*” son los nacidos al ritmo de “las diversas circunstancias históricas” tomadas en consideración por los responsables “bajo todos sus aspectos sociales, económicos, políticos y culturales que se relacionan entre sí”⁶¹.

La comunidad cristiana es consciente de esta realidad, lo mismo que de la diversidad de modelos posibles y reconoce que “no posee título alguno para expresar preferencias por una u otra solución institucional constitucional”, por lo cual quiere respetar “*la legítima autonomía*”

58 Nuevas consecuencias de la RE-LECTURA DINAMINO-EVOLUTIVA, desde esa vitalidad de los principios, que impulsa, y hasta fuerza a entrar, a sumergirse en la realidad tanto actual como futura y

1.-dar contenido nuevo a las expresiones habitualmente usadas, es decir, sacar las conclusiones que aconsejen tanto la situación presente para el hoy como las previsiones del futuro, para el mañana.

2.-Poner en movimiento la imaginación y la creatividad que encuentre formulaciones, aplicaciones y conclusiones que respondan a las necesidades del momento y apertura hacia la evolución del mañana.

Y todo ello pedido como responsabilidad cristiana, dimanante de la autenticidad de nuestra fidelidad al Evangelio.

Es posible aducir numerosos pasajes y temas, indicadores de la apertura a las conclusiones de los estudiosos: (esto lo tenía en el texto en lugar de la introducción al párrafo que he puesto ahora).

59 95/56.

60 8/2.

61 75/43.

del orden democrático"⁶². Por lo cual se limita simplemente a ofrecer como *orientación ideal e indispensable*, la propia doctrina social...⁶³.

Una orientación que la comunidad *cristiana* ofrece a la humanidad bajo la forma de *doctrina social*, con una adjetivación específica: *teológica*.

Tal especificidad no la impide, sino que la urge a asumir el hecho descrito por la doctrina social común –filosofía y ciencias humanas–, muy especialmente “*la centralidad del hombre en la sociedad*” y la posibilidad de “*comprenderse mejor a sí mismo , como ser social*”⁶⁴.

El contenido teológico se sitúa en el “*sentido del hombre*” –“*su trascendente dignidad*”⁶⁵, “*su trascendencia respecto al mundo material*”, -manifestada en “*la contradicción que él siente en su corazón entre el deseo de una plenitud de bien y la propia incapacidad para conseguirlo*–, “*verdadera grandeza del hombre*”, “*culmen de su humanidad*”⁶⁶, “*dignidad de la persona, que se manifiesta en toda su plenitud en el misterio del Verbo encarnado*”⁶⁷, que la comunidad cristiana está convencida de poder conocer “*gracias a la revelación divina*”. Ella “*revela plenamente la identidad verdadera*”⁶⁸.

“Por eso la antropología cristiana es en realidad un capítulo de la teología y, por esa misma razón, la doctrina social de la Iglesia, preocupándose del hombre, interesándose por él y por su modo de comportarse en el mundo, pertenece... al campo de la teología y específicamente de la teología moral. La dimensión teológica se hace necesaria para interpretar y resolver los actuales problemas de la convivencia humana. Lo cual es válido –hay que subrayarlo– tanto para la solución atea, que priva al hombre de una parte esencial, la espiritual, como para las soluciones permisivas o consumísticas, las cuales con diversos pretextos tratan de convencerlo de su independencia de toda ley y de Dios mismo, encerrándolo en un egoísmo que termina por perjudicarle a él y a los demás”⁶⁹.

62 83/47.

63 76/43.

64 93/54.

65 83-84/47; 95/54.

66 28/13.

67 81/46.

68 93/54; 94/55.

69 94/55.

El sentido teológico se transforma en dinamismo que impide que la doctrina social cristiana pueda ser reducida a simple “ideología”.

“La Iglesia tampoco cierra los ojos ante el peligro de fanatismo o fundamentalismo de quienes, en nombre de una ideología con pretensiones de científica o religiosa, creen que pueden imponer a los demás hombres su concepción de la verdad y del bien. *No es de esta índole la verdad cristiana*. Al no ser ideológica, la fe cristiana no pretende encuadrar en un rígido esquema la cambiante realidad sociopolítica y reconoce que la vida del hombre se desarrolla en la historia en condiciones diversas y no perfectas. La Iglesia por tanto, al ratificar constantemente la trascendente dignidad de la persona, utiliza como método propio el respeto de la libertad”⁷⁰.

Por ello precisamente la Iglesia está con unos y con otros, contra unos y contra otros, con la democracia y con el sindicalismo, contra la democracia y contra el sindicalismo. Está con cada uno en lo tienen de verdad y contra cada uno de ellos en lo que esconden de defectuoso⁷¹.

Por ello pronuncia casi siempre un sí, pero no... No se deja encasillar, ni puede, por ningún sistema social.

Su carácter teológico no la impide ser una doctrina “interdisciplinar”⁷², ni la despoja de su carácter práctico, para el compromiso activo y reformador⁷³.

Es, pues, obligado *su conocimiento y divulgación*, muy deseados en este centenario de la *Rerum Novarum*⁷⁴.

Razones diferenciadas, en conformidad con las circunstancias que viven los países, sirven de fundamento a este deseo expresado por el Papa: “la desorientación en la tarea de reconstrucción”, que están viviendo los países en los que ha caído el socialismo; “el peligro de ver en esa caída la victoria unilateral del propio sistema económico, y por ello no se preocupan de introducir en él los debidos cambios, que corren los países capitalistas y la dramática situación del subdesarrollo, que cada día se hace más grave, en que se encuentran los países del tercer mundo”⁷⁵.

70 81/46.

71 76/43.

72 99/59.

73 99/59.

74 95/56.

Juan Pablo II expresa el deseo de que este centenario “sea ocasión de un renovado impulso para su estudio, difusión y aplicación en todos los ámbitos”, en el compromete a los individuos pero también a las “Iglesias locales”.

75 95-96/56; cf. 88-89/51.

c.-El “*derecho-deber*”, afirmado por León XIII y con el que proclamaba la “*carta de ciudadanía*” de la Iglesia respecto a las realidades cambiantes de la vida pública, se transforma en “*deber de los pastores*”, para concluir, hoy día, que la doctrina social de la iglesia es “*parte integrante de la tan deseada nueva evangelización*”⁷⁶.

1.-“enseñar y difundir la doctrina social forma parte esencial del mensaje cristiano y pertenece a la misión evangelizadora de la Iglesia”⁷⁷.

2.-*Consiguientemente la doctrina social cristiana forma parte de la nueva evangelización.*

“La nueva evangelización, de la que el mundo moderno tiene urgente necesidad y sobre la cual he insistido en más de una ocasión, *debe incluir entre sus elementos esenciales el anuncio de la doctrina social de la iglesia*, que, como en tiempos de León XIII, sigue siendo idónea para indicar el recto camino a la obra de dar respuesta a los grandes desafíos de la edad contemporánea, mientras crece el descrédito de las ideologías. Como entonces hay que repetir que *no existe verdadera solución para la “cuestión social” fuera del evangelio* y que, por otra parte, las “cosas nuevas pueden hallar en él su propio espacio de verdad y el debido planteamiento moral”⁷⁸.

“He aquí por qué se compromete siempre con renovadas fuerzas y con nuevos métodos en la *evangelización que promueve al hombre*

76 LEÓN XIII afirma valientemente su DERECHO-DEBER de intervenir. Proclama la CARTA DE CIUDADANÍA de la Iglesia respecto a las realidades cambiantes de la vida pública y esto en medio de una “doble tendencia: una, orientada hacia este mundo y esta vida, a la que debía permanecer extraña la fe; la otra, dirigida hacia una salvación puramente ultraterrena, pero que no iluminaba ni orientaba su presencia en la tierra” (15/5).

“...el Papa sintió el deber de intervenir en virtud de su “ministerio apostólico”, esto es, de la misión recibida de Jesucristo mismo de “apacentar los corderos y las ovejas”(cf. Jn.21/15-17) y de “atar y desatar” en la tierra por el reino de los cielos (cf. Mt. 16,19) (14/5).

“Es superfluo subrayar que la consideración atenta del curso de los acontecimientos, para discernir las nuevas exigencias de la evangelización FORMA PARTE DEL DEBER DE LOS PASTORES. Tal examen, sin embargo, no pretende dar juicios definitivos, ya que de por sí no atañe al ámbito específico del magisterio” (10/3).

77 15/5

“ya que esta doctrina expone sus consecuencias directas en la vida de la sociedad y encuadra incluso el trabajo cristiano y las luchas por la justicia en el testimonio a Cristo Salvador. Asimismo viene a ser una fuente de unidad y de paz frente a los conflictos que surgen inevitablemente en el sector socioeconómico. De esta manera se pueden vivir las nuevas situaciones, sin degradar la dignidad trascendente de la persona humana ni en sí mismos ni en los adversarios, y orientarlas hacia una recta solución”(15/5).

78 15-16/5.

integral”. En vísperas del tercer milenio sigue siendo “*signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana*, como ha tratado de ser siempre desde el comienzo de su existencia, caminando junto al hombre a lo largo de toda la historia”⁷⁹.

Compromiso-testimonio ya que “la Iglesia es consciente de que su mensaje social se hará creíble por el *testimonio de las obras*, antes que por su coherencia lógica interna”⁸⁰.

3.-*La doctrina social cristiana es apreciada como “instrumento de evangelización”*

“Tiene de por sí el valor de *instrumento de evangelización*: en cuanto tal, anuncia a Dios y su misterio de salvación en Cristo y, por la misma razón, revela al hombre a sí mismo. *Solamente bajo esta perspectiva se ocupa de lo demás*: de los derechos humanos de cada uno y en particular, del “proletariado”, la familia y la educación, los deberes del Estado, el ordenamiento de la sociedad nacional e internacional, la vida económica, la cultura, la guerra y la paz, así como del respeto a la vida desde el momento de la concepción hasta la muerte”⁸¹.

d.-Toda esa creatividad ha desembocado y se ha concentrado en la defensa de la persona.

Persona que es, *subjetividad*: un ser autónomo, dotado de responsabilidad, capacitado para asumir las propias opciones –con lo que se ven como desacertadas determinadas concepciones sobre el ser humano⁸²–, *sociable*, una sociabilidad amplia que “no se agota en el Estado, sino que se realiza en diversos grupos intermedios, comenzando por la familia y siguiendo por los grupos económicos, sociales, políticos y culturales, los cuales como provienen de la misma naturaleza humana, tienen su propia autonomía, sin salirse del ámbito del bien común. Es esto a lo que he llamado *subjetividad de la sociedad*, la cual, junto con la subjetividad del individuo, ha sido anulada por el socialismo real”⁸³.

79 95/54.

80 96/57.

81 93-94/54.

82 27/13.

83 *Sollicitudo rei socialis* 15/28.

Subjetividad y socialidad humana fundamentada en un Dios persona: Subjetividad no derivada o graciosamente concedida por ningún “mecanismo social o sujeto colectivo”, sino donada por Dios. Por ello “la negación de Dios priva de su fundamento a la persona y, consiguientemente, la induce a organizar el orden social prescindiendo de la dignidad y responsabilidad de la persona”. Cuando esto ocurre –y en ello se acuerdan ateísmo y racionalismo iluminista– “la realidad humana y social del hombre es concebida de manera mecanicista”⁸⁴.

Un hombre comprendido en su cultura, sin reducirla unilateralmente al sector de la economía: Podemos comprender al hombre desde la economía o desde su adhesión a una u otra clase social. Sin embargo ni la economía ni la clase social nos introducen en la profundidad del conocimiento del hombre. Se precisa de la cultura en toda su complejidad –lengua, historia, actitudes que asume ante los acontecimientos fundamentales de la existencia, como son el nacer, amar, trabajar, morir– que nos permitirá leer de alguna manera su actitud frente al misterio de su propia vida, frente “al sentido de la existencia personal”. Sin embargo “el punto central de toda cultura lo ocupa la actitud que el hombre asume ante el misterio más grande: el misterio de Dios. Las culturas de las diversas naciones son, en el fondo, otras tantas maneras diversas de plantear la pregunta acerca del sentido de la existencia personal. Cuando esta pregunta es eliminada, se corrompen la cultura y la vida moral de las naciones. Por esto la lucha por la defensa del trabajo se ha unido espontáneamente a la lucha por la cultura de los derechos nacionales”⁸⁵.

En relación con la *Laborem exercens* y la *Sollicitudo rei socialis*, señala que el error fundamental del socialismo es de carácter *antropológico*: reducción del hombre a una serie de relaciones sociales, con la pérdida del concepto de persona como sujeto autónomo de decisión moral, que es quien edifica el orden social mediante tal decisión. Relaciones sociales que no son las propias de un alguien autónomo, sino de un hombre “considerado como simple elemento y molécula del organismo social, de manera que el bien del individuo

84 28/13.

85 “No es posible comprender al hombre considerándolo unilateralmente a partir del sector de la economía, ni es posible definirlo simplemente tomando como base su pertenencia a

se subordina al funcionamiento del mecanismo social”, subordinación conseguida, además, no libremente sino “al margen de su opción autónoma, de su responsabilidad asumida, única y exclusiva, ante el bien o el mal”⁸⁶.

Un segundo error consiste en “una concepción de la libertad humana que la aparta de la obediencia de la verdad y, por tanto, también del deber de respetar los derechos de los demás hombres. El contenido de la libertad se *transforma entonces en amor propio*, con desprecio de Dios y del prójimo; amor que conduce al afianzamiento ilimitado del propio interés y que no se deja limitar por ninguna obligación de justicia”⁸⁷.

e.-Una nueva argumentación sobre la centralidad del hombre en la doctrina social de la iglesia, proporcionado por el andar de los hechos que ha ido desplazando la importancia de las distintas formas de propiedad:

*El mismo, el ser humano, es su principal tesoro y recurso:*⁸⁸

“Su inteligencia –su capacidad de conocimiento, que se pone de manifiesto mediante el saber científico, y su capacidad de organización solidaria, así como la de intuir y satisfacer las necesidades de los demás– descubre las potencialidades productivas de la tierra y las múltiples modalidades con que se pueden satisfacer las necesidades humanas”⁸⁹.

“Su trabajo disciplinado, en solidaria colaboración, le permite la creación de comunidades de trabajo cada vez más amplias y seguras para llevar a cabo la transformación del ambiente natural y la del mismo ambiente humano”.

una CLASE SOCIAL. Al hombre se le comprende de manera más exhaustiva si es visto en la esfera de la cultura a través de la lengua, la historia y las actitudes que asume ante los acontecimientos fundamentales de la existencia, como son nacer, amar, trabajar, morir. El punto central de toda cultura lo ocupa la actitud que el hombre asume ante el misterio más grande: el misterio de Dios. Las culturas de las diversas naciones son, en el fondo, otras tantas maneras diversas de plantear la pregunta acerca del sentido de la existencia personal. Cuando esta pregunta es eliminada, se corrompen la cultura y la vida moral de las naciones. Por esto la lucha por la defensa del trabajo se ha unido espontáneamente a la lucha por la cultura de los derechos nacionales (44/24).

⁸⁶ 27/13.

⁸⁷ 33/17... Cita muchos pasajes y atribuye el ciclo de guerras a esta falsa concepción de la libertad.

⁸⁸ Si en otros tiempos el factor DECISIVO de la producción era la *tierra* y luego lo fue *el capital*, entendido como conjunto masivo de maquinaria y de bienes instrumentales, hoy día el factor DECISIVO es cada vez más EL HOMBRE MISMO, es decir, *su capacidad de conocimiento, que se pone de manifiesto mediante el saber científico, y su capacidad de organización solidaria, así como la de intuir y satisfacer las necesidades de los demás*” (58-59/32).

⁸⁹ 58-59/32.

“En el trabajo ejercita y actualiza importantes virtudes, como son *la diligencia, la laboriosidad, la prudencia en asumir los riesgos razonables, la fiabilidad y la lealtad en las relaciones interpersonales, la resolución de ánimo en la ejecución de decisiones difíciles y dolorosas, pero necesarias para el trabajo común de hacer frente a los eventuales reveses de fortuna*”⁹⁰.

*f.-La sociedad que goza igualmente de su propia subjetividad*⁹¹.

Subjetividad que se desarrolla “en diversos grupos intermedios, comenzando por la familia y siguiendo por los grupos económicos, sociales, políticos y culturales, los cuales como provienen de la misma naturaleza humana, tienen su propia autonomía, sin salirse del ámbito del bien común. Es esto a lo que he llamado *subjetividad de la sociedad*, la cual, junto con la subjetividad del individuo, ha sido anulada por el socialismo real”⁹².

g.-Las diversas formas de propiedad, enumeradas anteriormente, han de ir reguladas por el principio del destino universal de los bienes.

Encontramos una descripción del destino universal:

“A pesar de los grandes cambios acaecidos en las sociedades avanzadas, las carencias humanas del capitalismo, con el consiguiente dominio de las cosas sobre los hombres, están lejos de haber desaparecido; es más, para los pobres, a la falta de bienes materiales se ha añadido la del saber y de conocimientos, que les impide salir del estado de humillante dependencia”⁹³.

Atrae la atención su reflexionar sobre el destino universal de los bienes, la propiedad privada y las relaciones entre ambos. Con generosidad encuentra enunciado el destino universal de los bienes en la *Rerum Novarum*. Hoy no es necesario recordar la insistencia reiterativa de los Padres de la Iglesia y sus aplicaciones rectilíneas.

Destino universal de los bienes y propiedad privada son dos realidades naturales, pero siempre necesitadas de la coordinación adecuada entre ellas.

La argumentación, ofrecida tanto para defender el destino universal de los bienes como la propiedad privada, tomista en el contenido pero expresada de una forma bastante personal y característica, es una nueva manifesta-

90 58/32.

91 28/14.

92 *Sollicitudo rei socialis* 15/28.

93 60/33; leer p. 59.

ción de la *relectura activa y dinámica* del pasado con posibilidad de mantener su vigor orientativo en el presente:

1.-Trabajo social

1.-Conocimiento en profundidad de las necesidades de los otros hombres

El carácter social le es inherente al trabajo porque facilita el conocimiento de las potencialidades productivas de la tierra y ver en profundidad las necesidades de los otros hombres para quienes se trabaja ⁹⁴.

2.-Necesidad de trabajar con...

La producción de muchos bienes exige la colaboración de y con los demás ⁹⁵. La cobertura de las necesidades personales y familiares ni acapara ni puede agotar toda la potencialidad del trabajo de cada uno, que es como “*una cadena de solidaridad*” que extiende progresivamente sus efectos beneficiosos, a círculos cada vez más amplios ⁹⁶, a los trabajadores de la misma empresa, a los proveedores, al consumo de los clientes, a la comunidad de la que forma parte, a la nación, y a la humanidad entera ⁹⁷.

h.-Ampliación progresiva del influjo del principio del destino universal.

Dada la relación existente entre la propiedad individual o privada y el destino universal de los bienes y considerado el carácter “*social del trabajo que abarca círculos progresivamente más amplios*” ⁹⁸, “*la propiedad de los medios de producción, tanto en el campo industrial como agrícola, es justa y legítima cuando se emplea para un trabajo útil pero resulta ilegítima cuando no es valorada o sirve para impedir el trabajo de los demás u obtener ganancias que no son fruto de la expansión global del trabajo y de la riqueza social, sino más bien de su compresión, de la explotación ilícita, de la especulación y de la ruptura de la solidaridad en el mundo laboral. Este tipo de propiedad no tiene ninguna justificación y constituye un abuso ante Dios y ante los hombres*” ⁹⁹.

i.-Valoración diversificada del conflicto y de la lucha de clases.

94 56-57/32.

95 56-57/32.

96 57/32.

97 77/43.

98 57/32.

99 77/43.

El conflicto puede tener un papel positivo: Cuando es una lucha por la *justicia social*: ya la *Laborem Exercens* había “reconocido claramente el papel positivo del conflicto cuando se configura como *lucha por la justicia social*” y lo recuerda en la *Centesimus Annus*, consciente de que los conflictos de intereses entre los diversos grupos sociales son inevitables¹⁰⁰.

Los conflictos son inevitables. Todo el problema reside en el modo de solucionarlos. La solución se perfila *inaceptable o inadmisibile* cuando degenera en *lucha de clases*, entendida como aquella solución del conflicto que: “no está limitado por consideraciones de carácter ético o jurídico; que se niega a respetar la dignidad de la persona del otro y por tanto en sí mismo; que excluye, en definitiva, un acuerdo razonable; persigue no ya el bien general de la sociedad, sino más bien el interés de parte que suplanta al bien común; y aspira a destruir lo que se le opone y a hacer prevalecer el principio de la fuerza sobre el de la razón y del derecho”¹⁰¹.

Desde una perspectiva sintética considera esta forma de solucionar los conflictos como expresión del progresivo caminar de la humanidad hacia un mayor humanismo.

Los conflictos nacionales y sociales se solucionaron, en una primera etapa, mediante el “*absoluto predominio de la propia parte*”, después mediante la “*guerra total o militarismo*” que intentaba “la destrucción del poder de resistencia del adversario, llevada a cabo por todos los medios, sin excluir la mentira, el terror contra las personas civiles, las armas destructivas de masa, que precisamente en aquellos años comenzaban a proyectarse”¹⁰², a la que asimila “*la lucha de clases en sentido marxista*”, ya que tal lucha de clases y militarismo crecen de las mismas raíces, es decir, “el ateísmo y el desprecio de la persona humana, que hacen prevalecer el principio de la fuerza sobre el de la razón y del derecho”¹⁰³.

Explosiona, sin embargo, en un entusiasmante aplauso para “*la acción del movimiento obrero*”, con su “vasta actividad sindical, reformista, lejos de las nieblas de la ideología y más cercana a las necesidades diarias de los trabajadores”¹⁰⁴, contemplada como “el

100 29/14.

101 29-30/14.

102 29/14.

103 29/14.

104 32/16.

resultado de un *libre proceso de autoorganización de la sociedad* con la aplicación de instrumentos eficaces de solidaridad, idóneos para sostener el crecimiento económico más respetuoso de los valores de la persona” y “como reacción de la *conciencia moral* contra situaciones de injusticia y de daño”¹⁰⁵.

Los cristianos pueden sentirse satisfechos de “su notable aportación con la fundación de cooperativas de producción, consumo y crédito, con la promoción de la enseñanza pública y la formación profesional, con la experimentación de diversas formas de participación en la vida de la empresa y, en general, de la sociedad”, a pesar de estar dominado el movimiento obrero por la ideología marxista¹⁰⁶.

Alienta a los “sindicatos y demás organizaciones de los trabajadores” en un “vasto campo de acción y de *lucha*, en nombre de la justicia”, con el objetivo bien concreto de la “tutela de sus personas y la defensa de sus derechos” y “con una *función esencial de carácter cultural* para hacerles participar de manera más plena y digna en la vida de la nación y ayudarles en la vía del desarrollo”, en cuya dirección se puede hablar de *lucha justa* contra un sistema económico que se ha transformado en “método para asegurar el predominio absoluto del capital, la posesión de los medios de producción y la tierra”¹⁰⁷ sobre “la libre subjetividad del trabajo del hombre” (capitalismo).

La alternativa deseable –hasta utópica en su mejor sentido– no la constituye “el sistema socialista, que de hecho es un socialismo de Estado, sino *una sociedad basada en el trabajo libre, en la empresa y en la participación*. Esta sociedad tampoco se opone al mercado, sino que exige que éste sea controlado oportunamente por las fuerzas sociales y por el Estado, de manera que se garantice la satisfacción de las exigencias fundamentales de toda la sociedad”¹⁰⁸.

j.-Ideologías:

Las teme en tanto en cuanto se convierten en justificación e instrumento dinámico del odio y de la injusticia, capacidad que adquieren, cuando sus promotores, se legitiman y organizan “fundados en ellos en vez de hacerlo sobre la verdad del hombre”¹⁰⁹ y “ofuscan la conciencia de la común dignidad humana”. A ellos les hace recordar la Iglesia “con sencillez y energía que todo hombre -sean cuales sean

105 32/16.

106 32-33/16.

107 58-59/32.

108 3/35. Lo escribe después de haber señalado las lacras de la empresa, 62/34.

109 34/17.

sus convicciones personales- lleva dentro de sí la imagen de Dios y, por tanto, merece respeto”¹¹⁰.

También se dan otras ideologías que amalgaman, en su proceso de formación histórica, “legítimas exigencias de liberación nacional” con “formas de nacionalismo y hasta de militarismo”, “principios sacados de antiguas tradiciones populares, en sintonía a veces con la doctrina social cristiana, y conceptos del marxismo-leninismo”¹¹¹.

k.-La ecología en expansión

El tema de la ecología está conquistando constantemente nuevas cotas en los documentos magisteriales, tanto en extensión como en el ir definiendo su contenido ético.

Es una muestra de cómo llevar el mensaje cristiano adaptándolo o, mejor, utilizando el lenguaje al que las personas de cada época son sensibles. Concretamente en nuestro caso el término *ecología*.

El contenido ético de la ecología es esa “capacidad de *transformar* y, en cierto sentido, de crear el mundo con el propio trabajo, unida a la convicción de que este trabajo transformador y creador se desarrolla siempre sobre la base de la primera y originaria donación de las cosas por parte de Dios”. Ello implica que “la tierra tiene una fisonomía propia y un destino anterior dados por Dios, y que el hombre puede desarrollar ciertamente, pero que no debe traicionar”¹¹².

La *cuestión ecológica*, por el contrario, arranca de “un error antropológico”: del predominio del “deseo de tener y gozar más” sobre el “deseo de ser y crecer”. Tal “deseo de tener y gozar más” despoja al hombre “de aquella actitud desinteresada, gratuita, estética, que nace del asombro por el ser y por la belleza que permite leer en las cosas visibles el mensaje de Dios invisible que las ha creado” y le aísla “en la mezquindad o estrechez de miras del hombre”, por lo que no acierta a “relacionarlas con la verdad” y “cree que puede disponer arbitrariamente de la tierra sometiéndola sin reservas a su voluntad, como si ella no tuviese una fisionomía propia y un destino anterior dados por Dios, y que el hombre puede desarrollar ciertamente, pero no debe traicionar. En vez de desempeñar su papel de colaborador de Dios en la obra de la creación, el hombre suplanta a

110 41/22.

111 38-39/20.

112 67/37.

Dios y con ello provoca la rebelión de la naturaleza más bien tiranizada que gobernada por él”.

“A este respecto, la humanidad de hoy debe ser consciente de sus deberes y de su cometido para con las generaciones futuras”¹¹³.

Se constata, con satisfacción, *una ampliación significativa* del tema ecológico. Resultan angostos los límites que circunscribe la ecología al habitat natural “de las diversas especies animales amenazadas de extinción, porque nos damos cuenta de que cada una de ellas aporta su propia contribución al equilibrio general de la tierra...”. Se ha de salvaguardar tal habitat y es justificada la alegría que proporciona el crecimiento de tal conciencia a nivel mundial, mas “nos esforzamos muy poco por *salvaguardar las condiciones morales de una auténtica ecología humana*”.

Esta es la ampliación oficial del tema ecológico al que debemos prestar la atención que se merece. Es la “*ecología humana*”, así denominada con toda propiedad puesto que si la tierra es *don de Dios*, también el “hombre es para sí mismo *un don de Dios* –de él ha recibido su dignidad esencial y con ella la capacidad de trascender todo ordenamiento de la sociedad hacia la verdad y el bien– y, por tanto, debe respetar la estructura natural y moral de la que ha sido dotado”¹¹⁴.

La ecología humana, el habitat humano, el ambiente humano, goza de la particularidad, exclusiva del ser humano, de ser constituida por “*decisiones*”, creadoras de estructuras sociales que, una vez creadas, condicionan o favorecen “por la educación recibida y por el ambiente humano” la plena realización de las personas.

Mas la capacidad creadora de estructuras sociales, propia de las decisiones humanas, es ambigua. Está abierta a la creación “de estructuras concretas de pecado que impiden la plena realización de quienes son oprimidos de diversas maneras por las mismas”¹¹⁵.

Surge entonces la cuestión ecológica humana con un “cometido que exige valentía y paciencia”: la demolición “de tales estructuras y sustituirlas con formas más auténticas de convivencia”, siendo “la primera estructura fundamental a favor de la ecología humana la fami-

113 67-68/37.

114 68-69/38.

115 69/38.

lia, en cuyo seno el hombre recibe las primeras nociones sobre la verdad y el bien; aprende qué quiere decir amar y ser amado, y por consiguiente qué quiere decir en concreto ser una persona...”etc.¹¹⁶.

I.-La crítica tanto del sistema capitalista como del comunista no es crítica a los sistemas como tales, sino al sistema ético cultural.

Se viene repitiendo que no es en el sistema económico en sí donde el mensaje cristiano encuentra dificultades y obstáculos sino en el *sistema socio-cultural* que impone consciente o inconscientemente.

Un sistema que concede rango de *totalidad y absolutiza* lo que no pasa de ser una parte o una “dimensión de la compleja actividad humana”. Se trata de la absolutización de la dimensión económica –producción y consumo– venerada como “*el único valor de la sociedad, no subordinado a ningún otro*”.

Tal absolutización de la dimensión económica mutila la libertad como identificando libertad con la sola libertad económica; valora al ser humano únicamente como “productor o consumidor de bienes y no como sujeto que produce y consume para vivir” e ignora totalmente “la dimensión ética y religiosa” de la persona, con lo cual la “libertad económica pierde su necesaria relación con la persona humana y termina por alienarla y oprimirla”¹¹⁷.

II.-La opción preferencial por los pobres y la pobreza

El mensaje social del evangelio no es teoría descarnada, sino “por encima de todo, un fundamento y un estímulo para la acción...”, que “se hará creíble por el *testimonio de las obras*, antes que por su coherencia y lógica interna”. De aquí la *opción preferencial por los pobres* la cual “*es determinante y pertenece a la constante tradición*” de la Iglesia.

Tampoco aquí nos está permitido circunscribirnos a la pobreza material o económica, puesto que se da “la *pobreza múltiple* –pobreza cultural y religiosa– de los grupos marginados, de los ancianos y enfermos, de las víctimas del consumismo, de tantos prófugos y emigrados”.

Urge activar tal opción, tanto a nivel individual como social-internacional, con “medidas coordinadas internacionalmente” porque “no obstante el progreso técnico-económico, la pobreza amenaza con

116 69-70/38-39.

117 70-71/39. Crítica ambos sistemas p.25/12 y en los números primeros.

alcanzar formas gigantescas. ...Y en los países en vía de desarrollo se perfilan en el horizonte crisis dramáticas si no se toman a tiempo medidas coordinadas internacionalmente”¹¹⁸.

B.4.-ACTITUD DE OPTIMISMO Y ESPERANZA DE CONTENIDOS

B.4.1.-Optimismo y esperanza

Juan Pablo II transmite, por un lado, optimismo y esperanza porque lee el acontecer de los hechos, tal como se han sucedido, como una confirmación experiencial -más allá de donde pueda llevar la reflexión racional- de la validez del mensaje cristiano en cuanto al tema social. También porque ese acontecer de los hechos parece ofrecer un campo preparado, la humanidad, para recibir la savia evangélica. Como que corrieran vientos favorables para los firmemente creyentes. Se constatan:

a.-Un sentimiento más vivo de los derechos humanos individuales y de cada nación¹¹⁹,

b.-Un robustecimiento de los sindicatos, con sus logros de ayuda al desempleado¹²⁰.

c.-Y, lo más importante, se ha rubricado “la victoria de las armas de la verdad y de la justicia sobre las de la mentira”¹²¹: estamos saboreando el “*éxito de la voluntad de negociación y del espíritu evangélico contra un adversario decidido a no dejarse condicionar por principios morales*”; una lucha llevada a cabo en medio de “la lucidez y la moderación, sufrimientos y sacrificios” y “en cierto sentido nacido de la oración y de una confianza ilimitada en el Señor” hace concluir en la *necesidad del derecho y de la moral en la política*¹²².

Se ha demostrado la superioridad de las “armas de la verdad y de la justicia”, “de las vías de la negociación, del diálogo, del testimonio de la verdad” que “apela a la conciencia del adversario y trata de despertar en él el sentido de la dignidad humana”, sobre el sistema que sostiene la “exasperación hasta el extremo de las contradicciones sociales como único medio

118 96-97/57.

119 29/32.

120 Históricamente se ha logrado de dos modos convergentes: con políticas económicas, dirigidas a asegurar el crecimiento equilibrado y la condición de pleno empleo; con seguros contra el desempleo obrero y con políticas de cualificación profesional capaces de facilitar a los trabajadores el paso de sectores en crisis a otros en desarrollo (30/15).

121 42-43/23.

122 45/25.

para darles solución por medio del choque violento”, como sostenía el comunismo.

La fuerza de las “armas de la verdad y de la justicia, del testimonio de la verdad” dispone de un dinamismo creativo que “encuentra, una y otra vez, formas eficaces para dar testimonio de la verdad”, como también de una fuerza inexplicable que “con un compromiso no violento, se resiste siempre a ceder al poder de la fuerza” y hasta ha conseguido superar los “*acuerdos*” impuestos por la fuerza después de la segunda guerra mundial, cuando parecían insalvables ¹²³.

g.-Los diversos sistemas se han convencido de la necesidad de valores éticos.

Las convicciones religiosas tendrán un papel eminente en la consecución y conservación de la paz ¹²⁴.

h.-“...esperanza de un cambio en las frágiles estructuras políticas y sociales, gravadas por la hipoteca de una dolorosa serie de injusticias y rencores, aparte de una economía arruinada y de graves conflictos sociales” ¹²⁵.

i.-Los hechos han demostrado que “el deseo sincero de ponerse de parte de los oprimidos” se resiste a desembocar en un compromiso entre cristianismo y marxismo. Se ha demostrado que tal compromiso es “imposible”, con la correspondiente apertura a valorar “la positividad de una auténtica teología de la liberación integral” ¹²⁶.

j.-Acercamiento del mundo obrero a la Iglesia en algunos países ¹²⁷.

Un amplio movimiento de “obreros y hombres de buena voluntad”, luchadores en favor de “la liberación de la persona humana y la consolidación de sus derechos”, que “durante casi un siglo en gran parte había caído bajo la hegemonía del marxismo, no sin la convicción de que los proletarios, para luchar eficazmente contra la opresión, debían asumir las teorías materialistas y economicistas”..., hoy “en muchos países lejos de contraponerse a la Iglesia católica, mira con interés” a esa comunidad cristiana que lucha a su lado ofreciéndoles “una nueva y auténtica teoría y praxis de liberación, la Iglesia ofrece no sólo la doctrina social y, en general, sus enseñanzas

123 42-43/23.

124 100/60.

125 42/44

126 48-49/25; 49/26.

127 47/26.

sobre la persona redimida por Cristo, sino también su compromiso concreto de ayuda para combatir la marginación y el sufrimiento”¹²⁸.

*k.-Crecimiento de la conciencia de la interdependencia a nivel mundial y del trabajo como medio de unión entre los pueblos y no de enfrentamientos*¹²⁹.

Tal conjunto de novedades lleva un germen de optimismo, que se transforma en plataforma envidiable para la llamada *nueva evangelización*. Pone de manifiesto, porque así lo viven las personas y lo exteriorizan de una u otra forma:

1.- *Que el vacío espiritual provocado, intencionadamente, por el ateísmo está conduciendo a la búsqueda del sentido de la vida, a la insoslayable búsqueda de la propia identidad personal y nacional y a “descubrir las raíces religiosas de la cultura de sus naciones y la persona misma de Cristo, como respuesta existencialmente adecuada al deseo de bien, de verdad y de vida que hay en el corazón de todo hombre. Esta búsqueda ha sido confortada por el testimonio de cuantos, en circunstancias difíciles y en medio de la persecución, han permanecido fieles a Dios”*¹³⁰.

2.-*Que el pecado no solamente es un dato de la revelación cristiana, sino un principio hermenéutico que ayuda a comprender la realidad humana.*

Lo es desde la concepción más precisa del pecado, no desde los pecados concretos que las distintas épocas de la historia hayan incluido en sus catálogos.

El pecado que consiste en que “el hombre tiende hacia el bien, pero es también capaz del mal; puede trascender su interés inmediato y, sin embargo, permanece vinculado a él”¹³¹.

B.4.2.-Pero contenido

Subsistencia de signos negativos

Pero “*contenido*” porque su desarrollo posterior depende del compromiso que todos los hombres de buena voluntad, particularmente los cristianos,

128 48/26.

129 La caída del comunismo ha tenido consecuencias de gran alcance..., ha puesto de manifiesto el hecho de la INTERDEPENDENCIA, así como que el trabajo humano está destinado por su naturaleza a unir a los pueblos y no a dividirlos. Efectivamente, la paz y la prosperidad son bienes que pertenecen a todo el género humano, de manera que no es posible gozar de ellos correctamente y duraderamente si son obtenidos y mantenidos en perjuicio de otros pueblos o naciones, violando sus derechos o excluyéndolos de las fuentes del bienestar (50/27).

130 44/24.

131 46/25.

adquiramos para lanzar la simiente de forma creíble y acompañada de los testimonios indispensables y adecuados.

Subsisten obstáculos en el caminar de esa esperanza tan vivamente anhelada. Ahí están esa situación de no-guerra más que de paz auténtica, el apoyo a ciertos grupos extremistas armados, la obediencia a la lógica de la guerra ¹³² y a la de los bloques ¹³³, la ideología de la seguridad nacional ¹³⁴, la utilización antiética del progreso científico y tecnológico puestos a servicio de la carrera de armamentos ¹³⁵, la ideología de la sociedad del bienestar o sociedad de consumo como “intento de vencer al marxismo en el terreno del puro materialismo, mostrando que una sociedad de libre mercado es capaz de satisfacer las necesidades materiales humanas más plenamente de lo que aseguraba el comunismo y excluyendo también los valores espirituales” ¹³⁶, riesgo de olvidar la situación de “ingentes multitudes” ¹³⁷, desorientación en la tarea de reconstrucción ¹³⁸ y, finalmente, el riesgo, que corren los países capitalistas, de interpretar la caída del sistema socialista como prueba de que el capitalismo es el “modelo único de organización económica...” ¹³⁹.

132 35-36/18.

133 La lógica de los bloques o imperios, denunciada en los documentos de la Iglesia y más recientemente en la encíclica *Sollicitudo rei socialis* hace que *las controversias y discordias que surgen entre los países del tercer mundo sean sistemáticamente incrementadas y explotadas para crear dificultades al adversario* (35/18).

134 37-38/19.

135 35-36/18.

136 38/19.

137 La solución marxista ha fracasado, pero permanecen en el mundo fenómenos de marginación y explotación especialmente en el tercer mundo, así como fenómenos de alienación humana, especialmente en los países más avanzados; contra tales fenómenos se alza con firmeza la voz de la Iglesia. Ingentes muchedumbres viven aún en condiciones de gran miseria material y moral. El fracaso del sistema comunista en tantos países elimina ciertamente un obstáculo a la hora de afrontar de manera adecuada y realista estos problemas; pero eso no basta para resolverlos. *Es más, existe el riesgo de que se difunda una ideología radical de tipo capitalista, que rechaza incluso el tomarlos en consideración, porque A PRIORI considera condenado al fracaso todo intento de afrontarlos y, de forma fideísta, confía su solución al libre desarrollo de las fuerzas de mercado.*(75/42). Los países del tercer mundo, finalmente, se encuentran más que nunca ante la dramática situación del subdesarrollo, que cada día se hace más grave (95-96/56).

138 Deseo, en particular, que sea dada a conocer y que sea aplicada en los distintos países donde, después de la caída del socialismo real, se manifiesta una grave desorientación en la tarea de reconstrucción. (95-96/56).

139 95-96/56; 64/35; 74/32.

C.-INTERPRETACIONES

C.1.-*Interpretación humana*

Los acontecimientos vividos en 1989 “revisten importancia universal”. Sus consecuencias afectan a “toda la familia humana”¹⁴⁰. De ellos se desprenden consecuencias positivas y negativas”¹⁴¹.

Son acontecimientos que no se dan de forma mecánica o fatalista, sino que son más bien ocasiones que se ofrecen a la libertad humana¹⁴², que “tiende hacia el bien pero también es capaz del mal, que puede trascender su interés inmediato y, sin embargo, permanece vinculada a él”¹⁴³; una libertad sometida a innumerables condicionamientos que la *influencian*, pero no la *determinan* ni pueden *destruirla*¹⁴⁴.

Los valora como efecto de una “*reacción de orden ético y concretamente cristiano contra una vasta situación de injusticia*”¹⁴⁵, como “*una amonestación para cuantos, en nombre del realismo político, quieren eliminar del ruedo de la política el derecho y la moral*”¹⁴⁶.

La doctrina social de la Iglesia sostiene que, para conseguir que la empresa sea no solamente una “sociedad de capitales” sino al mismo tiempo, una “sociedad de personas, sigue siendo “*necesario*” un gran movimiento asociativo de los trabajadores, cuyo objetivo es la liberación y la promoción integral de la persona¹⁴⁷.

Afirma decididamente que la permanencia en el camino emprendido depende de *las actitudes éticas, de la reconstrucción moral y económica*, siendo precisamente la reconstrucción moral con sus vivencias de *diligencia, veracidad, fiabilidad y lealtad en las relaciones interpersonales, prudencia en asumir los riesgos razonables y laboriosidad* la que conducirá a la reconstrucción material y económica¹⁴⁸.

140 47/26.

141 47/26.

142 47/26.

143 46/25.

144 Una libertad que ha de soportar innumerables condicionamientos en medio de los cuales viene a encontrarse la libertad individual a la hora de actuar: de hecho la INFLUENCIAN, pero NO LA DETERMINAN; facilitan más o menos su ejercicio, pero NO PUEDEN DESTRUIRLA. No sólo no es lícito desatender desde el punto de vista ético la naturaleza del hombre que ha sido creado para la libertad, sino que esto ni siquiera es posible en la práctica. Donde la sociedad se organiza reduciendo de manera arbitraria o incluso eliminando el ámbito en que se ejercita legítimamente la libertad, el resultado es la desorganización y la decadencia progresiva de la vida social (45/25).

145 47/26; 32/16; 76/43.

146 45/25.

147 76/43.

148 49/27; 58/32.

Vivir las actitudes éticas significa “no oponer el interés individual al de la sociedad en su conjunto” ni a la inversa, sino “buscar más bien los modos de una fructuosa colaboración”¹⁴⁹, dar cumplimiento al derecho de toda persona al trabajo¹⁵⁰.

La necesidad imperiosa de la vivencia de estas actitudes éticas es avalada no solamente porque el hombre “tiende hacia el bien, pero también es capaz del mal, puede trascender su interés inmediato y, sin embargo, permanece vinculado a él”¹⁵¹, sino también porque sigue siendo real el peligro de que vuelvan a explotar (injusticias individuales y sociales, regionales y nacionales, odios y rencores), después de la caída de la dictadura, provocando graves conflictos y muertes, *si disminuyen a su vez la tensión moral y la firmeza consciente en dar testimonio de la verdad que han animado los esfuerzos del tiempo pasado*¹⁵².

C.2.-Interpretación religiosa

Apoyado en la interpretación ética abre las puertas de la interpretación religiosa de los acontecimientos que estamos viviendo. Ellos

a.-Ponen al hombre de nuestros días en la posibilidad de comprender que “solamente la fe revela plenamente la identidad del ser humano”.

La filosofía y las ciencias humanas le desvelan *la centralidad del hombre en la sociedad* y una mejor comprensión de sí mismo como ser “social”, mas no logran explicitarle “*su identidad verdadera*”. Es la fe la que nos la revela¹⁵³.

b.-Se convierten en ocasión maravillosa “para colaborar con el designio misericordioso de Dios”.

Si desde la interpretación humana rechazaba el fatalismo o el automatismo y lo consideraba ocasiones ofrecidas a la libertad humana, desde la interpretación religiosa concluye que se le ofrecen “*para colaborar con el designio misericordioso de Dios que actúa en la historia*”¹⁵⁴.

149 De hecho, donde el interés individual es suprimido violentamente, queda sustituido por un oneroso y opresivo sistema de control burocrático que esteriliza toda iniciativa y creatividad (46/25).

150 La obligación de ganar el pan con el sudor de la propia frente supone, al mismo tiempo, un DERECHO. Una sociedad en la que este derecho se niegue sistemáticamente y las medidas de política económica no permitan a los trabajadores alcanzar niveles satisfactorios de ocupación, no puede conseguir su legitimación ética ni la justa paz social (77/43; 58-59/32).

151 46/25.

152 49/27.

153 93/54.

154 47/26.

c.-Facilitan la recuperación de la imagen de Dios, que es todo hombre.

Lo que en la interpretación humana era *la lucha por los derechos humanos y por la dignidad humana*, desde la perspectiva religiosa: “la Iglesia ha afirmado con sencillez y energía que todo hombre –sean cuales sean sus convicciones personales– lleva dentro la *imagen de Dios* y, por tanto, merece respeto”¹⁵⁵.

d.-Avivan la conciencia de necesitar una redención

La realidad del hombre que “es libre y tiende hacia el bien, pero también es capaz del mal; que puede trascender su interés inmediato y, sin embargo, permanece vinculado a él”¹⁵⁶, desde la perspectiva religiosa constata que “lleva dentro de sí la herida del pecado original, que lo empuja continuamente hacia el mal y hace que necesite de la redención”¹⁵⁷.

e.-Patentizan el “éxito de la voluntad de negociación y del espíritu evangélico contra un adversario decidido a no dejarse condicionar por principios morales”.

Ha sido una lucha llevada a cabo “en medio de la lucidez, moderación, sufrimientos y sacrificios” y “en cierto sentido nacido de la oración y de una confianza ilimitada en el Señor de la historia, que tiene en sus manos el corazón de los hombres. Uniendo el propio sufrimiento por la verdad y por la libertad al de Cristo en la cruz, es así como el hombre puede hacer el milagro de la paz y ponerse en condiciones de acertar con el sendero a veces estrecho entre la mezquindad que cede al mal y la violencia que, creyendo ilusoriamente combatirlo, lo agrava”. Hemos de concluir, pues, que *el derecho y la moral son necesarios en la política*¹⁵⁸.

f.-Pero la causa verdadera de todas las novedades que se han sucedido en los últimos años lo es el vacío espiritual, que Juan Pablo parece atribuir a las ideologías ateas: “provocado por el ateísmo”.

Se trata de un vacío que no podemos malinterpretar puesto que el Papa lo identifica con realidades que constatamos y frecuentemente comentamos en nuestras conversaciones de cada día. *Vacío espiritual* que ha dejado a las jóvenes generaciones sin orientación; las ha despojando del sentido de la vida, ha desarraigado de su corazón la necesidad de Dios para abandonarlos, finalmente, en la pérdida de la propia identidad¹⁵⁹.

155 41/22.

156 46/25.

157 45-46/25.

158 45/25.

159 44/24.

g.-Con relación a la “religión secular” advierte:

“De ahí que cualquier sociedad política, tiene su propia autonomía y sus propias leyes . La parábola evangélica de la buena semilla y la cizaña (cfr. Mt. 13/24-30, 36-43) nos enseña que corresponde solamente a Dios separar a los seguidores del reino y a los seguidores del maligno, y que este juicio tendrá lugar al final de los tiempos. Pretendiendo anticipar el juicio ya desde ahora, el hombre trata de suplantar a Dios y se opone a su paciencia”(p.46/25).

C.3.-Interpretación magisterial

Los acontecimientos a los que se refiere estaban ya implícitamente previstos por León XIII en la *Rerum Novarum*:

“Tales acontecimientos y las posteriores transformaciones radicales no se explican si no es a base de las situaciones anteriores, que en cierta medida habían cristalizado o institucionalizado las previsiones de León XIII y las señales, cada vez más inquietantes, vislumbradas por sus sucesores”¹⁶⁰.

D.-COMPROMISOS

a.-“Gran esfuerzo para la reconstrucción moral y económica en los países que han abandonado el comunismo”¹⁶¹.

Ante la desorientación que se advierte en la tarea de la reconstrucción¹⁶² es preciso:

1.-“Mantener la tensión moral y la firmeza consciente en dar testimonio de la verdad que han animado los esfuerzos del tiempo pasado”, ya que “en los años en que dominaba el comunismo, y también antes, se cometieron muchas injusticias individuales y sociales, regionales y nacionales; se acumularon muchos odios y rencores. Y sigue siendo real el peligro de que vuelvan a explotar, después de la caída de la dictadura, provocando graves conflictos y muertos, si disminuyen a su vez la tensión moral y la firmeza consciente en dar testimonio de la verdad que han animado los esfuerzos del tiempo pasado...etc.”¹⁶³.

No lo exige menos “la radical reestructuración de las economías, hasta ayer colectivizadas, que comporta problemas y sacrificios comparables con los que tuvieron que imponerse los países occidentales del continente para su reconstrucción después del segundo conflicto mundial”¹⁶⁴.

160 25/12.

161 49/27.

162 95/56.

163 49/27.

164 50/28.

También los países occidentales precisan vivenciar los valores éticos para no ser víctimas del “peligro de ver en esa caída –la del comunismo– la victoria unilateral del propio sistema económico, y por ello no se preocupen de introducir en él los debidos cambios”¹⁶⁵.

*2.-Retorno a la veracidad, la fiabilidad, la laboriosidad en el sector de la economía*¹⁶⁶.

b.-Vivencia de la solidaridad

“Es justo que en las presentes dificultades *los países excomunistas sean ayudados por el esfuerzo solidario de las otras naciones*”.

Las razones aducidas se sitúan a diversos niveles:

1.-“...las actuales condiciones de dificultad y penuria comporta problemas y sacrificios comparables con los que tuvieron que imponerse los países occidentales del continente para su reconstrucción después del segundo conflicto mundial”.

2.-Tal situación es: “consecuencia de un proceso histórico, del que los países excomunistas han sido a veces *objeto y no sujeto*; por tanto, si se hallan en esas condiciones no es por propia elección o a causa de errores cometidos, sino como consecuencia de trágicos acontecimientos históricos impuestos por la violencia, que les han impedido proseguir por el camino del desarrollo económico y civil”.

3.-Tal ayuda “*corresponde también al interés y al bien general de Europa*, la cual no podrá vivir en paz si los conflictos de diversa índole que surgen como consecuencia del pasado, se van agravando a causa de una situación de desorden económico, de espiritual insatisfacción y desesperación”.

¹⁶⁵ 95/56.

¹⁶⁶ En efecto, hace falta un gran esfuerzo para la reconstrucción moral y económica en los países que han abandonado el comunismo. Durante mucho tiempo las relaciones económicas más elementales han sido distorsionadas y han sido zaheridas virtudes relacionadas con el sector de la economía, como la veracidad, la fiabilidad, la laboriosidad (49/27).

Es su trabajo disciplinado, en SOLIDARIA COLABORACIÓN, el que permite la creación de comunidades de trabajo cada vez más amplias y seguras para llevar a cabo la transformación del ambiente natural y del mismo ambiente humano. En este proceso están comprometidas importantes virtudes, como son la diligencia, la laboriosidad, la prudencia en asumir los riesgos razonables, la fiabilidad, y la lealtad en las relaciones interpersonales, la resolución de ánimo en la ejecución de decisiones difíciles y dolorosas, pero necesarias para el trabajo en común de la empresa y para hacer frente a los eventuales reveses de fortuna (58/32).

Como se ve la reconstrucción material y económica depende de la reconstrucción moral.

4.-Finalmente lo eleva al estrado de la justicia. No solamente *corresponde* con..., sino que es *una deuda de justicia*

“La ayuda de otros países, sobre todo europeos, que han tenido parte en la misma historia y de la que son responsables, corresponde a una deuda de justicia”

Ayuda sin olvidar que, obviamente, han de ser ellos los primeros artífices de su propio desarrollo¹⁶⁷.

c.-La solidaridad está pidiendo un "esfuerzo extraordinario" para "movilizar los recursos, de los que el mundo en su conjunto no carece", provenientes del desarme tanto de oeste como del este como también de la reducción de los gastos militares y del tráfico de armas, y orientarlos hacia objetivos de crecimiento y desarrollo común.

La solidaridad guía al abandono de esa *"mentalidad* que considera a los *pobres* –personas o pueblos– como un *fardo* o como *molestos e inoportunos*, ávidos de consumir lo que otros han producido. Los pobres *exigen el derecho* de participar y gozar de los bienes materiales y de hacer fructificar su capacidad de trabajo, creando así un mundo más justo y más próspero para todos. *La promoción de los pobres es una gran ocasión para el crecimiento moral, cultural e incluso económico de la humanidad entera*"¹⁶⁸.

La *"promoción de la justicia"* sólo será posible mediante *"un cambio de estilos de vida, mentalidad, de modelos de producción y de consumo, de las estructuras consolidadas de poder que hoy rigen la sociedad"*. *Una nueva mentalidad* que descubre al pobre *"como la ocasión de un bien en sí y la posibilidad de una riqueza mayor"* y no como un inoportuno o una carga, que es consciente que pobres lo son pueblos enteros y finalmente que el bien común hoy día es el *bien común mundial*, "el de toda la familia humana". La llamada *"economía planetaria"* *"es un fenómeno que no hay que despreciar, porque puede crear oportunidades extraordinarias de mayor bienestar"*¹⁶⁹.

d.-Derribo de las barreras y monopolios "que dejan a tantos pueblos al margen del desarrollo, y asegurar a todos -individuos y naciones- las condiciones básicas que permitan participar en dicho desarrollo".

"Este objetivo exige esfuerzos programados y responsables por parte de toda la comunidad internacional. Es necesario que las naciones más fuertes

167 50-51/28.

168 51-52/28.

169 97-98/58.

sepan ofrecer a las más débiles oportunidades de inserción en la vida internacional; que las más débiles sepan aceptar estas oportunidades, haciendo los esfuerzos y los sacrificios necesarios para ello, asegurando la estabilidad del marco político y económico, la certeza de perspectivas para el futuro, el desarrollo de las capacidades de los propios trabajadores, la formación de empresarios eficientes y conscientes de sus responsabilidades”¹⁷⁰.

e.-Reducción, dilación o extinción de la deuda internacional

Con la mirada puesta en “los países del tercer mundo, que se encuentran más que nunca ante la dramática situación del subdesarrollo, que cada día se hace más grave”¹⁷¹, sostiene el principio de justicia que exige que las deudas sean pagadas, mas “no es lícito, en cambio, exigir o pretender su pago cuando éste vendría a imponer de hecho opciones políticas tales que llevaran al hambre y a la desesperación a poblaciones enteras. No se puede pretender que las deudas contraídas sean pagadas con sacrificios insoportables. En estos casos es necesario –como, por lo demás, está ocurriendo en parte– encontrar modalidades de reducción, dilación o extinción de la deuda compatibles con el derecho fundamental de los pueblos a la subsistencia y al progreso”¹⁷².

f.-Compromiso de aprender a luchar por la justicia sin violencia.

“¡Ojalá los hombres aprenda a luchar por la justicia sin violencia, renunciando a la lucha de clases en las controversias internas, así como a la guerra en las internacionales!”¹⁷³.

“Mientras en unión con toda la Iglesia doy gracias a Dios por el testimonio, en ocasiones heróico, que han dado no pocos pastores, comunidades cristianas enteras, fieles en particular y hombres de buena voluntad en tan difíciles circunstancias, le pedimos que sostenga los esfuerzos de todos para construir un futuro mejor. Es ésta una responsabilidad no sólo de los ciudadanos de aquellos países, sino también de todos los cristianos y de los hombres de buena voluntad. *Se trata de mostrar cómo los complejos problemas de aquellos pueblos se pueden resolver por medio del diálogo y de la solidaridad, en vez de la lucha por destruir al adversario y en vez de la guerra*”¹⁷⁴.

Zacarías HERRERO
Valladolid

170 64/35.

171 95-96/56.

172 64-65/35.

173 43/23.

174 42/22.

Nueva Evangelización y Parroquia

Desde que Juan Pablo II habló por primera vez, hace ya años, de la necesidad de una Nueva Evangelización para la América que ahora celebra el V Centenario de su primera evangelización, y desde que comenzó a insistir en la necesidad de un proyecto semejante para Europa, se ha entendido este deseo del Papa como un programa pastoral a escala mundial. No es de extrañar, pues, que este objetivo aparezca como prioritario en los organigramas pastorales.

Pero estamos ante el peligro de la moda: Como a nadie le gusta quedarse sin subir al tren de un proyecto que se reconoce estupendo y, desde el punto de vista operativo, convincente, ahora resulta que todo es evangelización, que todos somos evangelizadores y todos estamos evangelizando.

Escribo estos folios con el deseo de clarificarme a mí mismo y por si puede ser algo útil a otros que como yo trabajan en parroquias.

He intentado seguir de cerca las orientaciones del Papa y de la Jerarquía, he revisado documentos de la Iglesia española, he tenido en cuenta algunas obras de pastoralistas actuales y he reflexionado sobre mi propia experiencia de veinte años en la tarea parroquial ¹.

1 Doy relación del material usado en este trabajo, indicando en lo posible el año de aparición que, en ocasiones, ayuda a la comprensión de expresiones empleadas por los autores. Además, dando las siglas evitaré repeticiones prolijas e innecesarias.

1972: RICA= *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos*.

1975 (8 de diciembre): EN= *Evangelii Nuntiandi*, Exhortación de Pablo VI, después del Sínodo sobre la evangelización.

1975 (diciembre) a 1976 (febrero): Enseñanzas de Pablo VI sobre el tema *La civilización del amor*.

1976 (julio-septiembre): Enseñanzas de Pablo VI sobre el tema *Construir la Iglesia*

1979 (16 de octubre): CT= *Catechesi Tradendae*, Exhortación de Juan Pablo II.

1981 (22 de noviembre): FC= *Familiaris Consortio*, Exhortación de Juan Pablo II.

1983 (22 de febrero): CC= *La Catequesis de la Comunidad. Orientaciones pastorales sobre la catequesis en España*, de la Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis

No intento agotar el tema. Además sería imposible. Expongo a continuación las líneas claves que a mí me han resaltado al leer todos estos documentos y orientaciones.

I. LA MISIÓN DE CRISTO

La misión de Cristo, con la que vino a este mundo como enviado del Padre, fue *evangelizar*, traer a los hombres una Buena Noticia.

1985 (28 de junio): TDV= *Testigos del Dios vivo*, Instrucción de la Conferencia Episcopal de Enseñanza y Catequesis.

1985 (9-14 septiembre): CEHH= Congreso de *Evangelización y hombre de hoy*, en España y publicado por EDICE, Madrid, 1986.

1985 (7-11 de octubre): SOE= *Simposio de Obispos Europeos*. Además de las palabras del Papa fueron muy significativas las intervenciones de los Cardenales Godfried Danneels y Basil Hume.

1985 (24 de noviembre al 8 de diciembre): SE= *Sínodo extraordinario a los 20 años del Concilio*.

1987 (27 de febrero): AJ= *Anunciar a Jesucristo en nuestro mundo con obras y palabras*. Es el plan de acción pastoral de la Conferencia Episcopal Española para 1987-1990.

1988 (11-13 de noviembre): CPE= Congreso "Parroquia Evangelizadora", celebrado en España y publicado por EDICE, Madrid, 1989.

1988 (30 de diciembre): CHL= *Christifideles laici*, Exhortación de Juan Pablo II.

1990 (julio): VRNE= *La Vida Religiosa y la Nueva Evangelización*. Actas de la XIX Semana Nacional de Vida Religiosa. PUBLICACIONES CLARETIANAS, Madrid, 1990.

1990 (7 de diciembre): RM= *Redemptoris Missio*, Encíclica de Juan Pablo II.

1991 (1 mayo): CAN= *Centessimus Annus*, Encíclica de Juan Pablo II.

1991 (noviembre): CL= *Los cristianos laicos. Iglesia en el mundo* de la Conferencia Episcopal Española.

1991 (28 de noviembre al 14 de diciembre): SOAE= *Sínodo de los Obispos, Asamblea Especial sobre Europa*. Citaré los números de ECCLESIA en que se trata el tema.

Además he tenido presentes muchos de los discursos del Papa en sus viajes por distintos países, así como otra documentación de obispos españoles.

También me he apoyado en el material siguiente:

"Reevangelizar Europa". Con este lema la Renovación Carismática Católica celebró un Congreso en Roma del 22 al 26 de septiembre de 1983. He tenido en cuenta la ponencia de Raniero Cantalamessa.

Nuevo Pentecostés, Revista de la Renovación Carismática Católica en España.

DIONISIO BOROBIO: *Confirmar hoy*, DDB, 10ª ed. Bilbao, 1989

Los laicos y la evangelización, DDB, Bilbao, 1987.

MIGUEL PAYÁ ANDRÉS: *La Parroquia, comunidad evangelizadora*, PPC Madrid, 1989.

VICENTE PEDROSA: Introducción a la traducción de la obra francesa *Formación cristiana de adultos*, DDB, Bilbao 1989.

ANTONIO BOTANA: *Iniciación a la Comunidad*, CVS, Salamanca 1990.

RICARDO BLÁZQUEZ: *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1988.

Las comunidades neocatecumenales", DDB, Bilbao 1988.

Il cammino neocatecumenale nei discorsi di Paolo VI e Giovanni Paolo II", publicado por el Centro Neocatecumenal de Roma, 3ª ed. Roma, 1991.

“Es preciso que anuncie el Reino de Dios también a otras ciudades, porque para esto he sido enviado” (Luc. 4, 43)

Lo más específico y radical de la misión de Cristo –dice Pablo VI en EN, 6– es “proclamar de ciudad en ciudad... el gozoso anuncio del cumplimiento de las promesas y de la Alianza propuesta por Dios”. “Todos los aspectos de su Misterio forman parte de su actividad evangelizadora”.

“Jesús vino para evangelizar, para anunciar un mensaje nuevo y desconcertante: El Reino de Dios está cerca” (Mt. 1, 15) ².

“En cuanto evangelizador anuncia, ante todo, un reino, el Reino de Dios, que es lo único absoluto” ³.

Jesús anuncia –dice la EN, 9– “la salvación... liberación de todo lo que oprime... pero, sobre todo, liberación del pecado y del maligno”.

Pablo VI en sus enseñanzas del verano de 1976 nos hablaba de la misión de Cristo considerando lo que con el anuncio pretendía: Su misión fue construir la Iglesia (Mt. 16, 18) a la que amó (Ef. 5, 25)... Construir la Iglesia fue “el designio mismo de la obra de Cristo en el mundo de la historia...” (4-VIII-76). El programa de Cristo fue la edificación de la Iglesia (11-VIII-76, 25-VIII-76, 1-IX-76).

II. LA MISIÓN DE LOS APÓSTOLES

Jesús encomendó a sus apóstoles *la misma misión* con que él había venido: “Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación. El que crea y sea bautizado se salvará; el que no crea, se condenará” (Mt. 16, 15-16).

Los apóstoles tienen la misma misión de anunciar el Reino, de proclamar que las promesas hechas a nuestros antiguos padres se nos han dado cumplidas en Jesús, de construir la Iglesia en el tiempo de la historia humana.

Y esto es lo que hicieron: “Ellos salieron a predicar por todas partes, colaborando el Señor con ellos y confirmando la palabra con las señales que la acompañaban” (Mc. 16, 20).

III. LA MISIÓN DE LA IGLESIA

Leemos en EN, 15: “La Iglesia, nacida de la acción evangelizadora de Jesús y de los doce, es enviada por él. Lo que ella está llamada a continuar, es sobre todo, *su misión y su condición de evangelizador*”.

² TDV, 11

³ EN, 8.

El primer resultado de la misión de Cristo y de los doce es la Iglesia que surge como una prolongación de Cristo y que tiene, como algo connatural a su existencia, la misión de evangelizar. Nacida de la evangelización, existe para la evangelización. No es algo que la cierre sobre sí misma, sino que la lanza al mundo. Se es, en la Iglesia, para los demás, para el mundo entero.

*“La tarea de la evangelización de todos los hombres constituye la misión esencial de la Iglesia... Evangelizar constituye, en efecto, la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar, es decir, para predicar y enseñar, ser canal del don de la gracia...”*⁴.

*“En la evangelización se concentra y despliega la entera misión de la Iglesia”. La Iglesia tiene “el encargo de manifestar al mundo el misterio de Dios que resplandece en Cristo Jesús”*⁵.

IV. CÓMO DAR ESTE ANUNCIO

Las expresiones continuas son las de “anunciar, proclamar, predicar, enseñar”. Inmediatamente nos damos cuenta del peligro que acecha de quedarnos en palabras. La Palabra es esencial y fundamental, pero en nosotros, que somos humanos, tantas veces la palabra va por distintos derroteros de la vida. Sólo el Señor es la Verdad, nosotros somos mentirosos.

Además, como dice la EN, 24, la evangelización es un “paso complejo”. No se trata sólo de una acción puntual sino que existen varios aspectos y momentos para poder decir que la evangelización se ha llevado a cabo, que ha cumplido su cometido.

Ordenando estos diversos aspectos o momentos de que habla Pablo VI, podemos hacer este resumen:

1. Anuncio de un mensaje, de la Buena Noticia:
 - a) Silenciosamente, por el testimonio de la vida.
 - b) Explícitamente, por el testimonio de la palabra.

El testimonio de vida es elemental, el de la palabra es imprescindible para la evangelización. En ambos casos se trata de testimonio: *hacer y decir como testigos*.

2. Acogida de los signos, adhesión del corazón (conversión).
3. Nacimiento de una comunidad, la de creyentes en Jesús, la Buena Noticia.
4. Iniciativas de apostolado (si se está evangelizado se es evangelizador).

4 EN, 14

5 CHL, 33 y 36.

5. Renovación de la humanidad (Finalidad: llegar a que el mundo esté impregnado de Cristo) ⁶.

V. RESULTADO DE ESTA EVANGELIZACIÓN

Como resultado de esta evangelización ahí está la Iglesia que nace cada día de esa evangelización y que cada día es enviada a evangelizar. Y por la acción evangelizadora de la Iglesia se llegó a una sociedad, en Europa, en líneas generales “cristianizada”. Una sociedad que ha ido aceptando muchos valores aportados por el cristianismo y que, marcada por ellos, así se ha ido configurando.

A pesar de cuanto vemos ahora de descristianización, nuestra sociedad ha quedado fuertemente marcada por este acontecimiento. Ha sucedido como con el trapo impregnado de gasolina, aun después de lavado le queda un cierto olor inconfundible.

VI. SITUACIÓN ACTUAL

Comienzo por hacer referencia a dos encuestas cuyos resultados son parecidos a los datos que a primeros de este año 1992 aparecieron en la prensa nacional española.

1. Una fue hecha a escala mundial hace ya unos años, y arrojaba los resultados siguientes:

- un tercio del mundo, más o menos, son cristianos
- algo más de la mitad de los cristianos son católicos
- una décima parte de los católicos van a Misa
- uno y medio de los que van a Misa son considerados cristianos adultos

2. Esta otra ha sido hecha en España y es más reciente ⁷. Sus datos son:

- están bautizados el 95%
- el 86% de estos bautizados son católicos
- sólo el 67% de esos católicos acepta la moral católica
- y sólo del 30 al 40% han sido catequizados
- y sólo del 20 al 25% son practicantes
- y sólo del 1 al 5% son adultos en la fe, “comprometidos” que dice

Borobio.

⁶ La *Redemptoris Missio*, n. 42-60, hablando de los caminos de la misión sigue un esquema parecido: 1. Testimonio (n. 42-43); 2. El primer anuncio de Cristo, (n. 44-45); 3. Conversión y bautismo (n. 46-47); 4. Iglesias locales, comunidades cristianas (n. 48-51); 5. Algunos aspectos de cómo evangelizar y la caridad, fuente y criterio de la misión (n. 52-60).

⁷ D. BOROBIO: *Los laicos y la evangelización*, p. 160.

Continúo aportando algunos párrafos de personas autorizadas. Así el Cardenal Daneels hacía un análisis preciso de nuestra sociedad el año 1985 ⁸.

Una de las características propias de Europa es la situación de postcristiandad, en la cual se encuentra desde el Atlántico hasta los Urales... En contraste con los países de precristiandad, Europa, en su mayoría vive en la ausencia –incluso en la negación– de Dios, tanto teórica como práctica... La evangelización en Europa, cada vez en mayor medida, debe hacer frente a una situación de ausencia de Dios. Incluso en las regiones que han seguido siendo muy cristianas e incluso en el corazón de cada creyente, el ateísmo –teórico o práctico– deja su impronta...

El ateísmo práctico existe en todos los tiempos... En todo tiempo ha existido el gusto por los bienes precarios y mortales, el entorpecimiento espiritual, la indiferencia respecto a cuestiones fundamentales, salvo, acaso, frente a su propia muerte. También han existido siempre reapariciones de paganismo. Se trata del ateísmo práctico de la sociedad de consumo...

El ateísmo más peligroso y más tenaz es el ateísmo práctico, este “entorpecimiento espiritual”, que es de todos los tiempos... Llegar al corazón de los hombres seducidos por este ateísmo práctico –sobre todo si no es impuesto por alguna autoridad en abuso de poder, sino que ha penetrado el tejido mismo de una civilización– es el cometido más difícil de la evangelización en Europa. Pero dicho cometido no es imposible. Este ateísmo práctico no es un sistema para pensar, ni una filosofía, ni una religión mundana. Se aproxima, más bien, a un “vacío espiritual”, que cada vez más, en nuestra época, se convierte en la única alternativa de la fe”.

Constatamos, en definitiva, que Dios, en nuestra cultura europea, es cada vez más irrelevante, como si no existiera, es el gran ausente. Cada vez es menor el enfoque de la vida desde los valores cristianos. Esta es nuestra situación actual.

Juan Pablo II gusta presentar panorámicas de esta situación –y no por derrotismo–, como, por ejemplo, en la *Christifideles laici*, en su introducción, donde expone la indiferencia religiosa, el ateísmo y el secularismo existentes.

VII. ¿QUÉ HA PASADO?

A los especialistas en sociología religiosa les corresponderá dar respuesta amplia a este interrogante. A mí me basta dar una visión global.

Hay casos en que o se prescinde de Dios porque, dicen, no se le necesita; o hay que suprimirlo porque es una rémora, un peso muerto, para el desarrollo pleno de la sociedad humana.

⁸ SOE, cfr. ECCLESIA n. 2251, p. 29-31.

Otros afirman que creen, y hasta son practicantes, pero sus vidas no concuerdan con esas creencias. El mundo de su religión va por un lado y la vida de cada día por otro. Están en una religiosidad natural, como la tienen tantos otros que ni siquiera creen en Cristo. Tratan de ganarse a Dios y el cielo haciendo obras buenas de religiosidad: están bautizados, hicieron su primera comunión, se confirmaron después, y hasta se casaron por la Iglesia, van a Misa los domingos, más o menos, “cumplen” para ganarse el cielo. Están “cristianados”, sacramentalizados, pero –y esto sin culpa de nadie– no evangelizados.

Por otro lado nuestras comunidades eclesiales, en concreto las parroquias, se han vaciado enormemente, no hay capacidad de convocatoria para las nuevas generaciones; los alejados –que son tantos– no se sienten llamados, sencillamente porque en esas comunidades no se perciben los signos de la fe, esos signos por los que Jesús dijo que se les reconocerían a Él y a sus discípulos: Amor y Unidad. Como dirían algunos, estamos viviendo en una desacralización, en una descristianización y en una crisis de fe generalizada.

Y un día, como si despertásemos de un sueño apacible, hemos “descubierto” que Europa, y en ella España, es un país de misión.

Todo esto, no niega la afirmación de que la Iglesia ha impregnado nuestro mundo europeo más de lo que puede parecer a simple vista; pero es una tarea desbordante la que tenemos que afrontar para intentar re-generarla.

No se trata de querer ahora “convertir o salvar” a todos por la fuerza. La Iglesia cumplirá perfectamente este cometido si vive de ser Luz, Sal y Fermento, con todo lo que conlleva de vivificar muriendo por este mundo para el cual es portadora de una Buena Noticia.

VIII. ¿QUÉ HACER? ¿QUÉ SOLUCIÓN TENEMOS?

Hay una respuesta que se va generalizando y calando, y que el Papa –su iniciador y promotor– pregona por doquier: UNA NUEVA EVANGELIZACIÓN, una “segunda” evangelización, una “re-evangelización”:

Unas breves citas. Aunque el lector también haría bien en degustar, por ejemplo, los n. 34 y 35 de la *Christifideles laici* y n. 33 y 34 de la *Redemptoris Missio*.

“La Iglesia, mientras advierte y vive la actual urgencia de una nueva evangelización, no puede sustraerse a la perenne misión de llevar el evangelio a cuantos... no conocen todavía a Cristo redentor del hombre”⁹.

“Se da, por último, una situación intermedia, especialmente en los países de antigua cristiandad, pero a veces también en las Iglesias más jóvenes, donde

9 CHL, 35.

*grupos enteros de bautizados han perdido el sentido vivo de la fe o incluso no se reconocen ya como miembros de la Iglesia, llevando una existencia alejada de Cristo y de su evangelio. En este caso es necesario un “nueva evangelización” o “re-evangelización”*¹⁰.

*“La evangelización será, pues, siempre (en Europa) una “segunda evangelización” que, en oposición a la primera, que se lleva a cabo en muchas naciones jóvenes, parte de un ateísmo o de un agnosticismo... esto puede ser llamado, pues, con toda propiedad “segunda evangelización”*¹¹.

Y el cardenal Hume, en el discurso final del mismo Simposio, hablaba de “los caminos de la evangelización o *re-evangelización* de Europa”.

Miguel Payá Andrés, hablando de cómo en nuestra sociedad española hay muchos estratos más o menos amplios y profundos que ya no están impregnados por el Evangelio, de amplios sectores de población que ya no conocen la fe cristiana, afirma: “ante esta situación, los cristianos oímos una llamada del Espíritu que resuena en la voz del Papa y de nuestros obispos: HAY QUE EMPRENDER UNA NUEVA EVANGELIZACIÓN MISIONERA. Y sabemos que esto comporta dos exigencias fundamentales. Primera, convertir nuestras personas y comunidades para que sean vehículos más transparentes del evangelio de Dios. Segunda, volver a ofrecer la Buena Noticia a todos aquellos que, o no la conocen o la conocen mal”¹².

IX. ENFOQUE DE ESTA NUEVA EVANGELIZACIÓN

Cuando Juan Pablo II anima al pueblo fiel a una nueva evangelización, subraya sus rasgos fundamentales. Se trata de que “enteros países y naciones, en los que en un tiempo la religión y la vida cristiana fueron florecientes y capaces de dar origen a comunidades de fe viva y operativa, están ahora sometidos a dura prueba e incluso alguna que otra vez son radicalmente transformados por el continuo difundirse del indiferentismo, del secularismo y del ateísmo. Se trata, en concreto, de países y naciones del llamado primer mundo, en el que el bienestar económico y el consumismo... inspiran y sostienen una existencia vivida “como si no hubiera Dios”... Y también la fe cristiana tiende a ser arrancada de cuajo de los momentos más significativos de la existencia humana... En cambio, en otras regiones o naciones todavía se conservan muy vivas las tradiciones de piedad y de religiosidad popular cristiana; pero este patrimonio moral y espiritual corre hoy el riesgo de ser

10 RM, 33.

11 SOE, Card. Danneels.

12 *La Parroquia, comunidad evangelizadora*, p. 33-34.

desperdigado bajo el impacto de múltiples procesos, entre los que destacan la secularización y la difusión de las sectas. Sólo una nueva evangelización puede asegurar el crecimiento de una fe límpida y profunda, capaz de hacer de estas tradiciones una fuerza de auténtica libertad¹³. “Esta nueva evangelización –dirigida no sólo a cada una de las personas, sino también a enteros grupos de población en sus más variadas situaciones, ambientes y culturas– está destinada a la formación de comunidades eclesiales maduras, en las cuales la fe consiga liberar y realizar todo su originario significado de adhesión a la persona de Cristo y a su evangelio, de encuentro y de comunión sacramental con él, de existencia vivida en la caridad y en el servicio”¹⁴.

Aún concreta más el Papa en la *Redemptoris Missio*:

“Mirando al mundo actual, desde el punto de vista de la evangelización, se pueden distinguir tres situaciones.

En primer lugar, aquella a la cual se dirige la actividad misionera de la Iglesia: pueblos, grupos humanos, contextos socio-culturales donde Cristo y su evangelio no son conocidos o donde faltan comunidades cristianas suficientemente maduras como para poder encarnar la fe en el propio ambiente y anunciarla a otros grupos. Esta es propiamente la misión ad gentes.

Hay también comunidades cristianas con estructuras eclesiales adecuadas y sólidas; tienen un gran fervor de fe y de vida; irradian el testimonio del evangelio en su ambiente y sienten el compromiso de la misión universal. En ellas se desarrolla la actividad o atención pastoral de la Iglesia.

Se da, por último, una situación intermedia, especialmente en los países de antigua cristiandad, pero a veces también en las Iglesias más jóvenes, donde grupos enteros de bautizados han perdido el sentido vivo de la fe o incluso no se reconocen ya como miembros de la Iglesia, llevando una existencia alejada de Cristo y de su evangelio. En este caso es necesaria una “nueva evangelización” o “re-evangelización”¹⁵. “Por lo demás no es fácil definir los confines entre atención pastoral a los fieles, nueva evangelización y actividad misionera específica... Hay que subrayar, además, una real y creciente interdependencia entre las diversas actividades salvíficas de la Iglesia: cada una influye en la otra, la estimula y la ayuda”¹⁶.

La nueva evangelización se piensa como el medio para reavivar la fe y la vida creyente de los que se han alejado o han abandonado la Iglesia. En esta situación se encuentra gran parte de nuestro continente europeo. Pero conviene dejarnos iluminar por algunos textos que nos ayudarán a entender

13 CHL, 34.

14 CHL, 35.

15 RM, 33

16 RM, 34. Cfr. también n. 37, a)

mejor lo que es y se pretende con la nueva evangelización. Precisamente las críticas que han surgido contra este programa del Papa están sirviendo de purificación y de aquilatamiento del concepto.

“Pero también allí donde la presencia de la Iglesia es todavía fuerte, sólo una minoría participa plenamente en la vida eclesial, al mismo tiempo que se puede percibir un alejamiento profundo a nivel más general –entre fe y cultura, fe y vida.

Por ello es misión urgente de la Iglesia ofrecer nuevamente a los hombres y a las mujeres de Europa el mensaje liberador del Evangelio. Ninguna otra, en efecto, ha sido la intención del Concilio Vaticano II y de todos los esfuerzos posteriores de renovación... La nueva evangelización no es el proyecto de una así llamada “restauración” de la Europa del pasado, verdaderamente más cristiana y, por ello, también más plenamente humana.

Esta “nueva evangelización” vive del inagotable tesoro de la revelación efectuada una vez para siempre en Jesucristo. No existe “otro Evangelio”. Intencionadamente se llama nueva evangelización porque el Espíritu Santo hace siempre nueva la Palabra de Dios y solicita continuamente a los hombres en su intimidad (1Jn 3, 2). Es nueva también esta evangelización porque no está vinculada inmutablemente a una determinada civilización...

El centro de esta evangelización es: “Dios te ama. Cristo ha venido por ti”...

Para la nueva evangelización no es suficiente, por tanto, prodigarse para difundir los “valores evangélicos” como la justicia y la paz. Solamente si es anunciada la persona de Jesucristo, la evangelización se puede denominar auténticamente cristiana”¹⁷.

“Hoy es más necesario que nunca proclamar el evangelio de Jesús... El cristiano está convencido de que el don de Dios, Jesucristo, es la respuesta adecuada a las necesidades más hondas del hombre”¹⁸.

“De aquí parte el recorrido de la nueva evangelización de Europa. La preocupación de la Iglesia por una nueva evangelización no debe ser mal entendida como un deseo de retorno a un pasado acaso mitificado. En el camino de esta nueva evangelización actúan como catalizadores no solamente los obstáculos interpuestos de nuestro tiempo, sino también las nuevas oportunidades que nuestro tiempo ofrece al anuncio... las dificultades mismas pueden ser ocasión de purificación, enseñando a confiar no en los medios propios del poder mundano o del prestigio cultural o social, sino más bien únicamente en la fuerza viva de la palabra de Dios que rompe los límites de las expectativas humanas y crea en el seno de la persona y en la sociedad humanas la nueva realidad de la comunión.

¹⁷ SOAE, Declaración final. ECCLESIA, n. 2.559, p. 9 y 11.

¹⁸ CL, 140.

Cristo no es, en efecto, sencillamente una doctrina o una norma, sino, ante todo, el que, en el Espíritu Santo, es fuente de vida y da una fuerza que actúa a través de los que se entregan a Él...

También en estos contextos la evangelización encuentra un nuevo impulso y la fe cristiana se convierte en una propuesta fascinante allí donde los hombres entregan a ella sin reservas la propia vida y la proponen al mundo entero a través del testimonio de la renovación personal y de la comunión de vida entre ellos. El kerigma, a través de la obediencia, genera continuamente la koinonia y ésta es, a su vez, anuncio encarnado en la vida”¹⁹.

X. ALGUNOS RASGOS DE ESTA NUEVA EVANGELIZACIÓN

Leyendo la literatura sobre la nueva evangelización dan a la vista ciertos rasgos o características o aspectos que se están resaltando y recalando hoy. Comprendo que en esta captación entra de por medio la forma de ser y la experiencia propias.

1. Pasar de una pastoral de mantenimiento a otra de misión

La pastoral de mantenimiento está basada en suponer que el receptor es cristiano, es creyente, y que lo que necesita no es ya convertirse sino “mantenerse en forma” e ir creciendo. Supone la fe.

La pastoral misionera está basada en los signos de la fe. Llamar, desde ellos, a la fe, a la conversión a los que no son o “han sido” creyentes. Optar por una pastoral misionera lleva implícito el reconocimiento de que, en términos generales, “no somos” cristianos, no estamos evangelizados, es decir: no damos por supuesto que “seamos” cristianos, aunque, por ser bautizados, lo seamos jurídicamente.

“... si España hubiera dejado de ser católica deberíamos embarcarnos en una pastoral centrada en la evangelización misionera; por el contrario, si España siguiera siendo católica, deberíamos optar por una pastoral de mantenimiento basada en los sacramentos. Confundir el diagnóstico supondría equivocar también el tratamiento; y de ello sólo males podrían derivarse”²⁰.

“En nuestra situación histórica es urgente pasar de una pastoral de conservación a una pastoral de misión; por ello consideramos tareas prioritarias de nuestra Iglesia reevangelizar a los cristianos y evangelizar a los alejados y a los no cristianos, iniciando en la fe a los niños, jóvenes y adultos”²¹.

¹⁹ Sumario del SOAE, n. 31, ECCLESIA, n. 2.556, p. 26 y ss.

²⁰ CEHH, 1ª ponencia.

²¹ CEHH, 16ª conclusión.

*“Tales razones (del Congreso) fueron, por una parte, la conciencia de la nueva realidad socio-religiosa de España que demandaba urgentemente una pastoral misionera que superase la pastoral predominantemente de cristianidad”*²².

*“De hecho nuestras parroquias están concebidas más para ofrecer los servicios de culto y de catequesis que necesita una sociedad cristiana que para impulsar una acción propiamente misionera y evangelizadora en medio de una sociedad que se va descristianizando progresivamente”*²³.

De cara a la evangelización cada vez se acerca más la situación de los que nunca oyeron hablar de Cristo y de los que oyeron –incluso se bautizaron– pero en la actualidad viven “pasando de Dios”, sin tener en absoluto el pensamiento de Cristo. Esto no quiere decir que no sea preciso de alguna forma, tener en cuenta la diferencia de postura, que para unos es de precristianidad y para otros de postcristianidad.

Convencerse de la urgencia de pasar de una pastoral a otra no significa abandonar la vida sacramental de nuestros bautizados. Es ser conscientes de dónde conviene poner énfasis y centrar los mayores esfuerzos pastorales, tener claras las prioridades en nuestra labor.

2. Urgencia

La situación del mundo y de la Iglesia está pidiendo a gritos que no nos durmamos, que despertemos. La reconstrucción de la Iglesia –decía Pablo VI el 16 de julio de 1976– “abre ante nosotros tantos senderos que exige que nuestros pasos sean rápidos”.

*“Ciertamente urge en todas partes rehacer el entramado cristiano de la sociedad humana”*²⁴.

*“Es, pues, urgente asumir valientemente el desafío de una nueva evangelización de México”*²⁵.

*“En verdad el imperativo de Jesús ‘Id y predicad el Evangelio’ mantiene siempre vivo su valor y está cargado de una urgencia que no puede decaer. Sin embargo, la actual situación... exige absolutamente que la Palabra de Cristo reciba una obediencia rápida y generosa”*²⁶.

22 CPE, Mons. Javier Osés, obispo de Huesca.

23 CPE, 1ª ponencia.

24 CHL, 34.

25 Juan Pablo II, a los obispos mexicanos, 12 mayo 1990.

26 CHL, 33.

*“Por ello es misión urgente de la Iglesia ofrecer nuevamente a los hombres y a las mujeres de Europa el mensaje liberador del Evangelio”*²⁷.

3. Valentía, inventiva, riesgo, audacia...

Nada tiene que ver el alocamiento con la “parresía” cristiana. Y de lo que se habla aquí es de parresía. El cristiano no se casa con el cansancio de lo rutinario, con el acomodamiento burgués, con no complicarse la vida. La audacia cristiana va de la mano de la prudencia y de la tradición, pero, a la vez, del riesgo y de la ruptura con lo esclerotizado y anquilosado. Lo antiguo no es bueno simplemente por ser antiguo; como lo nuevo tampoco lo es por ser nuevo. Apoyados en lo antiguo –no en la verdadera tradición– se han sofocado muchos proyectos de evangelización. Y entregados irreflexivamente a la novedosidad se han banalizado y esterilizado verdaderos logros pastorales. Ojalá acertemos con el “peso y medida”, con el equilibrio, que en este terreno no es nada fácil, por lo que se ve.

*“La cuestión de fondo es: ¿La Iglesia es más o menos apta para anunciar el evangelio y para insertarlo en el corazón del hombre con convicción, libertad de espíritu y eficacia?... Todos vemos la necesidad de dar a tal pregunta una respuesta leal, humilde, valiente y de obrar en consecuencia”*²⁸.

*“La visión programática sobre la necesaria eficiencia del cristiano en sus relaciones con el prójimo abre ante nosotros tantos senderos que exigen que nuestros pasos sean rápidos y arriesgados”*²⁹.

“... el edificio hasta el último día de los tiempos exige y trabajo nuevo, exige construcción fatigosa, fresca, genial...”

*‘Aquí se sacude el cansancio, la pereza, la desconfianza, el autolesionismo de la contestación sistemática; y con lozanía juvenil, con audacia genial, con humilde y gran confianza se trata de interpretar, de acuerdo con las necesidades de la sociedad, el proyecto que Cristo, el edificador, prepara para los suyos’*³⁰.

26 CHL, 33.

27 Declaración final del SOAE, II, 3. ECCLESIA, n. 2. 559, p. 9.

28 EN 4 y 5.

29 Pablo VI, 16 julio 1975.

30 Pablo VI, 7 julio 1976.

*“Y además se propone continuar y renovar también, con fidelidad tradicional, la antigua construcción y darle estructuras nuevas y que estén de acuerdo con las exigencias históricas y constitucionales”*³¹.

*“Algunos síntomas de este soplo del Espíritu están ciertamente presentes hoy en Europa. Para encontrarlos, sostenerlos y desarrollarlos será necesario, a veces, abandonar esquemas atrofiados, para marchar allí donde comienza la vida, donde vemos que se producen frutos de vida ‘según el Espíritu’ ”*³².

Seguir estas expresiones de los Papas, hacerlas vida, cuánto supondría de purificación de mente y de obras. Se les critica tan a la ligera de anclados y aferrados al inmovilismo. Lo que no es correcto es querer jugar todos a hacer cada uno de su capa un sayo.

Esta valentía, este riesgo, esta inventiva y audacia nos llevan a poner el acento en esas “nuevas expresiones y nuevos métodos” que, junto al renovado entusiasmo, debe caracterizar nuestra nueva evangelización. Porque “la Iglesia debe afrontar otros desafíos, proyectándose hacia *nuevas fronteras*, tanto en la primera misión *ad gentes* como en la nueva evangelización de pueblos que han recibido ya el anuncio de Cristo. Hoy se pide a todos los cristianos, a las Iglesias particulares y a la Iglesia universal, la misma valentía que movió a los misioneros del pasado y la misma disponibilidad para escuchar la voz del Espíritu”³³. Y en esta misma *Redemptoris Missio*, n. 37, b) y c) encontraremos referencia a campos hoy importantísimos de evangelización que hemos de tener muy presentes: *primar las grandes ciudades* donde surgen nuevas costumbres y modelos de vida, nuevas formas de cultura que luego influyen enormemente, pero sin olvidar los grupos humanos más marginados y aislados, se trata, pues, de no descuidar los centros donde nace una humanidad nueva con nuevos modelos de desarrollo; otro campo es el de *los jóvenes*, que son más de la mitad de la población para los que no bastan los medios ordinarios de la pastoral, necesitando instituciones, asociaciones, grupos y centros apropiados... los movimientos modernos eclesiales ahí pueden trabajar; el mundo de *los emigrantes*, de *los refugiados* y situaciones de *pobreza intolerable* que originan tantas migraciones masivas; el mundo de *la comunicación*, que es el primer areópago del mundo moderno que está unificando y transformando la humanidad, y no se trata sólo de usarlos sino de “integrar el mensaje mismo en esta ‘nueva cultura’ creada por la comunica-

30 Pablo VI, 7 julio 1976

31 Pablo VI, 21 julio 1976

32 Discurso de Juan Pablo II en el SOE.

33 RM, 30.

ción moderna”; otros areópago son: el compromiso por *la paz, el desarrollo y la liberación* de los pueblos, la promoción de *la mujer y del niño*, la *salvaguardia de la creación* son otros tantos sectores que han de ser iluminados con la luz del evangelio; el vastísimo areópago de *la cultura, de la investigación científica, de las relaciones internacionales...*; el fenómeno así llamado del “*retorno religioso*” que no carece de ambigüedad pero que también encierra una invitación: la Iglesia tiene un inmenso patrimonio espiritual que ofrecer a la humanidad, que es la vía cristiana para el encuentro con Dios... También este areópago tiene que ser evangelizado.

4. *Inspirados en el primerísimo modelo apostólico.*

Es esta una idea en la que Juan Pablo II gusta detenerse en sus discursos, haciendo referencia a los inicios de la Iglesia.

“Para realizar una eficaz labor de evangelización debemos volver a inspirarnos en el primerísimo modelo apostólico. Dicho modelo, fundamental y paradigmático, lo contemplamos en el cenáculo: los apóstoles están unidos y perseverantes con María en espera de recibir el don del Espíritu. Sólo con la efusión del Espíritu comienza la obra de la evangelización. El don del Espíritu es el primer motor, la primera fuente, el primer soplo de la auténtica evangelización. Es necesario, pues, comenzar la evangelización invocando el Espíritu y buscando dónde sopla el Espíritu.

*Algunos síntomas de este soplo del Espíritu están ciertamente presentes hoy en Europa...”*³⁴.

“La acción de gracias al Señor de la historia por este encuentro en libertad nos induce a preguntarnos cuál tiene que ser la aportación específica de los cristianos y de la Iglesia a las nuevas generaciones de esta nueva Europa. Entiendo que los problemas pastorales de todas nuestras Iglesias van a ser cada vez más parecidos.

Nuestra respuesta ha de situarse en un plano estrictamente religioso y apostólico. Debemos preguntarnos qué hicieron Pedro y Pablo cuando llegaron a nuestras tierras; cómo actuaron los primeros evangelizadores de nuestros países y pueblos respectivos. En cuanto se refiere a las cuestiones fundamentales, la nueva evangelización debe situarse en una profunda continuidad y semejanza con la primera.

No debemos centrar nuestro principal empeño en cuestiones de segundo orden, por muy importantes que sean. Nos equivocáramos si colocásemos en el primer plano de nuestras preocupaciones apostólicas el diálogo cultu-

34 Juan Pablo II al SOE.

*ral; nos equivocáramos incluso si pusiéramos nuestro principal empeño en hacer valer en la actual sociedad europea los criterios morales del cristianismo. Quienes no hayan aceptado con ánimo humilde y agradecido la salvación que nos viene de Dios, no nos van a entender ni van a aceptar nuestras recomendaciones”*³⁵.

Y esto no es “retorno arqueológico” al pasado, porque el mismo Juan Pablo II dice sobre la nueva evangelización que ha de ser “nueva en su ardor, en sus métodos y en su expresión”. Es hacer presente algo fundamental en la evangelización, sin lo cual todo se nos quedaría o en palabrería o en gesticulaciones sin contenido.

5. Comunitariamente

La misión se ha de desarrollar desde la comunión de la comunidad y para crear comunidad. Irá el individuo, porque todos y “cada discípulo es llamado en primera persona; ningún discípulo puede escamotear su propia respuesta: ‘Ay de mí si no predicara el evangelio’ ”³⁶, pero nadie va por su cuenta. Todos son enviados. La comunidad surgida en torno a la palabra es la que envía y la que no tardará en ser descubierta por quien escucha al enviado.

*“La comunión es misionera y la misión es para la comunión”*³⁷.

*“Un segundo núcleo de constataciones del grupo lo forma la evidencia de que no basta el testigo individuo. El envío del Señor fue en plural (Hechos 1, 8). La Iglesia de Jesús no resulta de la mera yuxtaposición de testigos, sino de la movilización y de la intercomunicación de todos sus miembros como testigos”*³⁸.

*“Al hacerse en unión con toda la comunidad eclesial, el anuncio nunca es un hecho personal. El misionero está presente y actúa en virtud de un mandato recibido y, aunque se encuentre solo, está unido por vínculos invisibles, pero profundos, a la actividad evangelizadora de toda la Iglesia (cfr. EN, 60). Los oyentes, pronto o más tarde, vislumbran a través de él la comunidad que lo ha enviado y lo sostiene”*³⁹.

*“Ser comunidad y testimonio para los otros son esencialmente la misma e idéntica vocación, como Jesús dijo a los discípulos de Juan: ‘Venid y ved’ ”*⁴⁰.

35 Mons. Fernando Sebastián, intervención en el SOAE, ECCLESIA 2.558, p. 25.

36 Juan Pablo II, en Haití 9-marzo-1983.

37 CHL, 33.

38 Joan Bestard, en CEHH.

39 RM, 45.

40 Discurso final del Card. Hume, SOE.

“Como finalidad mediadora, la evangelización tiende a construir las Iglesias locales, dotadas de todo cuanto pertenece al ser de la Iglesia... Esta Iglesia ora, celebra, y da testimonio del infinito amor del Padre y de su Hijo Jesús. Tiende a hacer visible este amor hasta que la comunidad entera se convierta en imagen y en rostro del Cristo invisible: ‘Hasta que se forme Cristo en vosotros’ (Gál. 4, 19)”⁴¹.

“El creyente necesita sentirse realmente miembro de la gran Iglesia. Dentro de ella ha de alimentar, celebrar, manifestar y arraigar sus convicciones profundas en unos tiempos precisos, con personas y familias concretas, en una vida eclesial y comunitaria intensa y estimulante”⁴².

“Esta nueva evangelización –dirigida no sólo a cada una de las personas sino también a enteros grupos de poblaciones en sus más variadas situaciones, ambientes y culturas– está destinada a la formación de comunidades eclesiales maduras, en las cuales la fe consiga liberar y realizar todo su originario significado de adhesión a la persona de Cristo y a su evangelio, de encuentro y de comunión sacramental con él, de existencia vivida en la caridad y en el servicio”⁴³.

“Es necesario, ante todo, tratar de establecer en cada lugar comunidades cristianas que sean «un exponente de la presencia de Dios en el mundo» y crezcan hasta llegar a ser Iglesias”⁴⁴.

Citas como las transcritas, nos tendrán que llevar a plantearnos objetivos y métodos pastorales. ¿Qué es lo que buscamos con nuestros grupos parroquiales? ¿Qué clase de grupos fomentamos? ¿Nuestras parroquias son comunidad de comunidades? ¿Son un exponente de la presencia de Dios en el mundo o están encaminadas a ello?

6. *Contando necesaria y muy significativamente con los laicos*

Nadie afirma que el laico no haya contado en la Iglesia; pero la verdad es que la Iglesia se había clericalizado demasiado en el sentido de que el clero, y junto a ellos los religiosos, habían acaparado no sólo las funciones que les son propias, sino incluso muchísimas que pueden y hasta deben llevar a cabo los seglares antes que los clérigos y religiosos.

Para no ser prolijo intentaré esquematizar.

41 CEHH, 2ª ponencia.

42 TDV, 34.

43 CHL, 34.

44 RM, 49.

1. TODOS LOS CRISTIANOS SON IGUALES EN LO FUNDAMENTAL.

“Son fieles cristianos quienes incorporados a Cristo por el bautismo se integran en el pueblo de Dios y, hechos partícipes a su modo, por esta razón, de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, cada uno según su propia condición, son llamados a desempeñar la misión que Dios encomendó cumplir a la Iglesia en el mundo”⁴⁵.

Siguiendo la LG, 32 y ss. y CHL, 9 al 17, podemos resumir así:

- Fundamento y título de la igualdad: la novedad de vida derivada del bautismo.

- La igualdad se da en:
 - común dignidad
 - común gracia de hijos
 - común vocación a la perfección
 - una sola salvación
 - una sola esperanza
 - una sola caridad
 - común acción para la edificación del Cuerpo de Cristo
 - la misma participación del triple oficio de Cristo
 - la misma llamada a la santidad.

2. DIFERENTES EN LAS FUNCIONES O SERVICIOS

- Los pastores: Tienen, como peculiar, ejercer y actuar en nombre de Cristo cabeza para reunir, construir e incrementar el pueblo de Dios con el poder de enseñar, santificar, pastorear.
- Los religiosos: Contribuyen a la misión salvífica de la Iglesia siendo testigos del ABSOLUTO, de la primacía absoluta de Dios, y son un preanuncio de la vida futura.
- Los seglares: Edifican la Iglesia desde su “carácter secular”; es propia suya la “índole secular”: tratan y ordenan según Dios los asuntos temporales, la vida ordinaria; son levadura que transforma el mundo desde dentro del mundo; son sal y luz allí donde sólo ellos pueden serlo.

3. UNIDOS EN TODO COMPLEMENTARIAMENTE

La Iglesia es una comunión orgánica caracterizada por la diversidad y la complementariedad⁴⁶.

⁴⁵ CIC, 204, 1

⁴⁶ Cfr. 1 Cor 12; Presb. Ord. 2y 9; Act. 6, 25, 26... L.G. 37; TDV, 43-46.

Ante todo esto creo que se puede hablar de *un cierto estilo de siglos que cae*. Antes del Concilio se identificaba demasiado –sobre todo en la práctica, también en las expresiones– Iglesia y Jerarquía; parecía que sólo los sacerdotes y religiosos eran los constructores de la Iglesia; los laicos eran la voz del Amén, los obedientes; los sacerdotes nos preparábamos para “gobernarlo todo en la Iglesia”. Desde el Concilio nos hemos ido familiarizando con ver la Iglesia como pueblo de Dios y como Comunión y considerar a los laicos tan del pueblo de Dios como los demás, que tienen la mismísima vocación de ser como los demás, y la mismísima vocación de hacer como los demás, es decir, la misma misión que tiene la Iglesia; hemos comenzado a verlos como imprescindibles, pero no sólo por la eficiencia valiosísima de su colaboración con el clero.

Parece como si el Espíritu llevase un tiempo soplando “laicalmente” en la Iglesia. Tanto es así, que hasta desde movimientos laicales se está reconstruyendo, a veces, clero y vida religiosa.

Ellos, nos están ayudando a recuperar, por encima del clerical y religioso, el sentido eclesial, haciéndonos entender que en el fondo sólo hay una espiritualidad fontal, la del pueblo de Dios, la “eclesialidad”, y que las diferencias son accidentales. Ellos nos están ayudando a encontrar nuestro sitio en ese mismo pueblo de Dios, porque descubriéndoles a ellos, nos descubrimos a nosotros mismos; descubriendo su vocación descubro, a la vez, lo peculiar de la mía. Es verdad que esto crea a algunos una incertidumbre; algún sacerdote puede preguntarse: “Y ahora ¿qué hago yo?” Pues sencillamente dedicarnos a ser sacerdotes u obispos o religiosos y dejar que los laicos sean laicos cristianos, desembarazándonos de las funciones laicas. Para ayudar a comprender mejor a cada uno entiendo que es una equivocación resaltar las diferencias y peculiaridades y no lo común y fundamental, aquello que nos es común. Ya es conocidísima la frase de S. Agustín: “Si me aterra lo que soy *para* vosotros, me consuela lo que soy *con* vosotros. Para vosotros soy el *obispo*, con vosotros soy el *cristiano*. Aquello es el nombre del *cargo*, éste es el de la *gracia*; aquél el del *peligro*, éste el de la *salvación*”⁴⁷ San Agustín no dice soy cristiano *como* vosotros, sino *con* vosotros; tampoco dice a vuestra vista, *ante* vosotros soy el obispo, sino que dice *para* vosotros. Por algo en la XX Semana Nacional para Religiosos organizada por el Instituto de Vida Religiosa, tenida del 1 al 6 de abril de 1991 se ha insistido en “una formación que deje muy clara en la mente de los jóvenes religiosos aquella idea usurpada a San Agustín: “Con vosotros soy cristiano, para voso-

⁴⁷ Así es la cita que el Conc. Vaticano II hace de S. Agustín. Textualmente no son palabras del santo, pero sí el contenido según los Sermones 46 y 47.

tros soy religioso o religiosa”, porque el carisma recibido del Espíritu es siempre para utilidad de toda la comunidad del pueblo de Dios”⁴⁸. La *Lumen gentium*, 49 afirma: “Porque todos los que son de Cristo y tienen su Espíritu *crecen juntos* y en El se unen entre sí, formando una sola Iglesia”⁴⁹. Y no dice simplemente que crecen al mismo tiempo sino que crecen juntos. Por eso también puede merecer la pena citar de nuevo la misma Semana Nacional de religiosos cuando dice “una formación para una vida religiosa integrada por mujeres y hombres que no sean ‘personas separadas’, ‘aparte’, sino que sean, lo mismo que Jesús, religiosas y religiosos en el pueblo, con el pueblo y para el pueblo, y especialmente para que los pobres sean realmente los primeros en sus preocupaciones evangélicas”. Presb. Ord., 9, dice que sacerdotes y laicos somos todos condiscípulos, como afirma también S. Agustín⁵⁰. Es preciso que los religiosos estemos convencidos de que no somos unos “escaparates” muy monos para admiración de los laicos: “La profecía auténtica de los consejos evangélicos... no es una orgullosa lección impartida al pueblo cristiano, sino una luz, ciertamente indispensable, para la vida de la Iglesia...”⁵¹.

Convendrá sustentar esta reflexión con la autoridad de algunos textos. Ya Pío XII afirmaba:

“Los fieles, y más precisamente los laicos, se encuentran en la línea más avanzada de la vida de la Iglesia; por ellos la Iglesia es el principio vital de la sociedad humana. Por tanto, ellos, ellos especialmente, deben tener conciencia, cada vez más clara, no sólo de pertenecer a la Iglesia, sino de ser Iglesia; es decir, la comunidad de los fieles sobre la tierra bajo la guía del jefe común, el Papa y de los obispos en comunión con él. Ellos son la Iglesia...”

*“Cristo quiere hacer de cada ciudadano de esa Iglesia un colaborador posible, un operario de su construcción sobrenatural”*⁵².

*“Id, predicad!... Cada discípulo es llamado en primera persona...”*⁵³.

*“La labor evangelizadora de los laicos está cambiando la vida eclesial”*⁵⁴.

“En un mundo secular, los laicos –hombres mujeres y niños, jóvenes y ancianos– son los nuevos samaritanos, protagonistas de la nueva evangeliza-

48 Cfr. ECCLESIA, n. 2.523, p. 11.

49 Ef. 4, 16.

50 S. Agustín, Ser. 23, 2; 261, 2; 270, 1.

51 Juan Pablo II, 1978.

52 Pablo VI, 11 agosto 1976.

53 CHL, 33.

54 RM, 2.

ción, con el Espíritu Santo que se les ha dado... La nueva evangelización se hará, sobre todo, por los laicos, o no se hará”⁵⁵.

Para facilitar *las relaciones y aceptación recíproca* podríamos aconsejar al clero y religiosos que no recelen de los laicos, que superen envidias y celos y que no los menosprecien. Sí, ellos, los laicos, también tienen que enseñarnos muchas cosas. Hemos de discernir y acoger el soplo del Espíritu. Parte de nuestra tarea está en apoyar, descubrir y dar cabida a los carismas de los laicos⁵⁶. Hay que reconocer lo que es tanto suyo como de los clérigos. Y si entra dentro de su misión porque es también suyo, no se les regatea ni se les permite: se les reconoce.

También los laicos tendrán que aceptar el papel de la Jerarquía y no pretender hacer funciones que les son propias a los pastores, y no exigir por la fuerza. Tampoco debieran quedarse al margen de la marcha de la Iglesia dejando, una vez más, que los pastores sigan haciéndolo todo por no querer implicarse los seglares y seguir en la comodidad.

Termino con una cita de nuestros obispos españoles:

“La pluralidad es enriquecedora si es manifestación de comunión y si contribuye a la misma. Pero otra cosa es el pluralismo disgregador que lleva a que prime el individualismo y las ideologías sobre la eclesialidad”⁵⁷.

He señalado estos seis rasgos que me parecen los más importantes con vistas a una pastoral parroquial por las consecuencias prácticas que de ellas pueden derivarse.

Hay otros rasgos, sin duda, como es el de la evangelización de la cultura, como lo es también el de la justicia social o campo de las pobrezas. La evangelización deberá llegar, si es verdadera, a impregnar un día todas estas realidades humanas y muchas más. Pero una cuestión es lo fundante y otra las consecuencias. La moral siempre será una consecuencia de la acogida de la fe: sólo si Cristo entra en mi vida se me cambiará el corazón por la fuerza de su Espíritu para amar a los demás y comportarme con ellos como hermano. Traigo a la memoria del lector el párrafo transcrito más arriba de Mons. Fernando Sebastián y al que hace referencia la nota 35.

XI. UNA NECESIDAD PREVIA A LA NUEVA EVANGELIZACIÓN

Esa necesidad previa e indispensable es la AUTO-EVANGELIZACIÓN a los niveles de personas y comunidades. La situación que vivimos en Europa

54 RM, 2.

55 CL, 148.

56 Mensaje del Sínodo sobre los laicos, 29 octubre 1987.

57 TDV, 46.

se debe a que –y esto sin culpa de nadie– hemos sido “cristianados”, sacramentalizados, pero no evangelizados.

“El planteamiento de la misión evangelizadora de la Iglesia en España no puede eludir hoy la necesaria evangelización de los miembros de la misma Iglesia”

*“La Iglesia en España ha de plantearse evangélicamente su propia conversión al Señor para corresponder a su propia vocación... Ha de convertirse al Señor sencillamente porque él la invita y la envía a ser testigo de su resurrección, a ser portavoz del evangelio... y para ello es necesario romper con el pecado y vivir la novedad de la vida de Cristo con sinceridad y con verdad”*⁵⁸.

*“La necesidad de una conversión permanente al evangelio, personal, comunitaria e institucional nos obliga a pensar que la evangelización ha de tener constantemente en las mismas comunidades de la Iglesia una normal y abundante demanda”*⁵⁹.

“Las exigencias de la evangelización del hombre actual coinciden con la necesidad de una Iglesia más evangelizada, más convertida... Por voluntad del Señor, la Iglesia debe ser un signo e instrumento del evangelio. Una comprensión de la Iglesia, como comunidad que anuncia el evangelio, puede pecar de parcial si, a la vez, no se afirma sin titubeos que ella debe ser permanentemente evangelizada para servir como instrumento de evangelización... Estamos necesitados de una conversión y renovación constante para evangelizar al mundo de una manera creíble” (EN, 15)⁶⁰.

*“Nuestra Iglesia en este momento de su historia tiene necesidad de intensificar en sí misma el proceso de evangelización”*⁶¹.

*“La parroquia tiene que ser profundamente renovada. No renovaciones cara al exterior nada más, sino profundamente renovada: en la fe, en la esperanza, en el amor, en la vocación a la santidad. Después tiene que ser renovada la parroquia en todas sus estructuras y puesta al día”*⁶².

“No es cuestión sólo, ni principalmente, de modificar algunas estructuras, de ensayar nuevas fórmulas o estrategias, sino de conversión al evangelio y a la evangelización, de que las comunidades parroquiales estén en disposición,

58 Mons. Gabino Díaz Merchán, en el CEHH.

59 CEHH, 2ª ponencia.

60 CEHH, 4ª ponencia.

61 CEHH, 14ª conclusión.

62 Mons. Ángel Suquía en CPE.

*como actitud permanente, de ser evangelizadas para poder ser parroquias evangelizadoras”*⁶³.

*“Los cristianos necesitamos introducirnos nosotros mismos en un proceso personal y comunitario de evangelización o conversión incesante según el evangelio”*⁶⁴.

Leyendo estos textos, al menos algunos de ellos, se me ha disparado el miedo por un peligro inminente. Parece que la auto-evangelización es necesaria simplemente para hacer, para evangelizar a los demás. Pero ella es necesaria *para ser cristianos*, para poder ser cristianos. Porque sin evangelización ni hay conversión, ni hay fe cristiana. Podremos caer en la “obligatoriedad”, en el “hay que”, en un moralismo “más moral”, pero moralismo al fin de cuentas, en una mayor abundancia de prácticas de religiosidad. Pero eso todavía no es ni la fe cristiana ni la experiencia cristiana. Necesitamos ser evangelizados porque no lo hemos sido según la Iglesia está descubriendo hoy que deberíamos serlo. La Iglesia está viviendo una situación en su interior que reclama la propia evangelización.

*“Incluso en las regiones que han seguido muy cristianas e incluso en el corazón de cada creyente, el ateísmo –teórico o práctico– deja su impronta...”*⁶⁵.

*“No hay duda de que muchos católicos no comparten esta forma de pensar... Se habitúan a considerarse miembros de una Iglesia que es una institución visible; obedecen en mayor o menor medida, a sus leyes; participan en la misa, reciben los sacramentos con mayor o menor regularidad o fervor. Es esencial que con un lenguaje lo más sencillo posible y con muchos ejemplos concretos tratemos de demostrar a dichos miembros lo que significa ser realmente cristianos y testigos del amor de Dios y mensajeros de la Buena Nueva”*⁶⁶.

*“El conocimiento de la fe y el reconocimiento del orden moral se reducen frecuentemente a un mínimo. Se requiere, por tanto, un nuevo esfuerzo en la evangelización y en la catequesis integral y sistemática”*⁶⁷.

“Desde la experiencia acumulada pareció al grupo ver claro que a nuestra Iglesia le sobran papeles y le faltan testigos. Nuestros problemas no son

63 Mons. Javier Osés en CPE.

64 Mons. José Delicado, Cartas del Arzobispo: Parroquia Evangelizadora” 1989.

65 Card. Danneels, en SOE.

66 Card. Hume, en SOE.

67 Card. Danneels, Relación final del SE.

tanto de depósito de fe cuanto de vida de fe. Necesitamos, sin duda, doctrina, formación, y mucha; pero nuestra falta mayor es de coherencia. Nuestras vidas se han preocupado a veces de denunciar, pero no arrastran. Si se tratase de conceptos separables –que indudablemente no lo son– concluiríamos que nuestra pasada preocupación por lanzar profetas deberíamos reorientarla pacientemente a fabricar testigos”⁶⁸.

Antes de continuar con más textos he de manifestar que estamos corriendo el peligro de confundir re-evangelización de los ya bautizados con formación de los mismos. Es hacia donde algunos están haciendo derivar la evangelización: hacia una preparación intelectual y pedagógica en un nivel de conocimientos prioritariamente. Claro que necesitamos todo eso, pero ¿es lo principal? Podemos tener escuelas para “formar formadores”⁶⁹, pero ¿dónde están las “escuelas” para aprender a ser cristianos? Por eso me parece que va más al corazón de nuestras necesidades esta expresión de “fabricar testigos” o el grito de Pablo VI el 15 de septiembre de 1976: “¡Es tiempo de construir los constructores!”

“En nuestro país de innegable raigambre católica, la fe de los bautizados no ha vivido el adecuado proceso de personalización. El proceso sacramental de la iniciación cristiana generalizado en la edad infantil ha configurado un país mayoritariamente cristiano, pero ha reducido el espacio para la experiencia personal de la conversión... Hay, además, entre nosotros situaciones, a veces, poco definidas, de alejamiento, descristianización o costumbrismo religioso, donde la evangelización tiene que sonar con acentos reciamente misioneros, utilizando una pedagogía verdaderamente evangelizadora”⁷⁰.

Antonio Cañizares, en su comunicación a este mismo congreso dice que “la catequesis misonera” va dirigida a “bautizados-no convertidos”, es decir, personas alejadas en las que no se percibe la eficacia liberadora del evangelio; se declaran creyentes, pero manifiestan una religiosidad con rasgos de una increencia larvada o de una fe adormecida, con fuerte carga hereditaria y atávica y poco personalizada”

“Cuando hablamos de acción evangelizadora no debemos pensar que sólo es la sociedad que nos rodea la que está sin evangelizar. También nuestras parroquias están insuficientemente evangelizadas. De hecho nuestra vida no responde con frecuencia a las exigencias fundamentales del evangelio”⁷¹.

68 Ignacio Iglesias en la inauguración del CEHH.

69 CL, 75.

70 CEHH, 2ª ponencia.

71 CPE, 1ª ponencia.

*“Hoy es tan influyente la cultura de la increencia que muchos cristianos, incluso “dominicales” –no digamos los no practicantes habituales– están necesitados de una reiniciación cristiana integral”*⁷².

*“Por tanto, una gran mayoría son cristianos de religiosidad popular, creyentes a la carta, practicantes según situaciones y estaciones, bautizados no verdaderamente convertidos. Su fe es cristiana, pero su cristianismo no pertenece a la fe del evangelio. Necesitan, pues, una evangelización primera (si nunca se dio antes) o segunda (si alguna vez algo se dio), que la Iglesia tiene el derecho y el deber de ofrecerles”*⁷³.

“Nosotros nos encontramos hoy en un país que a pesar de su larga y rica tradición cristiana, tiene estratos más o menos amplios y profundos que ya no están impregnados por el evangelio... Entre las causas de este deterioro, hay algunas que podríamos llamar externas: el ateísmo declarado... la indiferencia religiosa... Pero hay otra que podríamos llamar internas...: la incoherencia de vida de los cristianos, la esclerotización y rutina de nuestras comunidades, los pecados personales y sociales...”

*Ante esta situación, los cristianos oímos una llamada del Espíritu que resuena en la voz del Papa y de nuestros obispos: HAY QUE EMPRENDER UNA NUEVA EVANGELIZACIÓN MISIONERA. Y sabemos que esto comporta dos exigencias fundamentales. Primera convertir nuestras personas y comunidades para que sean vehículos más transparentes del evangelio de Dios. Segunda, volver a ofrecer la Buena Noticia a todos aquellos que, o no la conocen o la conocen mal”*⁷⁴.

Tomando estas últimas palabras citadas, algunos podrán decir que sí, que la auto-evangelización es muy necesaria pero para otros, porque no son ni de los que no conocen ni de los que conocen mal la Buena Noticia. Como si estar evangelizados dependiese de estar informados, de una cultura conceptual, de unos conocimientos científicos y hasta teológicos.

Por eso quiero señalar tres aspectos importantísimos de la auto-evangelización:

1. Es para todos

*“La evangelización no pertenece sólo a la misión en el sentido ordinario, es decir, a los gentiles. La evangelización de los no creyentes presupone la autoevangelización de los bautizados y también de los mismos diáconos, presbíteros y obispos...”*⁷⁵.

⁷² VICENTE MARÍA PEDROSA, introducción a la obra citada.

⁷³ DIONISIO BOROBIO, *Los laicos y la evangelización*, p. 161.

⁷⁴ MIGUEL PAYÁ, obra citada.

⁷⁵ Card. Danneels, Relación final del SE 1985.

“Por lo tanto debemos entender que el primer empeño de la parroquia es ser EN y DE Cristo para estar en condiciones de evangelización. Esto supone la exigencia de la propia auto-evangelización.

Autoevangelización referida más directamente a los que tienen mayor responsabilidad en el ministerio pastoral: sacerdotes y religiosos... la autoevangelización consiste en ser santos” ⁷⁶.

2. Partiendo como desde cero

Esta idea de autoevangelización de la Iglesia, en general, aparece en las alocuciones, del verano de 1976, de Pablo VI. Cristo es el que construye la Iglesia, para nosotros se trata de *reconstruir* (21 de julio) lo recibido, purificando y *restaurando*; continuando y *renovando* la construcción recibida (ib.) cuyo fundamento es la fe en Cristo. Esta Iglesia debe ser construida en el presente siglo (14 julio). Una construcción que, para nosotros, está, se puede decir, *siempre en sus comienzos* (7 julio).

“El trabajo realizado nos llama no sólo a conservar, a un pasivo tradicionalismo, a no rechazar sistemática y hostilmente lo nuevo de la vida” nos llama a comenzar de nuevo desde el origen *custodiando lo bueno de la tradición “pero también conscientes de que el edificio, hasta el último día de los tiempos exige trabajo nuevo, exige construcción fatigosa, fresca, genial,* como si la Iglesia, el edificio divino debiese comenzar hoy su afortunado desafío a las alturas del cielo...” (7 julio).

“Nuestro tiempo tiene necesidad de reanudar la construcción de la Iglesia, casi psicológica y pastoralmente, como si comenzase de nuevo, desde los orígenes, por así decir, a regenerarse mediante este ordenamiento humano-divino este reino de Dios, anunciado por Cristo y por él iniciado para salvación del mundo, la Iglesia” (4 agosto)

“¡Es tiempo de construir!, mejor, ¡de construir los constructores de la ciudad de Dios!” (15 septiembre).

En esta misma idea abunda Mons. Felipe Fernández, todavía obispo que era de Avila cuando, poco después de concluido el Sínodo sobre los laicos hablándonos en el Teatro Calderón de Valladolid, el 30 de noviembre de 1987., decía:

“Y en el marco de esta parroquia misionera se llegó a pedir algo que es llamativo y que nos viene muy bien en nuestra situación concreta en España y de la que hay que tomar conciencia. Se llegó a pedir, como paso concreto para esta situación misionera en que vivimos, la institución de una cateque-

⁷⁶ Mons. Mario Tagliaferri, en CPE 1988.

sis prebautismal al modo de un catecumenado de la iniciación cristiana para adultos *en orden a fundar la fe sobre bases sólidas* y para hacer consciente al cristiano *de toda la riqueza que ha recibido en los sacramentos de la iniciación. Para entendernos: algo parecido (para entendernos, como un punto de referencia muy concreto, sin canonizar esas experiencias...) a lo que son las comunidades neocatecumenales de Kiko Argüello, pero no canonizando esta experiencia. Sino que en toda parroquia, en estas sociedades modernas de bautizados pero no convertidos en tantos casos, que no han experimentado personalmente, que no tienen una formación sólida, hay que poner en marcha catequesis de adultos, catequesis de la iniciación, bien organizadas, para que los hombres que se acercan a la fe puedan tener una iniciación general básica cristiana lograda. Después vendrá la especialización, vendrán tantas cosas. Pero hay que volver a fundar la fe desde abajo, como en los primeros tiempos de cristianismo”*⁷⁷.

D. Marcelo González Martín, pocos meses después, el 23 de mayo de 1988, en el mismo Teatro afirmaba:

“Van surgiendo en todos los países movimientos muy serios de recristianización. Y se advierte, por una parte y por otra, que hay que ir a las raíces”.

Y en la “Declaración final” de la Asamblea Especial para Europa del Sínodo de los obispos (28 noviembre al 14 diciembre de 1991) los reunidos se han expresado así: “... el proceso de secularización ha llegado tan lejos que *la evangelización debe recomenzar casi “de nuevo”*”⁷⁸.

3. Sin dar nada por supuesto

No dar por supuesto que se está evangelizado. No dar por supuesto que, por estar bautizados, se es cristiano (aunque jurídicamente sí lo seamos, que nadie niega eso). No dar nada por supuesto aunque se haya accedido ya a los sacramentos de la iniciación.

Antonio Botana afirma que en la situación actual se trata de pasar de una catequesis “para saber” y “saber qué hacer”, en la que la fe se daba por supuesta, a otra forma que sirva para “suscitar la fe”. “Se añade la circunstancia tan frecuente hoy, de una gran parte de adultos que, reconociéndose cristianos, carecen de la debida iniciación cristiana y tendrán que replantearse o descubrir su propia identidad desde la fe”⁷⁹.

En un documento de la diócesis de Bilbao sobre primeras confesiones y comuniones se afirma: “... en la situación de increencia en que vivimos, no

⁷⁷ Tomado de la grabación efectuada por D. Antonio Carmona.

⁷⁸ SOAE, Declaración final, II, 3, ECCLESIA 2.559, p. 9.

⁷⁹ *Iniciación a la comunidad*, p. 42-44.

podemos dar por supuesta la fe ni en los padres ni madres, sobre todo de las familias jóvenes, ni en los niños. Más aún, el trabajo con las familias ha de adquirir una atención pastoral preferente en relación con el realizado con los niños”⁸⁰.

Quiero añadir una cita del Congreso “Evangelización y hombre de hoy”:

“Sociológicamente siguen siendo muy numerosos los españoles que se consideran católicos. Pero teológicamente sólo podemos considerar válidos esos elevados porcentajes al precio de rebajar notablemente los indicadores de lo que es ser católico. Muchos que piden los sacramentos apenas pueden ser considerados cristianos y deben ser evangelizados. Con realismo, paciencia y tacto, pero con firmeza, habrá que ir abandonando la actual pastoral en que los sacramentos se conceden de manera casi indiscriminada”⁸¹.

Una vez que el Sínodo extraordinario habló de que *todos*, hasta los obispos, deben entrar en la evangelización propia, y después de desgranar los textos citados, me pregunto si nos hemos tomado en serio esta llamada eclesial. No sé lo que pasa a los demás; sé lo fácil que me resulta dejar crecer en mí todo tipo de razones para convencerme de que son los “otros”, sobre todo los laicos, los que necesitan de eso. Y, caso de querer hacer alguna experiencia de autoevangelización con ellos, qué pronto me coloco como maestro y no como condiscípulo, impidiendo así, que ellos, como Pueblo de Dios, cooperen en mi evangelización.

José Cristo Rey García Paredes concluye así una intervención suya:

“La ‘nueva evangelización’ requiere un ‘nuevo sujeto de evangelización’: no sólo nuevos métodos, nuevas expresiones. Nosotros, religiosos, podremos participar en la nueva evangelización si acogemos en nosotros la ‘nueva evangelización’. La nueva evangelización afecta a nuestras personas, a nuestras comunidades y a nuestras instituciones, a nuestros criterios y a nuestros sentimientos, a nuestro instrumental y a nuestro mundo simbólico. Una vida religiosa estática, temerosa, sin creatividad, envejecida, ¿cómo podrá ser agente de nueva evangelización? ¿Quién le ofrecerá a la vida religiosa el servicio de la nueva evangelización que ella también necesita? Siempre que renunciemos a la autosuficiencia encontraremos mil maestros. Las caravelas vuelven. Los seglares serán nuestros maestros. ‘Conviene que ellos crezcan...’ ”⁸².

⁸⁰ Orientaciones pastorales diocesanas para la primera Penitencia y primera Eucaristía” de la diócesis de Bilbao, 1991. Cfr. ECCLESIA del 13 de abril de 1991, p. 18.

⁸¹ CEHH, 9ª conclusión.

⁸² VRNE, p. 179

XII. PRIMERA FINALIDAD DE ESTA AUTOEVANGELIZACIÓN

Esta finalidad es la de crear comunidades cristianas maduras que sean signo y que, por ello, llamen al mundo a conversión.

El programa con el que Cristo vino –según expresiones de Pablo VI– fue el de construir “su” Iglesia a la que amó hasta dar su vida por ella. Para ello comenzó a evangelizar, lo mismo que encomendó a los doce. Resultado: la Iglesia que ha caminado a lo largo de la historia humana. Pero la Iglesia, que se concreta en comunidades en comunión, no es para sí misma. Su misión es ser germen y signo de salvación para todo hombre. La comunidad eclesial, toda comunidad cristiana, sea de la dimensión que sea, está llamada a ser signo que, percibido por otros, les haga creíble la salvación de Dios en Cristo Jesús, y se sientan, por lo mismo, invitados a participar de ese estilo de vida.

Hoy la Iglesia ha hecho una especie de descubrimiento de la importancia fundamental de la vida de comunidad para cumplir esa misión encomendada a ella por Cristo.

No podemos estar de acuerdo con grupos que sólo piensan en sí mismos, olvidados de la urgencia de la misión con los alejados. Pero tampoco podemos estarlo con los que sin experiencia suficiente de comunidad de fe se lanzan alocadamente a “predicar” la Buena Noticia a los demás. Urge la misión, pero urge previamente la comunidad.

*“Ciertamente urge en todas partes rehacer el entramado cristiano de la sociedad humana, pero la condición es que se rehaga la cristiana trabazón de las mismas comunidades eclesiales que viven en estos países o naciones... Esta nueva evangelización... está destinada a la formación de comunidades eclesiales maduras...”*⁸³.

*“Es necesario, ante todo, tratar de establecer en cada lugar comunidades cristianas que sean un exponente de la presencia de Dios en el mundo”*⁸⁴.

*“La nueva evangelización necesita cristianos y comunidades que sean ‘un solo corazón y una sola alma’ ”*⁸⁵.

*“El mundo tiene necesidad de ver en la comunidad cristiana el signo de una vida reconciliada, justa, alegre, algo nuevo y diferente que les ayude a creer en Dios y a buscar en él la autenticidad y la plenitud de sus vidas”*⁸⁶.

⁸³ CHL, 34.

⁸⁴ RM, 49; cfr. también n. 48.

⁸⁵ Juan Pablo II, en Curasao, 13 mayo 1990.

⁸⁶ TDV, 58.

“La misión de la Iglesia de predicar el evangelio debe ser, ante todo y sobre todo, una invitación a encontrar a Jesucristo crucificado y resucitado en la vida de comunidad de sus discípulos”⁸⁷.

Se está afirmando, pues, que para poder evangelizar adecuadamente es necesario contar con comunidades donde Cristo se haga “visible”, comunidades maduras en la fe, en la experiencia cristiana, que sean el lugar donde se hace “tangible” la presencia de Dios. No deberemos olvidar esto a la hora de planificar nuestra labor parroquial. Creo que Antonio Botana tiene esta clarividencia al afirmar: “La comunidad es el lugar natural para la educación de la fe... La comunidad es el punto de llegada de toda acción catequética, porque sólo en ella puede vivirse la fe de forma personalizada”⁸⁸.

Seguimos con más citas:

“La comunión y la misión están profundamente unidas entre sí, se compenetran y se implican mutuamente, hasta el punto que la comunión representa a la vez la fuente y el fruto de la misión: la comunión es misionera y la misión es para la comunión... la Iglesia sabe que la comunión, que le ha sido entregada como don, tiene una destinación universal”⁸⁹.

“Por la evangelización la Iglesia es construida y plasmada como comunidad de una fe confesada en la adhesión a la palabra de Dios, celebrada en los sacramentos, vivida en la caridad como alma de la existencia moral cristiana”⁹⁰.

La importancia de la comunión eclesial por la que el grupo, todo grupo de creyentes, se hace comunidad cristiana nos la recuerdan estas palabras:

“La vida de comunión eclesial será así un signo para el mundo y una fuerza atractiva que conduce a creer en Cristo: ‘Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado’ (Jn. 17, 21). De este modo la comunión se abre a la misión, haciéndose ella misma misión”⁹¹.

“También en estos contextos la evangelización encuentra un nuevo impulso y la fe cristiana se convierte en una propuesta fascinante allí donde los hombres entregan a ella sin reservas la propia vida y la proponen al mundo entero a través del testimonio de la renovación personal y de la comunión de

86 TDV, 58.

87 Card. Hume, Discurso final del SOE.

88 *Iniciación a la comunidad*, p. 28-29.

89 CHL, 32.

90 CHL, 33.

91 CHL, 31.

*vida entre ellos. El kerigma, a través de la obediencia, genera continuamente la koinonía, y ésta es, a su vez, anuncio encarnado en al vida”*⁹².

*“Las Iglesias de antigua cristiandad, por ejemplo, ante la dramática tarea de la nueva evangelización, comprenden mejor que no pueden ser misioneras respecto a los no cristianos de otros países o continentes si antes no se preocupan seriamente de los no cristianos de su propia casa. La misión ad intra es signo creíble y estímulo para la misión ad extra, y viceversa”*⁹³.

*“La conversión y el bautismo introducen en la Iglesia, donde ya existe, o requiere la constitución de nuevas comunidades que confiesen a Jesús Salvador y Señor. Esto forma parte del designio de Dios, al cual plugo “llamar a los hombres a participar de su vida no sólo individualmente, sin mutua conexión alguna entre ellos, sino constituirlos en un pueblo en el que sus hijos, que están dispersos, se congreguen en unidad”*⁹⁴.

*“Cada Iglesia, incluso la formada por neoconvertidos, es misionera por naturaleza, es evangelizada y evangelizadora, y la fe siempre debe ser presentada como un don de Dios para vivirlo en comunidad (familias, parroquias, asociaciones) y para irradiarlo fuera, sea con el testimonio de vida, sea con la palabra”*⁹⁵.

El n. 51 de la RM habla de las comunidades de base, conocidas también con otros nombres, como de grupos de cristianos a nivel familiar o de ámbito restringido, que están siendo signo de vitalidad de la Iglesia, instrumento de evangelización y de primer anuncio dentro de las parroquias. Expone cómo deben vivir para ser de verdad cristianas y termina citando un párrafo de la relación final, II, C. 6, del SE: “Porque la Iglesia es comunión, las así llamadas nuevas comunidades de base, si verdaderamente viven en la unidad con la Iglesia, son verdadera expresión de comunión e instrumento para edificar una comunión más profunda. Por ello dan una gran esperanza para la vida de la Iglesia”.

Termino con una cita de la intervención de Mons. Estepa en el SOAE, el día 3 de diciembre de 1991:

“La nueva evangelización ha de asumir dos direcciones:

- *Una hacia fuera, hacia los que que no son creyentes, para anunciar el evangelio. Es la dimensión propiamente misionera de la evangelización.*

92 Sumario del SOAE, 31.

93 RM, 34.

94 RM, 48.

95 RM, 49.

• *Y una dirección hacia adentro, dirigida a los propios creyentes, para fortificar y personalizar su fe. Es la autoevangelización o evangelización “ad intra”.*

...Se va operando... una secularización interna del cristianismo que le hace incapaz de aportar nada nuevo ni importante a los esfuerzos y a las desesperanzas del hombre contemporáneo.

Se impone, por tanto una evangelización en el interior de las comunidades cristianas. Necesitamos ahondar y purificar nuestra propia fe... Hoy, más que nunca, se precisan cristianos con personalidad creyente adulta.

Entre evangelización misionera y esta necesaria evangelización interior hay una profunda vinculación. Debemos crecer como creyentes con vistas a la misión. La Iglesia debe, hoy, autoevangelizarse para evangelizar.

..... me parece que es necesario, tanto en una (Occidente) como en la otra parte (Este), otorgar a la evangelización “ad intra” una prioridad efectiva, al menos en el sentido dialéctico e intencional”⁹⁶.

XIII. OPCIONES DEL EPISCOPADO ESPAÑOL

Por todo lo dicho no nos extrañarán las opciones que ha ido haciendo el episcopado, en concreto el español⁹⁷.

Hacer opciones no significa crear exclusiones; simplemente se señalan prioridades cuando no se debe prescindir de lo demás. Cuando, por ejemplo, Juan Pablo II en la RM, n. 51 afirma que “un fenómeno de rápida expansión en las jóvenes Iglesias, promovido, a veces, por los obispos y sus conferencias como opción prioritaria de la pastoral, lo constituyen las ‘comunidades de base’ ” no afirma que abandonen los demás aspectos de la pastoral que se les encomienda. Llegado el caso –es otro asunto– habría que tener la suficiente valentía para “abandonar esquemas atrofiados”.

¿Qué salidas prácticas tenemos para que esta nueva evangelización de que se ha hablado llegue a realizarse de verdad? La respuesta de nuestros obispos es ésta:

1º Opción por una catequesis en sentido pleno como proceso de re-iniciación cristiana integral y sistemática.

• *No basta una catequesis en sentido restringido (la catequesis ocasional que pueda darse por distintos acontecimientos o como preparación pre-sacramental).*

⁹⁶ Cfr. ECCLESIA, n. 2.558, p. 22 y 23.

⁹⁷ Aparte de tener en cuenta la CC sigo en gran parte, en la explicación esquemática de estas opciones, a Dionisio Borobio y Antonio Botana en las obras citadas ya.

- *Se trata de un proceso articulado, que trata de educar en todas las dimensiones de la fe procurando una síntesis coherente de todo el evangelio.*
- *La increencia de muchos cristianos, incluso “dominicales”, indica que están necesitados de una catequesis de re-iniciación cristiana.*
- *Se trata de una iniciación como punto de partida para la identidad cristiana, para ser cristianos:*
 - *un proceso catequético que “suscite la fe” (no sólo “saber” o “saber hacer”).*
 - *un proceso necesario allí donde “grupos enteros de bautizados han perdido el sentido vivo de la fe, o no se reconocen como miembros de la Iglesia, cuya existencia va alejada de Cristo y de su evangelio”... “grupos y ambientes no cristianos debido a la ausencia o insuficiencia del anuncio evangélico y de la presencia eclesial”⁹⁸.*
 - *necesario porque esta falta de iniciación explica la situación de tantos bautizados que no viven el cristianismo.*

2º Opción por el catecumenado, por una catequesis al estilo de como la realizaba la Iglesia primitiva en su catecumenado bautismal

Con esta opción se está diciendo que la catequesis que necesitamos en España ha de tener inspiración catecumenal según el modelo de la Iglesia primitiva.

- *El catecumenado bautismal es el modelo de toda catequesis.*
- *Su forma principal es la catequesis de adultos.*
- *Es la más genuina institución pastoral de la Iglesia para la iniciación cristiana.*
- *Se trata de no dar por supuesta la fe.*
- *Es un catecumenado “análogo”, porque el primitivo desembocaba en el bautismo y éste de ahora es para ya bautizados.*
- *Según el modelo de la Iglesia primitiva; esto no quiere decir intentar resurgirlo “arqueológicamente”.*
- *Es una formación o iniciación integral, prolongada durante un tiempo largo y suficiente. La madurez de la fe exige tiempo. Respecto al tiempo hay posiciones divergentes.*
- *Hay que rechazar los “sucedáneos”, porque el catecumenado, que no es una mera exposición doctrinal de dogmas y preceptos, tiene unas características:*
 - *es un proceso dinámico por etapas,*
 - *marcado por ritos,*

⁹⁸ RM, 33 y 34.

- comunitario en comunidad,
- educativo-doctrinal, pero sin absolutizar lo doctrinal y sin “racionalizar” el proceso,
- vivencial, que suscite la experiencia de Dios, el encuentro con El,
- comprometente, es decir, que vaya cambiando las actitudes de vida como consecuencia del encuentro con Dios.
- basado en la Palabra-Comunión-Culto-Caridad.

De suyo, dentro del proceso de evangelización el proceso catecumenal estaría entre la acción misionera (para los creyentes) y la acción pastoral (para los cristianos que llevan un estilo de vida a tono con la fe cristiana)⁹⁹.

Traigo a colación las últimas voces del episcopado español sobre esta opción:

*“Catequesis de inspiración catecumenal. La Iglesia particular ha de garantizar a todos los laicos en su proceso de formación integral una catequesis de inspiración catecumenal”*¹⁰⁰.

*“Ahora bien, esta evangelización “ad intra” es fundamentalmente una obra de catequesis, una nueva catequización, eclesialmente fundante y misionera, para la renovación de nuestras comunidades”*¹⁰¹.

*“Quiero presentar a esta Asamblea las siguientes sugerencias: 1ª Recomendar insistentemente la implantación del catecumenado en todas nuestras parroquias como institución pastoral primaria. Me refiero a un catecumenado como proceso institucionalizado, por medio del cual los nuevos cristianos sean conducidos al descubrimiento integral de la vida cristiana y a la conversión personal, de manera que se integren de verdad a la comunidad espiritual y sacramental que es la Iglesia”*¹⁰².

Hablando de un proceso de re-iniciación de inspiración catecumenal, de un verdadero catecumenado para este final del siglo XX, es necesario fijarse en el “primer anuncio” (kerigma). Cada vez se insiste más en el kerigma hablando de la nueva evangelización, y se recalca su necesidad. Ya Pablo VI advertía: “Aunque este primer anuncio va dirigido de modo específico a quienes nunca han escuchado la Buena Nueva de Jesús o a los niños, se está volviendo cada vez más necesario... para un gran número de personas que recibieron el bautismo, pero viven al margen de toda vida cristiana”¹⁰³.

99 Cfr. CC, n. 24-29

100 CL, 73.

101 Mons. José Manuel Estepa, intervención en el SOAE

102 Mons. Fernando Sebastián, intervención en SOAE.

103 EN, 52; TDV, 14; Sumario del SOAE, 37.

Estoy completamente de acuerdo con Dionisio Borobio que afirma la necesidad de recuperar el primer anuncio como paso kerigmático insoslayable: “Nunca debiéramos pasarlo de largo ni darlo por supuesto pues muchos nunca fueron evangelizados... En la mayoría de los casos de bautizados creemos que hay que hablar de ‘primera’ y no de ‘segunda’ evangelización, porque aquélla nunca se dio. Sólo cuando existió una verdadera primera evangelización, conversión y fe, y después se vino a la desconversión o alejamiento, puede hablarse en rigor de ‘evangelización segunda’. Y sólo cuando aquella primera se dio, y nunca se rechazó, podríamos hablar de ‘evangelización permanente’ ”¹⁰⁴.

La casi totalidad de los cristianos de nuestra sociedad europea hemos sido bautizados de niños. Si es de niños cuando se nos anuncia el kerigma –y no digo que no haya que hacerlo–, si jamás se vuelve a ofrecer con toda su fuerza y pureza, difícilmente surtirá los efectos de fe y de conversión propios suyos. “Este primer anuncio –dice la CC, 40– tiene como finalidad:

- suscitar *inicialmente* la fe
- suscitar *la conversión*
- suscitar *la adhesión global* al evangelio del reino.

El primer anuncio trata, pues, de lograr –mediante el influjo del Espíritu– esa adhesión inicial, radical, global, al reino de Dios, es decir, al ‘mundo nuevo’, a la nueva manera de ser y de vivir que inaugura el evangelio. Es difícil que un niño de precomunión “se sienta arrancado del pecado”, que es una de las cosas que implica la conversión que provoca el primer anuncio, según se afirma en CC, 41.

Si se da por supuesto que ya han sido “evangelizados” (“buena-nueva-anunciados”) es lógico que nos dediquemos, en lo sucesivo, a enseñar, a explicar las formas de comportamiento de un cristiano –el “saber” y “el saber hacer”, que dice Antononio Botana–. Pero sin haber descubierto seriamente todo lo que de escandalosamente nuevo y salvífico trae Cristo a nuestras vidas, caeremos irremediabilmente en el moralismo. Y esto no es el cristianismo. No debemos dar por supuesto que nuestro mundo de bautizados esté evangelizado. Y hemos de volver a ofrecerlo a cuantos desean comenzar la experiencia de vivir más la fe. Aún más hay que ofrecérselo por activa y por pasiva a todo el pueblo de Dios.

Esta era una de las serias afirmaciones que hacía Raniero Cantalamessa en el Encuentro Europeo de dirigentes de la Renovación Carismática, celebrado en Roma del 22 al 26 de septiembre de 1983¹⁰⁵.

104 *Los laicos y la evangelización*, p. 165 y 166.

105 Estas citas de Raniero Cantalamessa están tomadas de una grabación de la conferencia.

Comienza Raniero repasando la Sagrada Escritura y asegurando que “el Espíritu Santo es la fuerza de la evangelización, aún más, es la condición misma de su posibilidad. No existe evangelización si no es en el Espíritu Santo”. De aquí tendremos que partir para entender qué es re-evangelizar Europa. Pero “si miramos a la situación del anuncio cristiano en el contexto de la Europa moderna, desde el humanismo y la reforma, notamos una característica predominante innegable”... “En Europa, entre nosotros, se ha verificado precisamente lo que el apóstol Pablo temía. la predicación ha ignorado cada vez más el poder del Espíritu para sustentarse en la sabiduría humana aunque fuese teológica o apologética. La diferencia, hermanos, es enorme. Los discursos de sabiduría humana son persuasivos, sí, pero, por sí mismos, inducen a los oyentes, cuando los inducen, a una adhesión al mensaje puramente humana e intelectual. Mientras que la predicación cristiana se basa, ciertamente, en una demostración, pero la demostración del Espíritu, no de la sabiduría humana. Por lo tanto, la adhesión es de un orden distinto: de fe, de fe, de fe”. ...“La predicación cristiana en la Europa moderna ha recaído en lo que Pablo llama letra y carne”. A continuación Raniero va repasando el racionalismo, el idealismo, el fenomenologismo y también, refiriéndose a los ambientes más cercanos a la Iglesia, el legalismo y el juridicismo. Termina esta primera parte de su exposición citando a un obispo ortodoxo, Ignacio Svilataquía: “... Sin el Espíritu Santo la misión de la Iglesia es propaganda”, y de hecho el anuncio cristiano, con frecuencia, se parecía a una propaganda. “Teniendo en cuenta que Jesús llama en el evangelio palabras inútiles a todas las palabras, aun a las que hablan de Dios, pero que son palabras de hombre y no de Dios, podemos realmente decir que estamos inmersos bajo una avalancha de palabras inútiles, es decir, ineficaces, que no transmiten vida, a diferencia de la Palabra de Dios”.

Hablando, más adelante de su exposición, de la significación de la Renovación Carismática de cara a la evangelización, afirma: “Yo creo que una primera aportación importante que la Renovación Carismática puede ofrecer a la evangelización, y lo creo porque lo he experimentado, es el hacer descubrir el corazón del mensaje cristiano, el cual está resumido en la frase: ‘Jesús es Señor’. En este momento debo hacer alguna aclaración exegética, si no estáis muy cansados. Al principio de la Iglesia existieron dos modos diversos o canales de transmisión del mensaje cristiano. Uno es el llamado en el N.T. *kerigma*, o sea, predicación, anuncio o también, con frecuencia, evangelio, en sentido estricto. Este canal nos transmite lo esencial del misterio de Jesús, los hechos de Jesús, la acción de Dios en Jesús que murió por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación. Conclusión: Él es el Señor. Esto es el *kerigma*.

Junto a ésta existió otra forma... *catequesis o enseñanza* que tienen, por el contrario, la finalidad de transmitir normas morales y éticas en orden al bien obrar del cristiano, normas que quedan resumidas en el mandamiento de Jesús del amor recíproco; en él se encuentran encerradas.

Ahora bien, y esto, *hermanos, creo que es importantísimo*, la fe, es decir, el primer acto de fe, el salir de las tinieblas a la luz, *aconece sólo por la fuerza del kerigma, no de la didaké o catequesis*. San Pablo dice a los corintios: ‘Habéis sido engendrados en Cristo Jesús por el evangelio’, es decir, *anuncio descarnado de la noticia de Jesús*. La otra forma, didaké o enseñanza, que hoy podemos llamar también catequesis, no sirve para engendrar la fe, sino para formarla, mediante la caridad”. Hasta aquí Raniero Cantalamessa.

Nadie niega la necesidad del primer anuncio kerigmático, porque “la Buena Nueva proclamada por el testimonio de vida, deberá ser, tarde o temprano, proclamada por la *palabra de vida*. No hay evangelización verdadera, mientras no se anuncie el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el reino, el misterio de Jesús de Nazaret, Hijo de Dios”¹⁰⁶. Es este anuncio que, en una fórmula concentrada, nos dice Juan Pablo II en CHL, 34: “*¡El hombre es amado por Dios!* Este es el simplicísimo y sorprendente anuncio del que la Iglesia es deudora respecto del hombre. La palabra y la vida de cada cristiano pueden y deben hacer resonar este anuncio: Dios te ama, Cristo ha venido por ti; para ti; Cristo es el camino, la verdad y la vida”. Es el anuncio que, por ejemplo, vemos que Pedro ofrece con valor a los judíos que le escuchan atónitos el día de Pentecostés.

Mientras un hombre no ha acogido el anuncio de que Dios le ama, que se lo ha demostrado en Jesús, que es el Hijo de Dios; que en Jesús es salvado del pecado y liberado sobre todo de las esclavitudes del pecado, que ha sido llamado a una vida nueva que Jesús le da por su Espíritu, mientras esto no se dé, la catequesis no será otra cosa que una “educación” cristiana. Verse cautivado por la novedad gozosa de la Nueva Noticia es el fundamento de nuestra existencia. Después del anuncio vendrá la didaché o catequesis. Por eso –y desde este momento voy a seguir de cerca unos párrafos de *La Catequesis de la Comunidad*– “es imposible la renovación catequética si no es sobre la base de una evangelización misionera profunda” (n. 45).

“A la luz de lo que estamos diciendo sobre esta relación de continuidad entre el primer anuncio del evangelio y la catequesis, surge espontáneamente una pregunta fundamental: ¿No está necesitando la mayoría de nuestros cristianos, el anuncio misionero del evangelio, antes que una catequesis pro-

106 EN, 22.

piamente dicha? Creemos que la respuesta a esta pregunta es afirmativa” (n. 48) Y cita a continuación EN, 56; CT, 19 y Directorium Catechisticum Generale, 18. Y continúa: “La realidad a que apuntan estos textos piden que la tarea evangelizadora entre nosotros adquiriera un talante profundamente misionero, y, por consiguiente, este talante misionero habrá de afectar también profundamente a la catequesis. De ahí que:

– unas veces la catequesis deberá acentuar la función misionera y tratará de suscitar, muy en primer término, la conversión al evangelio. No es una función propia, ya que la catequesis debería seguir a la actividad misionera. pero la situación concreta de muchos cristianos está pidiendo una fuerte carga de primera evangelización en la actividad catequética propiamente dicha” (n. 49) ¹⁰⁷.

Ahora podemos entender por qué se habla de una nueva evangelización *misionera*, por qué se ha optado por una catequesis que sea una re-iniciación cristiana integral, por qué se opta por desarrollar todo ello en un proceso catecumenal, al estilo de la primitiva Iglesia. Allí se les preparaba al bautismo partiendo desde cero, no dando nada por supuesto. Si hoy queremos renovar nuestra existencia cristiana hemos de partir del mismo punto: sin dar nada por supuesto, en cuanto al proceso de fe, ni para diáconos, presbíteros

107 En el SOE la tan citada ponencia del Card. Danneels aporta ideas interesantes que enunciaré haciendo un resumen de los nn.6 al 11 de la segunda parte. Después de hablar de cómo el protagonismo del testimonio y de la vitalidad está pasando de las parroquias a las comunidades de base (n. 6) y de preguntarse sobre cómo habrían de integrarse no estos grupos en las parroquias, comienza a analizar la situación de la Acción Católica cuya finalidad es “instaurar todas las cosas en Cristo”, pero sobre la que se interroga acerca de su contenido y la intensidad de evangelización de sus actividades, comenzando a abordar el tema importante de la transmisión del evangelio persona a persona, señalando, además, que hay muchos cristianos que trabajan en la Iglesia “ad intra” dándose escasez de los que evangelicen “ad extra”, y siendo pocos, hoy, los que hacen este *primer anuncio*, salvo unos cuantos grupos (n. 7). Y es que, tal como se está haciendo hay un desequilibrio entre el *kerigma* y la *didaké*. Hay un enorme esfuerzo catequético (*didaké*), es hasta impresionante, aunque se permanece demasiado tiempo en las etapas de preparación evangélica, en los preámbulos de la fe; y el contenido doctrinal, con frecuencia, es débil, y un poco vacilante el aprendizaje de las actitudes cristianas. Algo es algo, afirma Danneels, pero ¿es suficiente y es lo que debiera suceder? La *primera evangelización (kerigma) está todavía por hacer*, y por eso hay que buscar, de nuevo, lugares y momentos para poder realizarlo. Tenemos necesidad, por esto, de nuevos métodos y de nuevos tipos de evangelizadores (n. 8).

Esta primera evangelización habrá que hacerla por caminos y métodos variados, como diversos fueron los modos de hacerla Pablo en el areópago ateniense y Pedro el día de Pentecostés. Ese método de Pablo es largo y pasando por muchas mediaciones; el de Pedro es anuncio directo.

Hay un gran riesgo de tejer una red de preámbulos al anuncio del kerigma, y se le puede atenuar, aunque hay que tener en cuenta la situación concreta de los receptores. Pero, ¿a través de una red tan tupida consigue filtrarse el mensaje esencial? (n. 9).

y obispos, que también necesitan autoevangelizarse, es decir evangelizarse no desde fuera de su pertenencia sino desde la misma Iglesia de la que son miembros. La comunidad cristiana es la matriz donde se hace la existencia cristiana.

También esta realidad nos debiera llevar a reflexionar sobre las pequeñas comunidades –se llamen como se llamen– que deseamos dejar crecer en nuestras parroquias, principalmente, para dar respuesta a la necesidad de hoy: si comunidades en que ya se suponga que están convertidos o aquellas que se planteen en primer término la conversión. Echando una mirada alrededor veo que la mayoría de nuestros grupos son para personas a las que se supone ya evangelizadas, ya convertidas. ¿Por dónde han de ir nuestras opciones?

3º Opción por una catequesis de adultos

Esta es la tercera opción clara de nuestros pastores. Voy a citar las orientaciones pastorales de *La Catequesis de la Comunidad*:

“Queremos comenzar por los adultos, porque la catequesis de adultos es el proceso paradigmático en el que los demás deben inspirarse:

“La catequesis de adultos, al ir dirigida a hombres capaces de una adhesión plenamente responsable, debe ser considerada como la forma principal de catequesis, a la que todas las demás, siempre ciertamente necesarias, de alguna manera se ordenen” (DCG, 20).

Habrà podido observarse que las presentes ‘orientaciones pastorales’, fieles a este principio catequético, han sido concebidas desde este modelo de la catequesis de adultos.

La Exhortación “Catechesi tradendae”, recogiendo una de las preocupaciones más constantes de los Padres del Sínodo de 1977, impuesta con vigor y con urgencia por la experiencia que se está dando en el mundo entero, trata con profundidad este ‘problema central’ de la catequesis de adultos:

“La catequesis de adultos ‘es la forma principal de la catequesis, porque está dirigida a las personas que tienen las mayores responsabilidades y la capaci-

Hay que recuperar –venciendo posturas neopelagianas– la omnipotencia de la palabra de Dios, redescubrir su gracia y su omnipotencia, que es como una semilla (Mt. 4, 28). Ella, por sí sola cambia los corazones. Es verdadero el axioma de Pablo: “La fe es por la predicación” (Rm. 10, 17). Las técnicas mejores, sin la actuación del Espíritu, de nada sirven; igualmente los esquemas sociológicos y psicológicos. Hay que dejarse conducir por el Espíritu (n. 11).

dad de vivir el mensaje cristiano bajo su forma plenamente desarrollada” (CT, 43).

Este carácter paradigmático de la catequesis de adultos –aparte de las razones aludidas– adquiere hoy entre nosotros un relieve especial, dado que la situación socio-cultural de cambio en que vivimos hace más necesario que nunca el que los niños y jóvenes, para poder afirmarse en su fe, puedan referirse a los adultos, a comunidades cristianas vivas que den testimonio de la misma”¹⁰⁸.

Por eso donde no exista la comunidad cristiana adulta, los esfuerzos catequéticos deben ir dirigidos prioritariamente a la creación de dicha comunidad y “es poco todo el esfuerzo que se haga para poder constituir esas comunidades cristianas”¹⁰⁹.

Y Mons. Estepa en su intervención en el SOAE afirmará: “En esta evangelización al interior de la comunidad cristiana, en la que varias acciones están implicadas, la catequesis de adultos (y de jóvenes) tiene un papel fundamental, y a ella se han de dedicar los mejores recursos en personas y medios.

Es necesario descentrar la catequesis de su práctica vigente, haciéndola gravitar sobre el mundo de los adultos y de los jóvenes”¹¹⁰.

Estas posturas son lógicas dada la opción anterior por el catecumenado.

La opción por la catequesis de adultos se hace por su valor en sí y por su valor paradigmático. No es con la idea de crear formas de evangelización diferenciadas sociológicamente. No se trata de crear comunidades de adultos por oposición a otras de jóvenes.

La verdad es que en la comunidad de adultos tiene cabida toda la realidad que se da en otras concreciones superiores eclesiales: en ella –cuando con ellos se integran los jóvenes y en algún sentido lo niños– cuando se da cabida a todo tipo de personas: pobres, ricos, listos, tontos, casados, viudos, solteros...– se da en pequeño lo que en mayores proporciones se da en la comunidad parroquial, en ésta lo que en la diocesana y en ésta lo que en la universal. Por ahí puede ir el futuro de las comunidades de adultos: una integración total de la realidad humana que crece juntamente en la fe, en la esperanza y en la caridad.

Al hilo de lo que acabo de decir afirmo que me resulta difícil entender que en la vida de fe se vaya tan a contrapelo con lo que acontece a nivel

¹⁰⁸ CC, 237.

¹⁰⁹ *Iniciación a la comunidad* pp. 28-29 y 45.

¹¹⁰ Cfr. ECCLESIA, n. 2.558, p. 23

social. Se afirma muy a la ligera que los jóvenes quieren vivir su experiencia separadamente de los adultos. En la sociedad civil han luchado por una mayoría de edad a los 18 años para integrarse “adultamente” en las tareas de todo tipo. ¿Cómo es que en la vida eclesial quieren seguir viviendo ellos solos incluso más allá de los 18 años? Hay algo que no me cuadra. Tengo, además, testimonios a mi favor tanto en la Renovación Carismática como en el Neocatecumenado. Separar a los jóvenes de los adultos en la experiencia de la fe está siendo –a mi modo de ver– un entorpecimiento en la marcha de la Iglesia.

Si hablando de la catequesis y comunidades de adultos lo he hecho también de la de los jóvenes, me siento obligado a decir unas palabras sobre la de niños. Para no cerrar los ojos ante su importancia, comenzaré por algunas citas:

“La primera (cuestión) concierne al despertar religioso en el seno de la familia. Consideramos que esta primera iniciación cristiana es básica y fundamental. ‘El niño pequeño recibe de sus padres y del ambiente familiar los primeros rudimentos de la catequesis, que acaso no serán sino una sencilla revelación de Dios, Padre celeste, bueno y providente, al cual aprende a dirigir su corazón’ (CT, 36). Esta iniciación cristiana familiar reviste los sencillos caracteres de un despertar religioso que los padres ofrecen a sus hijos, envueltos en las relaciones afectivas familiares.

*Este despertar religioso, al que el niño bautizado tiene derecho, por desgracia no siempre se da hoy en el seno de la familia con grave detrimento para la construcción de la personalidad creyente. Esta ruptura de la tradición educativo-cristiana –hasta hace poco mantenida, de modo general, en el seno de las familias– exige una vigorosa acción de la Iglesia en los tiempos actuales, tanto a través de la catequesis de los padres y padrinos previa al bautismo de los niños, como de la catequesis parroquial, que debe ayudar a los padres en esta tarea suya, y no debe suponerla ya realizada cuando el niño acude por primera vez a la catequesis parroquial a los seis o siete años”*¹¹¹.

*“Entre nosotros, los niños constituyen un vasto e importantísimo sector de catequizandos, sobre todo en un país en el que los padres piden la educación en la fe de sus hijos”*¹¹².

“La catequesis de los niños trata de ‘introducir al niño de manera orgánica, en la vida de la Iglesia, incluida también una preparación inmediata a la celebración de los sacramentos”.

¹¹¹ CC, 245.

¹¹² Cfr. Juan Pablo II, en Granada, 5 nov. 1982.

*“Es deseo de la Iglesia, por tanto, que se extienda, cada vez más, el criterio de que la catequesis de la infancia no se propone prevalentemente como meta la mera iniciación de los niños en la vida sacramental, sino el promover en ellos un itinerario personal de vida cristiana, dentro del cual se insertan los Sacramentos como momentos fuertes del crecimiento de la fe. Es decir, los sacramentos que el bautizado recibe en la etapa de su infancia no deben ser considerados como metas aisladas o conclusivas del itinerario catequético propio de ese período vital, sino como momentos de expresión de la maduración cristiana que poco a poco se va alcanzando”*¹¹³.

No me opondré, de ningún modo, a la catequesis de niños. Sencillamente miro el presente y contemplo el futuro. ¿Por dónde nos podrá venir una regeneración de nuestras catequesis parroquiales de niños? ¿Qué hacer para que esto que acaba de decirnos la CC, 246 no sea una mera declaración de buenas intenciones? Digamos lo que digamos –y por más que insistamos– la grandísima mayoría de los padres, mientras ellos no redescubran su cristianismo, mandan a los niños para que puedan recibir los sacramentos. Y unos programas muy gradualmente diseñados para niños, adolescentes y jóvenes no constituyen por sí mismos –en cuanto proyecto sobre papel– un proceso de evangelización. La evangelización no es un texto sino que se da en el contexto de una vivencia comunitaria. De hecho los resultados, en líneas generales, los estamos palpando: vienen cien niños para hacer la Comunión, a postcomunión setenta, a Confirmación cincuenta y continúan en postconfirmación veinte que en un año quedan reducidos a ocho. (Acepto las honrosas excepciones).

La catequesis de niños podrá cambiar cuando los padres, dentro de su experiencia, descubran su tarea de primeros evangelizadores, y junto con la comunidad de adultos, vayan iniciando y formando la fe desde pequeños. La catequesis parroquial se reduciría mucho el día que los padres sean de verdad –repito, junto a sus comunidades de adultos– los catequistas principales de sus hijos. Esto de la participación de los niños en la comunidad de adultos a algunos les puede parecer un pecado mortal pedagógico, pero les haría la misma pregunta que para mí fue iluminadora: ¿Cómo aprenden los niños gitanos la esencia, la entraña y la forma de expresar el “cante jondo”? En las reuniones del clan donde ven cómo lo expresan y viven sus mayores. En la tradición judía probablemente sucedía algo parecido y a algo de eso habría que retornar. Y los pequeños mamarían del venero de la comunidad, en que participan sus padres, las esencias de las aguas frescas de su fe y de su moral. Y con esto no afirmo que los niños hayan de participar en todo con los

113 CT, 37 y CC, 246.

mayores y estar siempre con ellos. Pero cuando tengamos abundancia de “adultos en la fe” nuestras catequesis parroquiales cambiarán por necesidad. Ahora son, más que nada, suplencia de la “no evangelización” por parte de los suyos.

XIV. DISCERNIMIENTO

Todo lo dicho hasta ahora, desde la primera página de este trabajo, es un intento de ayudar a discernir, teniendo en cuenta la situación actual de nuestro mundo y de nuestra Iglesia, atendiendo a las pautas que con bastante claridad se están marcando por la Iglesia universal y la española, y sin olvidar, por supuesto, la experiencia pastoral personal que nosotros mismos hemos ido adquiriendo.

Para facilitar este ejercicio de discernimiento tan delicado siempre, a veces enojoso, arriesgado con frecuencia, transcribiré unos cuantos textos. Ellos nos hablarán de la obligación de discernir los pastores, de olfatear el soplo del Espíritu para la nueva evangelización, de discernir sobre las comunidades y movimientos eclesiales, de saber elegir entre ellos.

1. Los pastores y su discernimiento sobre la nueva evangelización

Consuelan y hacen reflexionar las encendidas palabras con que la psicóloga María Magdalena de Fontoura habló, desde su juventud, a los Padres Sinodales en el último Sínodo para Europa a primeros de diciembre de 1991:

“Dadnos a Cristo.

Y nosotros pedimos la única motivación que nos hará amar a los pobres y partir en misión. Sin él, toda la acción social es vacía y toda misión imposible. Porque la única misión que nosotros conocemos es la que nos ha encomendado el Santo Padre en Bratislava: “comunicar a los demás las razones de la misma experiencia de nuestra conversión”, es decir, comunicar a los otros a Cristo, única razón de nuestra conversión.

Dadnos a Cristo.

Y nosotros pedimos a la Iglesia que ella nos guíe. Nosotros os pedimos, queridísimos Pastores que el Señor nos ha regalado, que seáis verdaderamente Pastores. Mostradnos el camino. Decidnos claramente: es por aquí y no por allí. Mostradnos las prioridades, guiadnos. Una propuesta clara no nos priva de la libertad. Al contrario, ella nos aclara la elección”¹¹⁴.

114 cfr. *L' Osservatore Romano*, 7 de diciembre 1991, p. 5.

Y ahora un texto de Juan Pablo II:

“En la delicada y difícil tarea de llevar a cabo hoy una renovada síntesis entre evangelio y vida, entre el mensaje evangélico y cultura actual, nuestra misión de Pastores impone a este respecto un ejercicio de discernimiento particularmente delicado, exigente y vigilante.

Es esencial poner de relieve que solamente una identificación semejante con el evangelio integral puede constituir la verdadera fuerza de la evangelización, porque es solamente la palabra de Dios la que posee, con virtud intrínseca la fuerza salvífica y vivificante.

Para realizar una labor eficaz de evangelización debemos volver a inspirarnos en el primerísimo modelo apostólico. Dicho modelo, fundamental y paradigmático, lo contemplamos en el cenáculo: los apóstoles están unidos y perseverantes con María en espera de recibir el don del Espíritu. Sólo con la efusión del Espíritu comienza la obra de evangelización. El don del Espíritu es el primer motor, la primera fuente, el primer soplo de la auténtica evangelización. Es necesario, pues, comenzar la evangelización invocando el Espíritu y buscando dónde sopla el Espíritu.

Algunos síntomas de este soplo del Espíritu están ciertamente presentes hoy en Europa. Para encontrarlos, sostenerlos y desarrollarlos será necesario, a veces, abandonar esquemas atrofiados para marchar allí donde comienza la vida, donde vemos que se producen frutos de vida ‘según el Espíritu’.

Estas fuentes vitales, en armonía con los rasgos del primerísimo modelo apostólico, se encuentran generalmente allí donde Cristo y el amor por Cristo está unido con la conciencia y la vida eclesial; allí donde la Iglesia, como María, es venerada y acogida como Madre. El anuncio de Cristo separado de la Madre Iglesia, o peor, opuesto a ella, no podría ser anuncio del ‘Verbo hecho carne’ nacido de la Virgen María y continuamente engendrado por la Iglesia en el corazón de los fieles”¹¹⁵.

2. Comunidades

La Comunidad eclesial es la forma concreta de agregación, de estar juntos y convivir, que nace de la comunión.

La Iglesia se da donde acontece. Y la Iglesia acontece localmente. Y las concreciones locales de la Iglesia son : Diócesis, parroquia y pequeñas comunidades. Cuando hoy se da tanta importancia a las comunidades pequeñas y

115 Juan Pablo II, a los obispos en el SOE.

a la parroquia, como comunidad de comunidades, no es por una simple moda pastoral; hay todo un sustrato teológico que a partir del Concilio Vaticano II está dinamizando todo su hacer desde su mismo ser.

Es, pues, necesario saber conjugar esto con la constatación de una sociedad atea y agnóstica que reclama una evangelización misionera y una Iglesia que necesita una autoevangelización partiendo como desde cero y sin dar nada por supuesto. La comunidad es finalidad y condición de evangelización. Y ésta tendrá que ser una de las opciones de nuestra pastoral. Cuando hace unos años se hacía una encuesta entre catequistas parroquiales y resultaba que un porcentaje nada despreciable dudaba de la divinidad de Cristo –y no digamos de otras verdades– tenemos la obligación de preguntarnos muy seriamente qué es lo urgente y prioritario en nuestra tarea pastoral: movimientos que nos ayuden a hacer o “escuelas” donde aprender a ser. Y esto es comenzar a discernir.

Cito a Mons. Ricardo Blázquez:

“Actualmente se habla con bastante insistencia de la posibilidad de pensar la parroquia como ‘comunidad de comunidades’ es decir, como realizaciones locales de la Iglesia infra –e intra– parroquiales...

Tales comunidades eclesiales intra-parroquiales son diferentes de los ‘movimientos apostólicos’. Los movimientos vienen determinados por la ‘especialización’; en cambio, una comunidad eclesial es una ‘muestra’ de la Iglesia, donde no hay hombres ni mujeres, siervos ni libres (Gál. 3, 28; Col. 3, 11). Los movimientos se definen por una finalidad concreta y con destinación a un grupo humano determinado; en cambio, en el interior de la comunidad eclesial se vive prácticamente toda la eclesialidad necesaria para la existencia cristiana. Los movimientos son organizaciones supraparroquiales e incluso supradiocesanas; las comunidades eclesiales son la Iglesia sin más que existe en el plano local inferior al parroquial...

Parece que estamos ante el reto enorme de pasar de unos cristianos como destinatarios sobre todo de unos servicios religiosos, a unos cristianos como miembros corresponsables dentro de la Iglesia. La Iglesia ha sido en gran medida durante mucho tiempo más organización que comunidad; por eso fue posible que se identificara la Iglesia con los miembros más salientes de esa organización. Ante la necesidad de personalizar la fe, ante la disolución de la situación de cristiandad, ante la exigencia de dar razón de la propia esperanza en medio de un mundo plural, es conveniente que la Iglesia exista en forma de comunidad...

Para la evangelización es importante que esté una comunidad detrás y que tienda a la formación y consolidación de otras comunidades”¹¹⁶.

116 *La Iglesia en el Concilio Vaticano II*, p. 126-127.

“...La Iglesia-Madre se hace presente en la pequeña comunidad... Allí donde se proclama la Palabra de Dios, donde se celebran los sacramentos del reino, cuya ‘fórmula concentrada’ es Jesús resucitado, donde en concreto los hombres se encuentran como hijos de un mismo Padre y como ‘aproximados’ en Jesucristo..., allí se hace presente y realiza y manifiesta la única Iglesia de Dios, Santa, Católica y Apostólica. En este sentido, Iglesia local puede ser la catedral del obispo, la parroquia presidida por el párroco y la comunidad cristiana más pequeña presidida por un presbítero en comunión con su obispo (LG, 26; SC, 41-42). El haber dado tanto relieve a la comunidad local que cree, celebra la Eucaristía, vive en fraternidad y de esta forma cercana es signo para los hombres, constituye una de las novedades de más largo alcance del Vaticano II (K. Rahner)...

Hombres y mujeres, ancianos y jóvenes, casados y solteros, cultos y analfabetos, ricos y pobres, curas y monjas... forman parte de la comunidad. Nadie es privilegiado (Gál. 3, 27-29; Col. 3, 11). No es un grupo especializado del que se forma parte porque, además de querer profundizar en la fe, se pertenece al mismo medio social, al mismo grupo humano, al mismo estado de vida, etc. La comunidad es una ‘muestra’ sociológica del mundo y es ‘cuerpo’ diversificado de Jesucristo. El que todas las barreras de edad, sexo, cultura, dinero... sean abatidas y nazca la comunión es un indicio del poder de Jesucristo. Por este motivo es llamada y fermento en un mundo roto y dividido”¹¹⁷.

“Los movimientos apostólicos son, por definición, especializados por ámbitos sociales, por edades, por tareas... Estos se sitúan, como ya se dijo más arriba, en las formas especiales de participar los cristianos laicos en la misión de la Iglesia; aquellas (las comunidades) se sitúan más bien, en la responsabilidad apostólica común. Participar en un movimiento apostólico supone una vocación específica en el seglar –aunque con frecuencia sea el itinerario para descubrir la fe cristiana– y reunir, además, una serie de condiciones de vida y personales determinadas”¹¹⁸.

Es importantísimo comprender esta diferenciación para discernir y optar por lo que es prioritario, entendiendo, a la vez, que optar no supone excluir. Optar por comunidades intraparroquiales no es, sin más, suprimir movimientos ni desatender lo que, por la razón que sea, nunca formará parte ni de comunidades ni de movimientos concretos. De entrada, y como mucho más urgente, parece estar claro que en la coyuntura actual son comunidades lo que más necesitamos, aunque nuestras prisas, lo que nos cuesta entrar en el ritmo del tiempo de Dios –tan distinto del nuestro– nos lleva con demasia-

117 *Las comunidades neocatecumenales*, p. 41-46.

118 *Ibidem* p. 97.

da frecuencia a querer que nos hagan cosas desde una especialización de actividad antes de haberles dejado tiempo para una experiencia de fe personalizada. Damos tantas cosas por vividas... Las citas siguientes pueden ayudarnos a discernir.

*“Y en el marco de esta parroquia misionera se llegó a pedir..., como paso concreto..., la institución de una catequesis prebautismal al modo de un catecumenado de la iniciación cristiana para adultos en orden a fundar la fe sobre bases sólidas... Después vendrá la especialización, vendrán tantas cosas...”*¹¹⁹.

*“No es legítimo optar por las comunidades sin dejar espacio para los movimientos especializados ni viceversa. Poner movimientos y comunidades en competitividad es impropio. ¿Cómo podremos dudar de que en nuestra Iglesia se siente la necesidad de unos movimientos apostólicos vigorosos? Pero no pueden ser promovidos pretiriendo las comunidades; ni las comunidades deben desconocer la razón de ser de aquéllos. De lo dicho se comprende que una comunidad no puede ser utilizada como movimiento apostólico, ni debe ser comprendida su eficacia por el número de militantes, por ejemplo sindicales, que suscita. Sí cabe esperar, y efectivamente ocurre, que de la comunidad surjan vocaciones especiales: sacerdocio, vida contemplativa, militancia cristiana en los ámbitos del trabajo, caritas, enseñanza, marginación...”*¹²⁰.

“Está claro que hay que seguir atendiendo a los cristianos que tenemos con una pastoral de mantenimiento que trata de sostenerlos y ayudarles a vivir la vida cristiana lo mejor que sea posible en el ambiente en que estamos.

Pero, a la vez, y con carácter preferente, hay que ir poniendo los fundamentos de otras generaciones de cristianos, más convencidos, más convertidos, más arraigados en las realidades fundamentales de la fe, más capaces de confrontarse con la cultura dominante, capaces de inventar otras formas de vivir que abran el camino a nuevas síntesis entre fe y cultura válidas para este mundo nuestro, del desarrollo, del trabajo, de la tecnificación, de la longevidad, y también del tercer y cuarto mundo, del derroche y de la pobreza, del bienestar y del aburrimiento...

En estos momentos no sirve de nada proponer posturas radicalistas que por falta de realismo y de madurez terminan siendo estériles y frustrantes. Es evidente que debemos seguir atendiendo a la gente que tenemos como mejor podamos. la gente de cierta edad ya no podrá cambiar mucho en sus estilos de vida cristiana. Esto es así y no se puede discutir. Hay que seguir con

119 Mons. Felipe Fernández, 30 nov. 1987 en Valladolid.

120 RICARDO BLAZQUEZ, *Las comunidades neocatecumenales*, p. 97.

*ellos. Dejemos las posturas puristas (y subjetivistas) que abandonan a la comunidad que tienen delante para construir otras comunidades que nunca llegan, o que no pasan de ser grupos de amigos de muy poca efectividad. Lo que se debe hacer con urgencia es añadir a esta pastoral de mantenimiento, hecha con inteligencia, una nueva pastoral de evangelización de las nuevas generaciones, dirigida a poner los fundamentos de unas generaciones de cristianos diferentes, nacidos de la nueva evangelización”*¹²¹.

3. Cómo discernir sobre grupos eclesiales

Ya la *Evangelii Nuntiandi* abordó este tema. Pero será mejor citar documentos posteriores que, partiendo de aquella, han ido explicitando más las características a considerar en los grupos, comunidades o movimientos, para poder reconocerlos como eclesiales.

“La necesidad de unos criterios claros y precisos de discernimiento y reconocimiento de las asociaciones laicales, también llamados ‘criterios de eclesialidad’, es algo que se comprende siempre en las perspectivas de la comunión y misión de la Iglesia, y no, por tanto, en contraste con la libertad de asociación.

Como criterios fundamentales para el discernimiento de todas y cada una de las asociaciones de fieles laicos en la Iglesia, se pueden considerar unitariamente los siguientes:

- *el primado que se da a la vocación de cada cristiano a la santidad...*
- *la responsabilidad de confesar la fe católica...*
- *el testimonio de una comunión firme y convencida, en filial relación con el Papa, ... con el obispo... y en la mutua estima entre todas las formas de apostolado en la Iglesia*
- *la conformidad y la participación en el ‘fin apostólico de la Iglesia’, que es ‘la evangelización y santificación de los hombres y la formación cristiana’...*
- *el comprometerse en una presencia en la sociedad humana... al servicio de la dignidad integral del hombre...*

Los criterios fundamentales que han sido enumerados se comprueban en los frutos concretos que acompañan la vida y las obras de las diversas formas asociadas, como son el renovado gusto por la oración, la contemplación, la vida litúrgica y sacramental; el estímulo para que florezcan vocaciones al matrimonio cristiano, al sacerdocio ministerial y a la vida consagrada; la disponibilidad a participar en los programas y actividades de la Iglesia, sea a nivel local, sea a nivel nacional o internacional; el empeño catequético y la capacidad pedagógica para formar a los cristianos; el impulsar a una presencia cristiana en los diversos ambientes de la vida social, y el crear y ani-

121 Mons. Fernando Sebastián.

*mar obras caritativas, culturales y espirituales; el espíritu de desprendimiento y de pobreza evangélica que lleva a desarrollar una generosa caridad para con todos; la conversión a la vida cristiana y el retorno a la comunión de los bautizados 'alejados' ”*¹²².

Hablando en la *Redemptoris Missio* enumera, Juan Pablo II, de nuevo, unos criterios de discernimiento:

*“En efecto, toda comunidad, para ser cristiana debe formarse y vivir en Cristo, en la escucha de la Palabra de Dios, en la oración centrada en la Eucaristía, en la comunión expresada en la unión de corazones y espíritus, así como en el compartir según las necesidades de los miembros (cfr. Hechos 2, 42-47). Cada comunidad, recordaba Pablo VI, debe vivir unida a la Iglesia particular y universal, en sincera comunión con los pastores, comprometida en la irradiación misionera y evitando toda forma de cerrazón y de instrumentalización ideológica (EN, 58)”*¹²³.

Y en el reciente documento del episcopado español *Los Cristianos Laicos. Iglesia en el mundo* en los nn. 99 y 100 se habla de los criterios eclesiales de discernimiento, enumerando los siguientes: 1) Santidad de vida, 2) Confesión y celebración de la fe, 3) Comunión eclesial, 4) Fin apostólico de la Iglesia, 5) Solidaridad con los pobres y pobreza evangélica, 6) Presencia pública y 7) Protagonismo seglar.

4. *Qué tipo de comunidades introducir en la parroquia*

¿Conviene promover dentro de la misma parroquia un solo estilo de comunidad o varios? Este aspecto tiene su importancia práctica. Existen respuestas diferentes.

Dionisio Borobio, por ejemplo, después de afirmar que “las comunidades en la comunidad” son necesarias en orden a cumplir íntegramente la misión, continúa:

*“No se trata de acoger en el seno parroquial distintas comunidades con objetivos y carismas diferentes (v. gr. neocatecumenales, carismáticos, populares...) Se trata, más bien, de organizar la vida parroquial en pequeñas comunidades, que tienen una misma dinámica y vida, un mismo objetivo evangelizador y misionero... Aquí los 'particularismos' de movimiento o grupo tienden a desaparecer y lo que realmente cuenta es la común tarea evangelizadora y renovadora”*¹²⁴.

¹²² CHL, 30.

¹²³ RM, 51.

¹²⁴ *Los laicos y la evangelización*, p. 180-181.

Juan Pablo II, visitando hace unos años la parroquia romana de Santa María Goretti y comprobando con sus propios ojos cómo la mayor fuerza de esa parroquia estaba en la abundancia de comunidades neocatecumenales afirmó algo muy importante matizándolo de manera que merece ser transcrita en su forma original:

*“Io vi auguro tutti questi frutti, in questa parrocchia, che mi sembra contare molto sulle comunità. C'è un modo per formare una parrocchia come comunità basandosi su questa esperienza. Naturalmente non si può imporre questo metodo a tutti; ma se ci sono tanti candidati, perché no?, esso è coerente con la natura stessa della parrocchia, perché come ciascuno di noi cristiani cresce dal Battesimo, la Chiesa cresce dal Battesimo; cresce nell'Eucaristia sì, ma cresce dal Battesimo; non c'è Eucaristia senza Battesimo. Allora la parrocchia è una comunità basilare nella Chiesa; epuò crescere sull'esperienza e sullo sfondo dell'esperienza neocatecumenale; sarebbe come rinnovarsi di quella comunità primitiva che cresceva dall'esperienza catecumenale”*¹²⁵.

Ante un peso tan grande como tenían en esa parroquia las comunidades neocatecumenales el Papa hace una reflexión que considera válida para cualquier parroquia con situación similar. No se trata de que las comunidades sean lo único existente en la parroquia pero sí, siendo tantas, puede ser la única manera de “formarla como comunidad”. Existen parroquias “formadas como comunidad” basándose en la experiencia focalar –las “Parroquias Nuevas”– o en la Renovación Carismática.

Personalmente no me atrevería –como parece que hace Borobio– a imponer de entrada este sistema. Pero sí creo valadera la postura del Papa que es un dar tiempo a que se decanten las realidades parroquiales. Peligrosa es la dispersión innecesaria de “tener muchas cosas organizadas” (la tentación es fortísima porque hasta suele “vestir bien” y dar nombre) y peligroso es imponer uniformidad hiriendo indebidamente sensibilidades diferentes en la vivencia religiosa. Hay que ser realistas y saber esperar, pero teniendo claro discernimiento, a la vez, de hacia dónde queremos y debemos ir. Saber esperar no se contrapone al “abandonar esquemas atrofiados”, cuando los hay. Saber esperar sí, pero no enredarnos sólo en la pastoral de mantenimiento y en grupos que o no evangelizan o apenas si lo hacen. Las parroquias sobreviven a los equipos parroquiales y es posible que, un día, una parroquia concreta, por la vitalidad de un tipo de comunidades pueda ser “formada como comunidad” basándose en esa única experiencia. Y entonces ya no sería una operación traumática.

125 L'OSSERVATORE ROMANO, 1-2 de febrero de 1988, p. IV.

5. *El discernimiento de la jerarquía y de todos los pastores*

Es una de sus misiones. Haciéndolo nos ayudan a todos. Es una garantía de que no corremos fuera de camino. El hecho, con todo, de que la jerarquía haya reconocido ciertos grupos o asociaciones no quiere decir que nos sintamos obligados a introducirlos en nuestra parroquia. Es un aval, una garantía.

Hace unos siete años asistí a un retiro mundial para sacerdotes en Roma promovido y organizado por la Renovación Carismática Católica. Todas las charlas se desarrollaron en la inmensa sala de audiencias del Vaticano, se nos abrieron las puertas de la Basílica para celebraciones de oración y para la Eucaristía final con el Papa. Yo, en medio de aquellos cinco mil sacerdotes de todo el mundo, sentía que cuanto acontecía –con el Papa siguiendo todo tan de cerca– estaba siendo un discernimiento, aunque no explícito, por parte de Juan Pablo II.

Pero en ocasiones hay hasta documento escrito. Así Mons. Ángel Suquía ha hecho con el Encuentro Matrimonial que alguno ha definido, con bastante perspicacia, como un valioso “precatecumenado”.

En esta línea, el 30 de agosto de 1990, Juan Pablo II aprobó las comunidades neocatecumenales como “una de las realidades suscitadas por el Espíritu en nuestros días”, en las que “en muchas ocasiones he podido constatar *copiosos frutos* de conversión personal y *fecundo impulso misionero*... hacen visible, en las parroquias, el signo de la Iglesia misionera y ‘se esfuerzan por abrir el camino a *la evangelización* de aquellos que casi han abandonado la vida cristiana, ofreciéndoles un itinerario de tipo *catecumenal*’ ...*Teniendo en cuenta la nueva vitalidad* que anima a las parroquias, el impulso misionero y los frutos de conversión que brota del testimonio de los itinerantes, y, últimamente, de la obra de familias que evangelizan en zonas descristianizadas de Europa y del mundo entero; *considerando* las *vocaciones* surgidas de este Camino a la vida religiosa y al presbiterado y el nacimiento de Colegios diocesanos de formación al presbiterado para la nueva evangelización, como el Redemptoris Mater de Roma... *Deseo*, por tanto, que los hermanos en el episcopado valoren y ayuden –junto con sus presbíteros– esta obra para la Nueva Evangelización”¹²⁶.

Algo así deberemos hacer, en ocasiones, para nuestras parroquias.

Si el Papa ha expedido este documento después de constatar por los frutos que es una de las realidades suscitadas por el Espíritu en nuestros días, no estaba ausente de su mente esta experiencia catecumenal cuando en 1985

126 Ricardo Blázquez en su libro recién aparecido *Iniciación Cristiana y nueva evangelización*, DDB, Bilbao, 1992, trae un amplio comentario a esta carta de Juan Pablo II, p. 342-380.

hablaba a los obispos europeos de que “algunos síntomas de este soplo del Espíritu están ciertamente presentes hoy en Europa. Para encontrarlos, sostenerlos y desarrollarlos será necesario, a veces, abandonar esquemas atrofiados para marchar allí donde comienza la vida, donde vemos que se producen frutos de vida ‘según el Espíritu’ ”.

XV. A MODO DE CONCLUSIÓN

Creo que no sería necesario, aunque sí lo juzgo conveniente, ofrecer en esta última parte unas conclusiones que resuman cuanto he dicho o cuanto he entendido que me han dicho las citas aportadas.

Las conclusiones afectan a la evangelización, a cómo evangelizar nuestras parroquias y desde ellas; también afectan a las parroquias como comunidad y comunidad de comunidades –fin y condición de la evangelización–; afecta, por último a la inmensa muchedumbre de laicos, por su importancia, su papel y su imprescindible ayuda.

1. Sin abandonar la pastoral de mantenimiento, urge imperiosamente una postura definida por la pastoral de misión, por una evangelización misionera de nuestras parroquias.

Estamos en una situación de postcristiandad, de un ateísmo práctico generalizado, de un alejamiento de los mismos bautizados real y afectivo. Tenemos muchos bautizados-no-convertidos, bautizados-no-evangelizados.

2. Existe la urgente necesidad previa de la auto-evangelización que la Iglesia hace a sí misma y sus miembros dentro de ella. Auto-evangelización también misionera. No es un esfuerzo personal e individual de “formación”. Es un experiencia comunitaria.

Ese estar bautizados pero no evangelizados afecta a los otros y a “nosotros”, que, en líneas generales, no hemos sido evangelizados aunque sí catequizados para “saber” y “saber hacer”. Nadie está dispensado de ella. Necesitamos replantearnos nuestro cristianismo desde la base, como desde cero.¹²⁷

3. Dar su importancia primordial a la construcción de las comunidades eclesiales maduras donde acontezca la única Iglesia de Jesús y que den los signos evangélicos de la fe: amor y unidad.

¹²⁷ “Ofrecer a los bautizados, en formas nuevas, lo que en los orígenes les ofrecía el catecumenado y la catequesis mistagógica posterior al bautismo, es considerado cada vez más como el problema pastoral número uno de la Iglesia, como condición para tener cristianos maduros y conscientes en la Iglesia” (RANIERO CANTALAMESSA: *La vida en el señorío de Cristo*, EDICEP, Valencia, 2ª edición 1991, p. 9-10).

Esta es la finalidad prioritaria de la auto-evangelización y es condición, a su vez, para la verdadera, eficiente y creíble nueva evangelización. La pequeña comunidad será así una muestra de la Iglesia particular, de la Iglesia universal, de la Iglesia de Jesús, y será sacramento de salvación.

4. Nuestras parroquias necesitan de las pequeñas comunidades, comunidades más inmediatas, donde poder ser iniciados a “ser cristianos”, donde poder contar con una iniciación total integral a la experiencia cristiana antes que ser organizados para “hacer cosas”.

Puntualizando más diré que necesitamos:

a. *Comunidades*, no simplemente movimientos. Comunidades que respondan no sólo a las “teologías del laicado” sino a la “eclesiología de comunión”, que sean una llamada a los alejados, donde sus miembros sean, de hecho, una demostración de que en el cristianismo el hombre logra con gozo las metas a las que Dios le llama: el hombre integral.

b. *De adultos*. Donde quepa todo tipo de personas, sin barreras de edad, cultura, sexo, clases sociales, etc. Donde también los jóvenes entren a formar parte con pleno derecho, y donde los mismos niños vayan, junto con sus padres, viviendo –en una medida adecuada– la experiencia de la comunidad de fe.

c. *De iniciación plena e integral a la vida cristiana* a semejanza de como la vivió la primitiva comunidad, partiendo como desde cero, sin dar por supuesta la evangelización. Una iniciación que no sea mera información intelectual teológico-moral, ni una mera preparación a recibir los sacramentos.

d. *Con un proceso catecumenal* similar al de la primitiva Iglesia, desde el anuncio del kerigma hasta el descubrimiento de todo lo que comporta el bautismo y la participación madura de los sacramentos.

Proceso catecumenal marcado por etapas y basándose en la Palabra de Dios, en la oración centrada en la Eucaristía y en la caridad de corazones y de bienes.

La catequesis dejaría, así, de ser vista como preparación momentánea para la Confirmación –en el caso de los jóvenes–. Ellos serían llamados al sacramento en el momento oportuno dentro de la experiencia comunitaria cristiana. Bastaría, después, tener unas breves catequesis sobre el sacramento a recibir.

Y lo mismo sucedería con los niños que van impregnándose de la experiencia cristiana participando con sus padres en ciertas celebraciones y recibiendo de ellos una catequesis permanente. La catequesis tal como la tenemos actualmente habrá que mantenerla pensando en los niños cuyos padres no viven de esta forma y no obstante desean que se les pre-

pare para los sacramentos. De no ser así a esos pequeños les faltaría un mínimo de formación religiosa. Y esta catequesis habrá que hacerla lo mejor posible e intentar conectar con los padres.

e. *No clericalizadas*, sino donde todos, laicos, religiosos y ministros sagrados, tengan su propio puesto –no el de los otros–, ejerciten su carisma peculiar en beneficio de toda la comunidad y resulten ser, en pequeño, el Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo.

Es preciso mentalizarse de que los sacerdotes y religiosos no somos casta especial. Todos, junto con los laicos, somos el Pueblo de Dios. Y todos somos iguales en lo fundamental y diferentes en los carismas. Todos somos condiscípulos.

Hemos de alegrarnos de que todo aquello que no requiere Orden Sagrado lo asuman los laicos, si pueden y quieren. Y hemos de intentar que puedan y quieran pero en libertad.

A nivel parroquial organizativo hay que reconocer el papel e importancia de los laicos en los Consejos Pastorales, que jamás deben faltar. Y que sean poquitos los señalados a dedo por el párroco.

A los laicos se les pedirán no sólo servicios sino que se les encomendarán responsabilidades importantes –también esto es servicio– en la marcha de la comunidad parroquial. Y esto no sólo a hombres, también a mujeres.

f. *Conformes con los criterios de eclesialidad*: comunión con la Iglesia y sus pastores, irradiación misionera, sin cerrazón sobre sí mismas, sin oposición a otras experiencias auténticas, etc.

g. *En las que se vayan viendo los frutos de vida según el Espíritu*: Vida de oración litúrgica y vida sacramental, vocaciones al matrimonio cristiano, al sacerdocio y a la vida consagrada, disponibilidad a trabajar con la Iglesia, capacidad de evangelización y catequización, presencia cristiana en los diversos ambientes del hombre de hoy, conversión y retorno de los alejados a la comunión de la Iglesia, etc.

Constatando los frutos –después de un tiempo prudencial– detectaremos si son un mero proyecto de despacho y laboratorio o, por el contrario, integran tres elementos fundamentales: experiencia, formulación y método.

5. Para optar por unas comunidades concretas convendrá, además:

a. *Ver si la jerarquía ha hecho ya un discernimiento*, que, siendo positivo es una garantía, sin que, por ello, deba uno sentirse obligado a elegir esas comunidades.

b. *Elegir, con una gran sinceridad en las razones y motivos*, desde la fe y por el bien de los fieles, no desde la comodidad ni desde las apariencias

exitosas, porque, a veces, “será necesario abandonar esquemas atrofiados”.

c. Evitar la dispersión estéril de múltiples grupos innecesarios. No caer, de entrada, en la absorción totalitaria de un grupo y dar tiempo a que se decante la realidad parroquial para ir simplificando la vida comunitaria parroquial.

6. Asumir el riesgo. Se haga lo que se haga, se opte por lo que se opte, llegarán las críticas: de fuera de la parroquia, de dentro de la parroquia y de dentro de las mismas comunidades. Hay que acogerlas, no pasar de ellas autosuficientemente. Pero sólo el Espíritu de Fortaleza nos permitirá permanecer en las opciones claras que en la presencia del Señor hayamos tomado.

Añado una última apreciación. Como agustino y por lo que conozco de San Agustín –confieso que no soy especialista, ni mucho menos– una parroquia como he pretendido dibujar nos acercaría mucho a su experiencia eclesial. Creo que redescubrir la “eclesialidad” –que Agustín vivió tan apasionadamente– nos llevaría al gozo fascinante de la pertenencia al Pueblo de Dios, a la Iglesia de Cristo. Y esto, hoy, renovarían incluso el sentido de nuestro carisma. Seríamos más “agustinos” no sólo por vivir en una comunidad que sigue la regla del Santo sino por estar en onda vital con su corazón, con su espíritu, con lo que él sintió, paladeó y vivió. Si las parroquias entramos con ilusión en la nueva evangelización tal como la Iglesia la está intuyendo nos servirá hasta para una renovación agustiniana.

AGUSTIN CRESPO, O.S.A.

LIBROS

Sagrada Escritura

LEMCIO, E. E., *The Past of Jesus in the Gospels* (=Society for New Testament Studies. Monograph Series 68), Cambridge University Press, Cambridge 1991, 14 x 22, 190 p.

Este es un libro escrito contra corriente. Se opone a la tendencia común consistente en suponer que los evangelistas infundieron en las narraciones de la vida de Jesús la fe pospascual y las necesidades de la comunidad cristiana a la que pertenecían. Ya por este simple gesto de decir algo distinto a lo comúnmente admitido, el libro reclama la atención de los escrituristas del N.T.

En un primer capítulo, tomando como base un texto de G. Bornkamm, recoge la opinión predominante de la crítica redaccional: los evangelios son productos de la fe en Cristo crucificado y resucitado; ellos deben ser leídos como exposiciones del kerigma y no como biografías, e incluso que los evangelios son resultado de kerigmas rivales o que compiten entre sí.

Estas frases se leen continuamente y fácilmente quien las niegue será tratado de ignorante. El autor somete estas afirmaciones a un severo examen, determinando lo que en ellas hay de verdad y de presunción apriorística.

En los capítulos siguientes, examina cada uno de los evangelios, concretamente, determinados temas como evangelio, fe, seguimiento de Jesús, salvación, cristología, soteriología etc. La conclusión es siempre parecida: los evangelistas han cuidado la terminología propia de cada tiempo. La fe, por ejemplo, de que se habla en la vida pública de Jesús no es la fe cristiana después de Pascua. Lo mismo debe decirse de los demás temas del kerigma cristiano. Típicas convicciones cristianas pospascuales sólo ocurren en ciertos trozos de enseñanza dirigidos a los discípulos con vistas al futuro y en los trozos claramente editoriales.

La demostración está bien conducida y el análisis es detenido. El tema tiene mucho que ver con el carácter de los evangelios, pero también con el Jesús histórico, al que dedica algunas páginas al final. – C. MIELGO.

SCHWAGER, R., *Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre* (=Innsbrucker theologische Studien 29), Tyrolia, Innsbruck 1990, 15 x 22, 307 p.

El autor es conocido por su esfuerzo de iluminar la doctrina de la redención, sirviéndose de la conocida teoría de R. Girard. En su obra *Brauchen wir einen Sündenbock?* (1978) exponía la problemática bíblica, en la posterior *Der wunderbare*

Tausch, (1986) analizaba las diferentes interpretaciones de la redención en la teología. Ahora en éste intenta exponer sistemáticamente la redención incorporando las nociones bíblicas y dogmáticas. Ya el subtítulo explica suficientemente el empeño del autor por no separarse de la Biblia.

Con la mayoría de los autores modernos, Schwager defiende que la obra redentora se realiza en el anuncio y en la praxis del reino de Dios. Pero el problema es explicar el cómo de esta redención divina. Que en su exposición doctrinal se han usado categorías míticas, o que la noción de Dios sufría una verdadera distorsión, está claro.

La dificultad de exponer correctamente la redención reside no en explicar la salvación de los que siguen a Cristo, sino en el papel que juegan los que rechazan el mensaje de Jesús.

¿Quiénes son estos que rechazan el mensaje de salvación? Es la humanidad entera. (Esta universalidad la prueba acudiendo entre otras cosas a los mecanismos de agresión y proyección). De lo cual resulta un verdadero "drama" donde hay actores y actos. Cinco actos distingue en este drama: el primer acto es la "irrupción del reino de Dios". Es la parte de Dios actor, que aquí reviste características de bondad, misericordia y amor. Pero esta noción de Dios debe ser más profundamente perfilada en los actos siguientes. El segundo acto del drama es el rechazo por parte de la humanidad de esta oferta divina. Aquí es donde la noción de Dios debe ser cuidada. ¿Se venga Dios ante el rechazo de su iniciativa?. El tercer acto "el Salvador en el juicio" demuestra que las consecuencias del rechazo no las sufren los que rechazan la oferta divina, sino el que se identifica con el Reino de Dios. Supuesta esta identificación es cuando se entiende el valor soteriológico de la resurrección, que es un acto de benevolencia en favor del Hijo que se ha entregado a la muerte en favor de los que le han contradecido. Es aquí donde se aprecia el amor de Dios. Este no se porta como el amo de la parábola de los viñadores homicidas; aun cuando le han matado al Hijo, él no se venga, sino que resucita al Hijo enviándole con el mensaje de paz a aquellos que le han matado. El acto conclusivo es el "envío del Espíritu".

El autor ha leído mucho la bibliografía sobre el Jesús histórico e incorpora bien los resultados del método histórico-crítico en la dogmática. Hay páginas muy bellas sobre el rechazo hecho por los hombres a la oferta divina, sobre los mecanismos de agresión y proyección que permiten apreciar la inhumanidad del hombre. Y sobre todo, hay que notar la preocupación constante del autor por eliminar cualquier aspecto punitivo y vengador tanto de la predicación de Jesucristo como de la actividad divina. – C. MIELGO

SCHWAGER, R., *Dem Netz des Jägers entronnen. Das Jesusdrama nacherzählt*, Kösel, München, 1991 14 x 22, 204 p.

El libro es una narración de la vida de Jesús, o mejor dicho, del drama de Jesús. Como es consciente de la imposibilidad de escribir una vida de Jesús, el autor reconstruye el envío, el anuncio, y el destino de Jesús teniendo como fondo la experiencia de fe existente en el Antiguo Testamento. Constituye así el libro una divulgación narrativa de las obras de mayor alcance, que hemos citado en la reseña anterior.

Es raro que un teólogo (aunque no es el primero) se convierta en novelista. Pero quizá el drama de Jesús se alcance mejor narrando que discutiendo y razonando. Lo cierto es que el autor ha conseguido meter al lector en el interior de Jesús. Un primer capítulo se consagra a la juventud de Jesús: es la preparación para el ministerio y el tiempo en que maduran las ideas en el ánimo. Después siguen cinco capítulos que son cinco actos del drama, como ya se apuntaba en la obra del autor anteriormente reseñada. El libro es una aproximación cauta al drama de Jesús. La elegancia del len-

guaje no sabemos juzgarla. El contenido manifiesta la competencia del teólogo que conoce muy bien el argumento de que se trata. – C. MIELGO.

HILDEBRANDT, D., *Saulo Pablo. Una doble vida*, Herder, Barcelona, 1991, 14 x 22, 454 p.

Se trata de un libro profundo, y no obstante, fácil de leer. Es el libro que podría escribir un pensador como el autor. No se trata de un estudio exegético, sino de un ensayo teológico sobre el apóstol Pablo. Su persona y su pensamiento global es lo que trata de entender el autor con fórmulas pregnantes y atractivas. No se limita a exponer sus impresiones, sino que frecuentemente se enfrenta a las observaciones que otros pensadores han hecho en el curso de la historia sobre este personaje a quien muchos han saludado como el fundador del cristianismo.

Es un libro perfectamente aceptable. Los grandes temas del cristianismo son tratados con profundidad y elegancia. – C. MIELGO

BRETT, M. G., *Biblical Criticism in Crisis? The Impact of the canonical Approach on Old Testament Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, 14 x 22 , XIII-237 p.

Tanto el título como el subtítulo indican bien el contenido del libro. De un lado, es sabido que nunca como ahora se han puesto en tela de juicio los métodos exegéticos. Bajo este punto de vista, el libro es un buen indicador de los problemas que conlleva la interpretación, y al mismo tiempo un estímulo para que la hermenéutica se abra a otras disciplinas.

Pero, sobre todo, el libro es un examen completo de la hermenéutica canónica desarrollada por Brevard Childs en numerosas obras. Expone en dos capítulos los puntos de vista de Childs de una manera pormenorizada. Trata de hallar las raíces de esta interpretación. Para ello se remonta a los tiempos de la ilustración. Bajo este punto de vista el cap. 4 es una verdadera historia de las cuestiones más sobresalientes de la hermenéutica desde el s. XVIII para acá. El capítulo 5º compara el método canónico con los puntos de vista de Popper y Gadamer sobre la interpretación. Encuentra que la teoría del conocimiento desarrollada por estos dos autores tiene bastante parecido con la teoría de Childs, aunque se distancien. Finalmente en el último capítulo trata del futuro de la interpretación canónica, donde relaciona a Childs con los partidarios de la teología “intratextual”.

El autor ve con simpatía distante los puntos de vista de Childs. No oculta las deficiencias que a sus ojos tiene la teoría. En concreto le reprocha que a veces se manifieste de una manera totalitaria negando el derecho a otras metodologías; le critica, además, que no sea capaz de ofrecer un argumento válido para mantener que la forma final del texto es la única que se impone, pues la exégesis canónica no proporciona el conocimiento de los motivos de los editores del canon.– C. MIELGO.

GRELOT, P., *Homilias sobre la Escritura en la época apostólica* (=B. H. Sagrada Escritura 193), con la colaboración de M. Dumais, Herder, Barcelona 1991, 15 x 22, 300 p.

El libro forma parte de la “Introduction a la Bible”. Dos volúmenes precedentes: *los Evangelios y la historia* y *Las palabras de Jesucristo* del mismo P. Grelot han sido ya traducidos por la editorial Herder.

El presente volumen tiene como objetivo rastrear las huellas del género homilético dentro del N.T. Tiene tres partes: la primera investiga la predicación sobre la Escritura en el judaísmo. En este campo, la investigación no es fácil, dada la escasez de nuestras informaciones. Por eso con razón se señalan las dificultades de la empresa. A pesar de todo, se señalan los rasgos generales del género homilético. Finalmente se añade una selección de homilías judías.

En la segunda parte sistemáticamente se examinan los escritos del N.T. para encontrar rastros de posibles restos de homilías cristianas, pues se parte del convencimiento general de que la tradición cristiana fue predicada antes de ser puesta por escrito.

Finalmente la tercera parte, que se titula "De las Homilías a la Teología" es, sin duda alguna, la más interesante, pues en ella se habla de cómo los cristianos leían la Escritura (del A.T.), los métodos exegéticos usados, el resorte de los razonamientos, los procedimientos prácticos, la interpretación figurativa, etc.

El libro ilumina de este modo la formación del pensamiento cristiano, es decir, de la teología, dependiente en su origen del judaísmo, para ir tomando unos contenidos propios con características singulares. – C. MIELGO

Teología

DI BERARDINO, A., OSA (ed.), *Diccionario patrístico de la Antigüedad Cristiana*. I: AI. II: J-Z (=Verdad e Imagen 97-98), Sígueme, Salamanca 1991, 17,5 x 24,5, 2300 p.

Por fin, después de ocho años desde la aparición del original italiano, los lectores de lengua española, casi simultáneamente a los de lengua francesa e inglesa, disponen de este magnífico instrumento para el estudio de los Padres de la Iglesia y de lo relacionado con ellos, en el marco de la actual investigación interdisciplinar. Dirigido por A. Di Berardino, profesor del Instituto Patrístico AUGUSTINIANUM, es fruto de la colaboración de 167 estudiosos de todas las partes del mundo y de las más variadas ramas de estudios relacionados con la Patrología y la antigüedad cristiana, sin prejuicios de credos religiosos. El diccionario se presenta como obra de fácil y rápida consulta sobre cualquier personaje, obra anónima, corriente cultural filosófica o teológica, punto doctrinal, acontecimiento histórico o dato geográfico, elemento litúrgico, monástico o de espiritualidad en general, realidad artística o testimonio arqueológico. Brinda un primer contacto con la realidad buscada y facilita otro posterior mediante una cuidada y selecta bibliografía, aunque sólo hasta 1982, pues no ha sido actualizada en la edición española. Abarca un amplio período que va desde los orígenes del cristianismo hasta Veda (+735) para el occidente latino y Juan Damasceno (+749) para el oriente griego, y épocas fundamentalmente idénticas para los demás espacios geográficos y lingüísticos que comprende la Patrología. Se ha procurado la máxima especialidad de forma que se han establecido cuantas subdivisiones parecieron necesarias en las voces, para permitir la entrada al especialista de turno. A nuestro parecer, los editores españoles debían haberse sentido más libres en la ordenación de las voces, liberándose de la "necesidad" de reproducir el original. Un ejemplo: es muy difícil que quien busque información sobre el cáliz o sobre las patenas vaya a buscarla en la voz *Objetos (litúrgicos)*. *Objetos* es un término excesivamente genérico. Fácil sería, por el contrario, si se hubiera puesto como un apartado de la voz *Liturgia*.

La edición original italiana consta de tres volúmenes, la española sólo de dos. El dato carecería de importancia si se tratase sólo de diversa distribución del mismo material. Pero la realidad es que en la edición española aparece sin los cuadros sinóp-

ticos de la antigüedad cristiana, y carece asimismo del atlas que abarca en líneas generales los siete primeros siglos, y de una sección iconográfica presentes en el vol. tercero del original. No se indican las razones que han motivado tal proceder, aunque cabe suponer que hayan sido económicas, para abaratar el precio de la obra. En cualquier caso, dicha carencia no anula el valor de la parte del diccionario propiamente que ocupan las más de las páginas.

Un amplio índice analítico facilita el manejo del mismo. La presentación es buena.- P. de LUIS.

LAFONT, G., *Dios, el tiempo y el ser* (=Verdad e Imagen 117), Sígueme, Salamanca 1991, 13'5 x 21'2, 374 p.

Atractivo libro especulativo sobre Dios que intenta imbricar filosofía y teología justamente en el tema, Dios, en que necesariamente convergen. El Dios cristiano es el "Dios con nosotros", Dios de la historia y de los pobres, afectado y doliente por todo ello, como revela la historia de Jesús. Pero es también el "Dios más allá de todo", trascendencia, misterio, concebido por ello como fundamento, ser. Para el autor la intersección de las dos corrientes de pensamiento se encuentra en Jesús, particularmente en su muerte y resurrección, cifra del Dios pobre y solidario al tiempo que victorioso. Centra la parte filosófica en Engels y el fracaso de la revolución, y en Heidegger y su acusación sobre el olvido del ser. La parte más teológica incide sobre todo en los acontecimientos pascuales, tal vez de modo excesivo en la muerte, como desvelamiento supremo de Dios. Entrelaza los conceptos de revelación, ser, tiempo, narratividad, para terminar concentrándolos en una apertura hacia la ética y la escatología.- T. MARCOS

DURWELL, F.-X., *Nuestro Padre. Dios en su misterio* (=Verdad e Imagen 110), Sígueme, Salamanca 1990, 13'5 x 21'2, 249 p.

Padre es la palabra que más usa Jesús para referirse a Dios. Ella centrará, pues, la novedad de la revelación de Jesús sobre Dios. Esta es la idea en torno a la que gira este libro. El autor posee un gran dominio de los pasajes bíblicos y agrupa éstos en los distintos temas que desarrolla. La relación entre filiación especial de Jesús y nuestra filiación, continuidad con el Antiguo Testamento, paternidad de Dios y muerte y resurrección de Jesús, desvelamiento de Dios desde su ser Padre. Tiene razón cuando dice que no existen muchos estudios sobre Dios Padre y, en este sentido, el libro viene a llenar una laguna. Escrito en un lenguaje claro y accesible, y bien estructurado temáticamente, puede llegar a amplios estratos de cristianos preocupados por la inteligibilidad de su fe. La obra completa, además, el tema de otros libros suyos, uno centrado en la resurrección de Jesús y otro en el Espíritu Santo, representando una reflexión global sobre el misterio trinitario.- T. MARCOS

GUTIERREZ, G., *El Dios de la Vida* (=Pedal 214), Sígueme, Salamanca 1992, 12 x 18, 351 p.

Hambre de Dios, sí, hambre de pan no. Al hambre aquella se dirige más el libro. Y lo hace desde la fe de los pobres. Dios se presenta vivo, tierno, exigente y fiel. Es un Dios de la vida, protector de los más frágiles de la sociedad. Es un Dios liberador quien nos llama a hacer una opción radical y profunda por El. Es un Dios opuesto a la idolatría amenazadora que lleva a la muerte.

Este Dios se revela en Jesucristo, y Jesucristo está presente en la historia humana, presente en la opresión y en la represión, pero también presente en medio de las

luchas y las esperanzas que se viven hoy. Sus discípulos se quedaron sorprendidos al encontrarle charlando con la mujer del pozo en Samaria. En otro episodio, mientras Marta trabajaba en la cocina, Jesús habló con María palabras liberadoras que desatan a la mujer de esa concepción que la mantiene en un segundo plano como ama de casa.

En varias instancias de su vida terrenal, Jesús, el hermano de la raza humana, exigió que la persona viva en comunidad, y con la comunidad comparta hambre, sed, enfermedad, desnutrición, miseria y todas las deficiencias que se siguen de ello. Esta hermandad, vista desde lo que solemos llamar hoy contraste Norte-Sur, exige la solidaridad entre las naciones ricas y las naciones pobres. Llama a la lucha contra la desigualdad.

Estos son retazos de algunas ideas elaboradas por el autor en su obra. Un libro pequeño con extensas citas bíblicas, apto para llevarlo en barca o usarlo como referencia a la hora de compartir algo de Dios con los que viven en los caseríos, o para un viaje en autobús, en el que tienes que subirte al techo por ir lleno de gente con sus animales y sacos de arroz o patatas. Es un libro sobre Dios, pero que es un Dios de la vida.- P. CASIÑO.

RADLBECK, R., *Der Personbegriff in der Trinitätstheologie der Gegenwart - untersucht am Beispiel der Entwürfe Jürgen Moltmanns und Walter Kaspers* (=Eichstätter Studien 27), Friedrich Pustet, Regensburg 1989, 15 x 23'1, 232 p.

Tesis doctoral por la universidad de Ratisbona sobre los esbozos trinitarios de dos famosos teólogos alemanes, Jürgen Moltmann y Walter Kasper. Tras el aviso de Karl Barth, seguido por Rahner, de que "persona" significa para nosotros sujeto autónomo, y que por tanto su aplicación a la doctrina trinitaria conduce a una especie de triteísmo, la teología ha tratado de salvar esta dificultad. Dos intentos, los de Moltmann y Kasper, constituyen precisamente el objeto de esta tesis, premiada *summa cum laude*. Se estructura en dos grandes secciones, una para cada autor, y cada sección en dos capítulos centrales, teología trinitaria general y concepto de persona que cada autor adecúa al tema. Moltmann, que parte de su idea ya clásica de la "pasión de Dios", y Kasper, menos original, centrado en la traducción terminológica del antiguo concepto de persona, son presentados por la autora como expresión actual del esfuerzo teológico para aclarar una cuestión siempre abierta.- T. MARCOS

GARCIA PAREDES, J. C. R., *Teología Fundamental de los sacramentos* (=Biblioteca de Teología 12), Paulinas, Madrid 1991, 13'4 x 21, 213 p.

El valor de este libro viene marcado por la intención de su autor. Quiere escribir un tratado sobre los sacramentos en 3 volúmenes, el primero de teología fundamental, que aquí presentamos, y los otros dos sobre los sacramentos en particular. Pretende con ello salvar la distancia entre tratados muy especializados, carentes de una visión unitaria de toda la sacramentología, o muy genéricos y, por tanto, necesariamente superficiales. Este primer volumen dedicado a la sacramentaria general da una idea positiva sobre el logro de su intención. Divide el tema en dos partes. La primera, histórico-dogmática, tal vez muy resumida en algunos aspectos, pero que destaca lo que ha conformado la teología sacramental: la mezcla del esquema platónico de los Padres con el aristotélico de los escolásticos. La segunda parte, sistemática, contiene los apartados centrales de la sacramentaria: símbolo, rito, origen cristológico, eficacia. Aquí ha faltado un mayor desarrollo de algunos puntos, por ejemplo del sentido y lastre que supone el *ex opere operato*. Pero ello está dentro de los límites que el autor ha asumido para realizar su objetivo. T.- MARCOS

ESPEJA, J., *Sacramentos y seguimiento de Jesús* (=Glosas 12), San Esteban, Salamanca 1989, 13'5 x 21'5, 186 p.

Jesús Espeja es consciente de que la práctica sacramental es ambigua y desconcertante: desde la práctica de los sacramentos sin compromiso social hasta el abandono de los sacramentos para cambiar las situaciones injustas. También advierte que la concepción de Iglesia ha cambiado y que la teología sacramental necesita una seria revisión en algunas cuestiones. Por eso intenta definir una práctica verdadera de los sacramentos *desde* un enfoque cristológico-trinitario y eclesialcomunitario que repercute en la totalidad de la existencia humana, y *mediante* la articulación entre *significación* y *eficacia* en el *simbolismo* y *simbolización*: «la expresión simbólica es presencia de la realidad simbolizada, y así es manifestación visible de la misma. Los sacramentos no se reducen a signos que notifican la gracia; más bien son símbolos, expresiones que actualizan la gracia o encuentro de salvación vivido en la comunidad cristiana. Hay que pasar de la lógica racional a la lógica del simbolismo» (p. 13).

Aunque la celebración sacramental estaba entroncada en el Misterio de Cristo, una reducción conceptual la hizo desembocar en un eficacismo y un validismo paralizantes. Los cambios litúrgicos sugeridos por el Concilio, si quieren prosperar, necesitan los correspondientes en el nivel antropológico y teológico, con una mayor inculturación y una experiencia religiosa que sea cristiana. De hecho, los sacramentos cristianos se inscriben en la experiencia religiosa común a toda la humanidad sacramentalidad humana o creacional-, y en la de Israel el encuentro de gracia con un Dios cercano que hace suya la causa del hombre, pero con una ruptura por su novedad: ambas experiencias encuentran en Cristo Jesús el sí definitivo de Dios al hombre y la realización de la plenitud antropológica anhelada por los hombres de todos los tiempos.

La Iglesia, proclamación visible de la Nueva Alianza realizada en Cristo, se sirve de mediaciones entre otras, los sacramentos para manifestar la acción salvífica y gratuita de Dios y la acogida libre del hombre en la comunidad. El mismo Espíritu presente en el Jesús terreno y en el Resucitado actúa en la comunidad cristiana, alentándola en su esperanza de la resurrección y en el mismo camino que siguió Jesús en su vida histórica.

El autor deja bien claro que el rito no puede prescindir de la experiencia interpersonal de fe que lo sustenta ni del encuentro de gracia en Cristo Jesús, que es el punto de referencia fontal y en cuya experiencia se ha de enraizar la vivencia sacramental. Por eso los sacramentos cristianos son «*celebraciones del amor gratuito del Padre, en el compromiso por la nueva humanidad, y en la entrega libre de la propia vida para secundar el proyecto de Dios en favor de los hombres*» (p. 122).- J. V. GONZALEZ OLEA

DIANICH, S., *Iglesia extrovertida. Investigación sobre el cambio de la eclesiología contemporánea* (=Verdad e Imagen 114), Sígueme, Salamanca 1991, 13'5 x 21'2, 126 p.

Librito misionológico que quiere ser continuación del anterior libro del autor, *Iglesia en misión*. Trata de analizar en él las obras y teólogos que han supuesto nuevas aportaciones a la misionología en las últimas décadas. Tras las ideas clásicas de salvación de las almas y plantación de la iglesia, que definían los objetivos de la misión, la *Evangelii nuntiandi* ha marcado un nuevo derrotero al ligar evangelización y promoción humana o lucha por la justicia y la paz en el mundo. El autor se centra sobre todo en las llamadas teología política y teología de la liberación como las más claras concreciones de esta pauta. Seguramente el análisis se queda demasiado corto,

pero tal es la pretensión del libro, presentar más que estudiar los últimos desarrollos misionológicos.- T. MARCOS

FLORISTAN, C., *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral* (=Lux Mundi 68), Sígueme, Salamanca 1991, 13'5 x 21, 757 p.

El libro, denso en contenido y en páginas, está dividido en dos partes. La primera parte trata de la Teología práctica general. La segunda parte, de la Teología práctica especial. La finalidad de la obra es ayudar de forma densa y adecuada a quienes intentan llevar la Teología al campo de la vida. Así lo refleja el mismo autor. Y así se desprende de la lectura del libro. El material que propone, es rico. El método que sigue, lo dibuja el autor en estos términos: "A lo largo de todo este trabajo procedo por síntesis con el método clásico de estudiar un tema a la luz de la Biblia, historia, teología y realidad social. También intento ser fiel a la pedagogía empleada pastoralmente en la *Gaudium et Spes*, Medellín, Asamblea-Conjunta y Puebla, que se basa en ver-juzgar-actuar. Por último, he tenido en cuenta a los nuevos responsables o ministros de la acción pastoral, hombres y mujeres seculares, necesitados de una visión panorámica sobre la acción pastoral y su correspondiente reflexión teológica" (11). Tanto el prestigio del autor como la temática que aborda, hacen de este libro una verdadera aportación a los temas pastorales, Su lectura no sólo es aconsejable. Se hace necesaria para todos aquellos que ejercen en la Iglesia un ministerio pastoral.- B. DOMÍNGUEZ.

ZIEGENAUS, A. (ed.), *Maria und der Heilige Geist. Beiträge zur pneumatologischen Prägung der Mariologie* (=Mariologische Studien 8), Friedrich Pustet, Regensburg 1991, 14 x 22, 91 p.

Este libro ha puesto por escrito diferentes ponencias de una reunión ecuménica sobre Mariología, con la loable intención de buscar puntos comunes sobre este tema. A primera vista puede parecer imposible, si el protestantismo no admite veneración mariana. Pero, desde la idea de la jerarquía de verdades cristianas, todos aceptan que no tiene por qué ser así. El tema genérico es María y el Espíritu Santo, la relación entre mariología, pneumatología e iglesia. Y los artículos versan sobre la conexión entre la doctrina católica de María y la visión luterana de la presencia eclesial del Espíritu (hecha por un autor protestante), el puesto de María en la iglesia desde el Vaticano II, la concepción de María por el Espíritu Santo, y un comentario sobre la idea de Scheeben de María como modelo de la actuación eficaz del Espíritu en los creyentes.- T. MARCOS

Augustinus Minister et Magister. Homenaje al profesor Argimiro Turrado, O.S.A., con ocasión de su 65 aniversario. III (=Historia viva 4), Revista Agustiniiana, Madrid 1992, 17 x 22, 1101 p.

La Revista Agustiniiana ha querido rendir un homenaje de reconocimiento al profesor Argimiro Turrado, teólogo y director de la misma publicación durante casi veinte años. Se reconoce al mismo tiempo sus casi cuarenta años de docencia que aún sigue ejerciendo. Se caracteriza el profesor Turrado por armonizar profundamente la experiencia profunda agustiniana con la realidad del mundo moderno, la seriedad y la solidez científica con la humanidad pedagógica expositiva. Por eso tiene el reconocimiento de sus muchos alumnos y de las instituciones donde ha ejercido su enseñanza siendo las más importantes la provincia agustiniana de Castilla, el Estudio In-

ternacional Agustiniiano de Roma, diversos centros y universidades, y también de modo especial del Estudio Agustiniiano de Valladolid en el que continúa enseñando aún hoy desde 1967. Los dos volúmenes que presentamos recogen trabajos sobre san Agustín pastor y maestro de P. Langa, G. Folliet, A. Villamonte y José Oroz Reta. Se publican también estudios filosóficos de Teodoro C. Madrid, S. A. Turienzo, F. Torralba Roselló, C. Cordua, Marceliano Arranz y G. del Estal. Sobre temas de Biblia y Teología escriben Pío de Luis, A. Salas, S. Sabugal, E. Malvido, G. Tejerina y M. A. Vannier. En torno a temas de vida religiosa, Regla y Monacato agustiniano colaboran: A. Manrique, Jaime García, C. P. Mayer y Luciano Rubio. Con temas de pastoral y espiritualidad escriben los obispos D. José Delicado Baeza y Rafael Palmero Ramos, y también J. Domínguez y Paulino Sahelices. Y sobre historia agustiniana han colaborado Luis Alvarez, Adolar Zumkeller, Isidro de la Viuda, G. García León, y la Hna. Stanislas-Kostka. A todos estos escritos le preceden cartas del Superior General de la Orden agustiniana a la que pertenece el P. Turrado, de su propio Provincial y una biografía académica y de agradecimiento elaborada por Rafael Lazcano. Se trata de un conjunto de trabajos muy dignos, algunos más sobresalientes que otros, y que recuerdan a la altura de los 65 años toda una vida dedicada al magisterio y al ministerio agustiniano.— D. NATAL

Moral-Derecho

SCHNACKENBOURG, R., *El mensaje moral del Nuevo Testamento. II: Los primeros predicadores cristianos* (=Biblioteca Herder 186), Herder, Barcelona 1991, 14 x 21,5, 336 p.

El primer volumen del *Mensaje moral del Nuevo Testamento* fue presentado en *Estudio Agustiniiano* 25 (1990), 163164. En este 2º Rudolf Schnackenbourg nos ayuda a comprender mejor el *ethos* protocristiano analizando cronológicamente la perspectiva peculiar de los predicadores neotestamentarios. Son 6 grandes capítulos, amén de una *Introducción* y una especie de conclusión sobre la visión del hombre, del mundo y la comunidad, más un índice de selección de citas del NT y otro analítico. La bibliografía es abundante y selecta, indicando la traducción española cuando la hay lo cual es de agradecer. Prefiere *paraclesis* a *parénesis*.

En *Pablo* (1), el mensaje salvífico del Reino liberador implica una exigencia ética; el imperativo moral brota de la justificación concedida por Dios (indicativo) y de la esperanza de la salvación definitiva (parusía). A pesar de la bancarota ética (universalidad del pecado) y de seguir siendo *carne*, el cristiano puede alzarse con la victoria gracias a la fuerza del Espíritu. Colosenses, Efesios y Pastorales *Predicadores en la órbita paulina*- (2) hacen una llamada a la inserción en las estructuras sociales (sacra «mundanidad»), pero sin volver a las andadas de la vida pagana. En los *Sinópticos* (3), para Marcos la fe es la categoría básica de la respuesta, que se expresa en el seguimiento, repercute en todos los ámbitos de la vida (familia, comunidad y mundo) y cuida las actitudes ante el poder y la riqueza. Mateo presenta la justicia como el comportamiento que responde a las exigencias de Dios; aunque su criterio es el amor, no ve contradicción entre la permanente validez de la *Torah* y la reinterpretación y cumplimiento en su radical originalidad. Lucas y Hechos parten de la «añoranza religiosa» de judíos y paganos como terreno abonado para la conversión (fe y bautismo) y una vida henchida del Espíritu; la hora históricosalvífica exige la oración y la vigilancia escatológica; el comportamiento social en favor de los necesitados culmina en la comunidad de bienes nacida de la fe y del amor y en la celebración de la Cena del Señor. En *Juan* (4) encontramos una interconexión entre la llamada en la autorrevelación y la respuesta (seguimiento en fe y amor, o rechazo) del hombre. La verdad debe *hacerse*, traducirse en esfuerzos morales que llevan al conocimiento de Dios y a la

comunidad-amor fraterno. El cristiano está tan convencido de la salvación definitiva como de la realidad del pecado y del mundo con todas sus funestas influencias.

En estos últimos tiempos ha habido una recuperación de *Santiago* (5), carta monitoria desde la teología sapiencial, que invita a cambiar de vida y acreditar su fe identidad con obras a una comunidad dividida y combatida por un mundo opuesto a la concepción cristiana de la existencia. También ha habido un cambio de valoración de los escritos canónicos tardíos *otros predicadores protocristianos*- (6): la *1ª de Pedro* insta a asegurar la identidad cristiana en un medio ambiente extraño y hostil, siendo peregrinos de paso, caminando en comunión con Cristo y los hermanos, en humildad y obediencia, invitando al sufrimiento y a las *virtudes pasivas*. *Hebreos* es un peculiar discurso de "exhortación": caminar (peregrino) hacia la plenitud dada en Cristo, Sumo Sacerdote de la Nueva Alianza; la promesa (futuro) llama a la responsabilidad (presente), alentando la esperanza, paciencia y disposición al sufrimiento. *Judas* y *2ª de Pedro* van contra los falsos maestros exteriores e interiores que desvirtuaban la fe y la moralidad exigida por ella; de ahí el vivir de una manera sobria y disciplinada; la idea del juicio está al servicio de la paraclesis. La *Revelación* (término preferido al de Apocalipsis) es un libro «profético» de consuelo y exhortación; el análisis imparcial y severo de la situación sacude de su sopor a las comunidades, siendo más duro todavía contra un poder estatal que se autodivinizaba y un mundo decadente y corrompido. No pretende infundir miedo, sino suscitar la esperanza desde la firme convicción de la soberanía de Dios y de la victoria de Cristo que lleva a la consumación del mundo. De ahí el oponerse a las fuerzas contrarias y llevar un género de vida correspondiente al Señor celestial.

Junto a temas actuales ausentes no los pudieron ni soñar los primeros cristianos, hay otros de permanente actualidad y, sobre todo, lo más importante: la ética cristiana no se reduce a una vaga y general invitación al comportamiento moral, sino que se plasma en cuestiones y comportamientos concretos; la proclamación de la fe y su concreción ética, en su adaptación histórica y variable a cada comunidad, no llevó ni puede llevar a la relativización de la fe ni del *ethos*.

La obra se lee con sumo gusto y te hace meterte dentro de cada ambiente reflejado. A «cultural» (nota 90, p. 73) y «culturales» (p. 244) puede que les sobre la *r*. Felicitamos al Autor y a la Editorial por seguir ayudándonos a beber en las fuentes genuinas y así situarnos mejor en nuestro mundo, buscando nuevas respuestas a partir de la razón creyente.— J. V. GONZALEZ OLEA

VALLS I TABERNER, F., *Diplomatari de Sant Ramon de Penyafort*, Biblioteca Jurídica, Cátedra de Historia del Derecho, Universidad de Málaga, Zaragoza 1991, 17 x 24, 78 p.

Con la publicación de este libro se clarifican algunos aspectos de la figura de san Raimundo, bastante conocida e investigada, desde 1218 en que aparece como testigo en un contrato de presente hasta 1274, en que Gregorio X le encomienda como capellán-juez una controversia entre los mercedarios y los franciscanos. Estos documentos muestran datos interesantes de su vida, aunque hay lagunas desde 1223 hasta 1241, etapa conocida por sus actuaciones en el concilio de Lérida de 1229, confesor de Gregorio IX en 1230, establecimiento de la inquisición en Aragón en 1232 y compilación de las Decretales de Gregorio IX. Son valiosos estos documentos para conocer los 30 años que siguen a su renuncia como general y enclaustramiento en el convento de Santa Catalina de Roma. Aparece su relación con Jaime I y otras actuaciones como representante oficial de la Santa Sede ante la monarquía catalano-aragonesa. Él contribuyó a la elaboración del Derecho Canónico, del que es patrón, estableciendo algunas instituciones, como el sistema benefical, que ha durado hasta el Código de 1983. Publicaciones como esta nos ayudan a conocer la estructura de la sociedad

medieval y a comprender por qué se tardó tres siglos en concederle la aureola de santidad. Él fue un defensor de la hierocracia del Papado y uno de los pioneros que colaboraron a situar a España en la órbita cristiana durante el siglo XIII. Ferran Valls i Taberner hace una buena aportación a la historia de las instituciones canónicas y a calificar parte de la vida de san Raimundo de Peñafort. Tiene un índice onomástico de las personas citadas. No lo tiene de materias, que hubiese facilitado su consulta. Está bien hecha como obra de un especialista en la materia.— F. CAMPO

VALLS TABERNER, F., *Códices manuscritos de Ripoll. El inventario de 1823 de Próspero de Bofarull*, Barcelona 1991², 17 x 24, 52 p.

PELAEZ, M. J. (ed.), *Historia de la Iglesia y de las Instituciones eclesiásticas. Trabajos en homenaje a Ferran Valls i Taberner. X (=XIV)*, Barcelona 1989, 12,5 x 20, 3991-4237 p.

El catedrático de la universidad malagueña Manuel J. Pérez lleva las riendas de la edición de esta serie de fascículos en honor de fallecido maestro catalán Fernando Valls Taberner, que dedicó su vida al estudio de temas de historia eclesiástica y jurídica, temas que podemos encontrar dentro de este volumen decimocuarto de la miscelánea y que señalamos: “El eremitismo y las instituciones eclesiásticas entre el Sena y el Rin desde el siglo V hasta el siglo XI”; “Recherches sur les eglises paroissiales monastiques. L'exemple de Cluny”; “The Teutonic Knights at the Council of Constance”; “Les prieurés bénédictins en Hongrie médiévale”; “El fuero eclesiástico polaco en la Edad Media”; “Genesi e coscienza di una metropoli ecclesiastica: il caso milanese”; “Procesos de la Inquisición a los herejes de Sevilla, 1557-1562”; “Prima Sedes a nemine iudicatur: Si Papa a fide devius”; “L'istituzione del patriarcato in Russia”; “Un caso de regalismo borbónico: la defensa de la libertad de moda por parte del fiscal Campomanes frente a la pretendida potestad reglamentista de la autoridad eclesiástica”; “Religion and Revolution. Two Case Studies of Marxism and Christianity: Russia (1889-1917) and Latin America (1960-1980)”. Los títulos son variados y el lector podrá satisfacer suficientemente su curiosidad según sus preferencias históricas de carácter geográfico o temporal.— J. ALVAREZ

ÍÑIGUEZ HERRERO, J. A., *El altar cristiano. II. De Carlomagno al Siglo XIII* (=Historia de la Iglesia 9), Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1991, 15,5 x 21,5, 549 p.

Se continúa en este II volumen la evolución del altar cristiano, cuyo I volumen *De los orígenes a Carlomagno*, ha sido ya recensionado en esta revista 14 (1979) 603. Lo allí dicho hay que ratificarlo de nuevo, con la satisfacción de que se esperaba la continuidad de la obra, a la que le falta aún un tercer volumen. Su autor es arquitecto y doctor en derecho Canónico. Ha sido profesor adjunto de la teoría e historia del arte en la Escuela Superior de Arquitectura de Madrid. Ha seguido alternando la docencia con la investigación sobre la arqueología cristiana. Entre otros frutos de sus investigaciones está este volumen, donde se hace una exposición clara, sencilla y seria del período comprendido entre el siglo VIII y XIII. Ayuda a toda clase de personas interesadas en la materia, a saber distinguir y valorar los altares de ese época sin necesidad de ser especialista. Aunque la mayoría de los altares catedralicios cuentan con estudios especiales, quedaban aún no pocos altares de colegiadas, iglesias y ermitas de esa época, que no siempre se han conservado y respetado. Como canonista, nos da la normativa sobre la consagración de la iglesia y del altar (pp. 352-354) a la que siguen una selección de textos “para facilitar al lector interesado en el tema una mejor comprensión de la problemática y la historia del altar cristiano” (pp. 355-537).

Se da una traducción castellana de los diversos textos legales y litúrgicos recogidos de acuerdo con los capítulos del texto. Se lee con gusto, ya que la lectura es ayudada por ilustraciones y grabados de altares con signos reales, columbas eucarísticas etc. Se da la abundante bibliografía utilizada con un índice analítico, que facilita su consulta. Esto se echaba de menos en el vol. I. Se felicita al autor esperando publique pronto el vol. III, que está en preparación y llegará hasta nuestros días pasando por el gótico, barroco y otros estilos.— F. CAMPO.

Filosofía-Sociología

EPICTETO, *Pláticas*. Por Arriano. Libros I, II, III y IV (=Colección Hispánica de Autores Griegos y Latinos), Tomos I-IV, texto revisado y traducido por Jordán de Urrés y Azara, Alma Mater, Barcelona 1957, 1963, 1965, 1973, 15,3 x 21,5, CVIII, 143 + 160 + 174 + 131 p.

Se abre el t. I de las *Pláticas* con una vida de Epicteto. Le sigue un estudio sobre su significación e importancia, su filosofía, sus dotes oratorias y literarias, su influencia (especialmente en las letras españolas). Viene a continuación un estudio sobre las *Pláticas* o diatribas, otro sobre la historia del texto (manuscritos, ediciones y traducciones). Sigue la bibliografía y una lista de siglas. La edición reproduce fundamentalmente el texto de H. Schenkl, mejorada con algunas novedades. Es la primera traducción de las *Pláticas* al español. Con toda la honradez, el autor señala las traducciones a otros idiomas de las que es deudor. Es lo que pide la ética profesional, tan olvidada. Ha buscado la precisión en los términos filosófico-estoicos y mantenerse fiel al estilo de Epicteto. Lo ha conseguido. La traducción resulta fluida y se lee con gusto. Cada libro va precedido de una extensa sinopsis, que puede ayudar en la búsqueda de los temas. Lo enriquecen numerosas notas textuales y otras culturales muy ilustradoras. Cierra el libro IV un índice de nombres.

Leer a Epicteto es entrar de lleno en la corriente estoica, que desembocó para bien o para mal en el cristianismo y nutrió durante siglos el ascetismo, desde los Padres del Desierto a los espirituales españoles de los siglos XVI y XVII. Una fuente fundamental de esa espiritualidad. Muchas de las doctrinas que corren como originales de los Padres, de san Agustín en concreto, de ahí vienen. El paganismo se hizo cristiano y el cristianismo se paganizó. Inculturación y mestizaje inevitables: transculturación.— J. VEGA.

PICCOLOMINI, R., *La filosofía di S. Agostino. Antologia* (=Filosofia per problemi 9), Augustinus, Palermo 1991, 13 x 20, 261 p.

Dice el autor: *La finalidad de este trabajo es presentar la figura de San Agustín y su pensamiento a los estudiantes de enseñanza media superior*. Es muy bueno este propósito, porque, como en resumen, da una visión acertada del pensamiento filosófico de San Agustín, según el esquema que nos da:

Primera parte: su vida, la conversión, sentido de la filosofía, fe y razón, la interioridad, ley moral, libertad y gracia, la verdad, la historia, el maestroeducación... Y en la segunda parte: la filosofía: ¿qué es filosofía?, Fe y razón, autoridad y razón, la verdad y sus complicaciones, conocimiento sensible e intelectual, grandes temas de filosofía inmortalidad del alma, existencia de Dios, el tiempo, el mal, la libertad, la gracia, las dos ciudades... Como colofón del libro, Remo Piccolomini nos da una serie de textos para avalar el contenido y para que los que quieran seguir investigando tengan una pauta de dirección en la investigación.

Estoy totalmente de acuerdo con el autor en su temática. Es de desear que nuestros superiores promuevan más estos estudios, y que a quienes estamos en ellos les pongan menos trabas... Mis felicitaciones a Remo Piccolomini por este su trabajo.- M. M^a. CAMPELO

FUKUYAMA, F., *El fin de la Historia y el último hombre* (=Documento), Planeta, Barcelona 1992, 13 x 21, 474 p.

El escrito primero de Fukuyama sobre el sentido y el fin de la historia armó un revuelo inesperado y fue contestado fuertemente por diversos sectores de la cultura en todo el mundo. Convenía saber si aquello era un fuego artificial pasajero o respondía a algo más profundo. Aquí tenemos la prueba y el testigo. No se trata de un simple artículo periodístico, hay detrás todo un tratado del sentido de la historia que arranca vitalmente de Hegel y pasa por otros autores bien conocidos. En efecto, en este escrito Fukuyama desarrolla ampliamente su primera tesis: la historia camina en el sentido de la libertad y no tiene vuelta de hoja, a pesar de todo. Pero Fukuyama sabe muy bien que no será todo fácil ni un camino de rosas, conoce perfectamente la situación de nuestro mundo y no ignora que habrá todavía muchos sufrimientos y problemas. No se trata de un rápido optimismo irresponsable. Pero el autor sigue convencido de su tesis e insiste incansablemente en que la razón científica, tecnológica, económica y política le están dando la razón. Por otra parte nuestro autor nos revela sus fuentes. En primer lugar y sobre todo Kojève con sus estudios sobre Hegel y su dedicación a la Comunidad Económica Europea, sin olvidar otros especialistas sobre historia y política como S. Huntington, Linz, Schumpeter, Popper o Colton entre otros muchos. Pero quizá haya que tener en cuenta de una manera muy especial la obra de Barry Cooper publicada por la universidad de Toronto en 1984 con un título muy similar al de Fukuyama, sobre el fin de la historia y el hegelianismo moderno: COOPER, B., *The End of History: An Essay on Modern Hegelianism*. En resumen que estamos ante una nueva discusión sobre el sentido de la historia y el destino del hombre sumamente interesante que pone de total actualidad un tema que parecía relegado a tiempos pasados, sobre todo para nosotros que estamos tan ocupados con el presente, pero en el que a todos nos va nada menos que la vida y su sentido y nuestro propio futuro.- D. NATAL

KOHLBERGER, H., *Cuando el juego va en serio. Argumentos contra el dogmatismo* (=Ideas 16), Trad. de José Antonio Alemany, Península, Barcelona 1991, 13,5 x 19,5, 138 p.

El señor Kohlenberger es profesor de Filosofía Política en la Universidad de Salzburgo y un hombre "fronterizo". Su pensamiento filosófico se mueve siempre en límites interdisciplinarios: la religión y la teología, la política y la vida, el derecho, la sociología y la teología, el psicoanálisis y la biopolítica, el juego y la verdad.

No hay referencias absolutas de verdad y justicia sino reglas, reglas del juego que es el límite donde opera el hombre dentro del carácter lúdico de la vida cotidiana. Todos estamos sumidos en el juego del mundo, "en el que los actores, todo género de actores, son los auténticos dueños". El juego se toma en serio: somos niños. Si antes se dijo que la religión era el opio del pueblo, ahora se afirma que la revolución es el opio del pueblo. «En la revolución se hace el mundo. Y ese mundo está en pugna con la tierra. Nosotros estamos presos en esa pugna. (Como atestigua la conciencia ecologista)» (pág. 13). Esta obra parece ser un intento de establecer cierta fenomenología de la contingencia, con un claro rechazo de cualquier dogmatismo bajo el cual suele camuflarse la voluntad de poder.- F. RUBIO C.

NOOTEBOOM, C., *La desaparición del Muro. Crónicas alemanas* (=Ideas 20), Trad. de M. C. Bartolomé Corrochano y P. J. van de Paverd, Península, Barcelona 1992, 13,5 x 19,5, 205 p.

El neerlandés Cees Nooteboom es poeta y novelista y obtuvo el premio Bordewijk por su novela «Rituales». En castellano conocemos su relato fantástico “En las montañas de Holanda”.

El autor visitó Berlín por primera vez en 1963 y sus impresiones de entonces constituyen el prólogo de «La desaparición del muro de Berlín», galardonado con el premio 3 de Octubre (Día de la Unidad Alemana) 1991. En 1989 vuelve de nuevo a Berlín, compara sus vivencias con las anteriores y describe, a modo de espectador, en forma muy pormenorizada y con un estilo ágil, periodístico y poético a veces, lo que contemplan sus ojos hasta mayo de 1990. “Aquellos que construyeron el Muro legitimaron su existencia con el miedo al caos. Y aquel que intente derribar el Muro desde el otro lado, ¿a qué habrá de tenerle más miedo?”. “Las campanas de la Gedächtniskirche esparcieron a golpe de bronce la noticia de la apertura del Muro por toda la ciudad y la gente se arrodillaba por las calles y lloraba” (págs. 29 y 67).

Todos los quince capítulos que abarcan sus crónicas, ya publicados en revistas y periódicos con anterioridad, van fechados pues, como afirma: “quizá, retrospectivamente, diría algunas cosas de otro modo, pero me parece que no debo irrumpir en mi crónica de entonces... incluso mi falta de razón debe permanecer” (pág. 205).- F. RUBIO C.

Historia

HENKEL, W. (ed.), *Ecclesiae Memoria. Miscellanea in onore del R. P. Josef Metzler O.M.I. Prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano*, 17'7 x 23,3, Herder, Roma-Freiburg-Wien 1991, 495 p.

Con motivo del 70 cumpleaños del Prefecto del Archivo Vaticano, P. Josef Metzler, ha salido este volumen como rendido homenaje a quien tanto ha trabajado en el campo de la metodología de la historia y bibliografía misional, como se puede comprobar en el artículo de G. della Torre. Este volumen intitolado *Ecclesiae Memoria* está dividido en varias secciones. Es la de Archivos la primera, destacando sobre todo el trabajo de E. Sastre Santos sobre los Materiales para la construcción de la archivística eclesiástica. Una segunda temática de esta miscelánea la constituye el campo de la patrística con trabajos de A. di Bernardino OSA y P. Archiati. Después nos encontramos con la sección más amplia, la dedicada a las misiones posteriores a la fundación de Propaganda Fide, plena de contenidos interesantes y rubricada por firmas competentes. Del área geográfica asiática señalamos los artículos de los agustinos Carlos Alonso, “Origen de las misiones teatinas en Georgia” y de Isacio Rodríguez sobre “Las misiones agustinianas de Pantabangan y Caranglan” en Filipinas. También merecen la pena, dado que estamos en el año del V Centenario, las aportaciones de F. González Fernández sobre la tradición guadalupana y la evangelización en Iberoamérica, y el del P. W. Henkel, editor del volumen, sobre las misiones ecuatorianas orientales según el II Concilio Provincial de Quito.- J. ALVAREZ

GUTIERREZ VEGA, C., L.C., *Las primeras Juntas Eclesiásticas de México (1524-1555)*, Centro de Estudios Superiores, Roma 1991, 17 x 24, 335 p.

Tenemos el gusto de presentar al público un libro muy bien logrado: un estudio sobre las reuniones de carácter eclesiástico celebradas en México antes de la celebra-

ción del primer concilio nacional de 1555. Se trata de un estudio monográfico que se estaba necesitando y que ha sido conducido con rigor científico y serenidad de juicio.

En él se estudian las juntas que, para resolver los problemas de carácter eclesiástico, hicieron en un primer momento los misioneros y después los obispos y los religiosos, en algunas ocasiones también con la participación de las autoridades civiles, a veces solicitados por el gobierno de la península. Tales reuniones se celebraron en los años 1524, 1526, 1531, 1532, 1535, 1536, 1537, 1538, 1539-40, 1541, 1544 y 1546. Las dos primeras reciben el nombre de "apostólicas" porque las tuvieron los misioneros solos, antes del establecimiento de la jerarquía en México.

Al estudio de este material se dedican los 13 capítulos que forman la primera parte del libro (pp. 25-186), precedidos del índice general y prólogo, publicándose en la segunda parte los documentos de las juntas (pp. 187-325). La tercera parte ofrece un elenco de "Documentos útiles para la comprensión de las Juntas", ordenados cronológicamente (pp. 327-335). Algunas ilustraciones (especialmente retratos de los principales personajes de la historia eclesiástica mexicana del siglo XVI, como Cortés, Zumárraga, Quiroga, Sahagún etc.) ilustran el volumen. Habiendo sido editados en el papel común del texto, no han salido muy lucidos.

Nos parece un estudio serio, metódico y honesto. Con frecuencia se señalan temas no agotados y otros que esperan solución definitiva de documentación que todavía no se ha descubierto. Un estudio basado sobre documentación inédita y sobre piezas de los mejores repertorios documentales. Sobre cada uno de los argumentos en la primera parte ofrece una exposición histórica y un juicio sereno y motivado, repasando en cada capítulo los temas estudiados en las juntas, algunos de ellos repetidamente. De su lectura se va viendo el proceso de formación y maduración de la cristiandad naciente novohispana y de la nueva sociedad resultado del encuentro de las dos razas.

Hemos leído este libro con verdadero gusto, pues no sólo ilustra el tema con maestría, sino que da muestras de gran ponderación. Un libro muy oportuno para este momento y tan diferente de otros, donde la demagogia suplanta a la documentación y donde las bases del estudio no son los archivos o los repertorios documentales sino las tesis preconcebidas. Como muestra de serenidad y objetividad señalamos las páginas 181-186, reasuntivas de la primera parte.- C. ALONSO

BORGES MORAN, P., *Quién era Bartolomé de las Casas* (=Libros de Historia 33), Rialp, Madrid 1990, 13 X 19,7, 309 p.

El autor es un reconocido americanista y un prolífico escritor en temas de historia de la iglesia en América. Todo esto es un aval en favor de esta publicación. Y desde el principio y para sentar las cosas claras nos deja claro cuál es su objetivo: no aportar documentación inédita ni hacer una exhaustiva biografía del fraile dominico, sino ofrecer una semblanza de su personalidad y encuadrarlo en el marco histórico que le correspondió. Por eso esta obra es un acercamiento que hace más asequible a Fr. Bartolomé de las Casas. Y destacamos sobre todo la imparcialidad a la hora de trazar los rasgos del biografiado, quien en su vida fue tan implacable y, muchas veces, parcial, actitudes que le han merecido escuelas de partidarios y detractores. Pero P. Borges se desmarca de ambas tendencias al ofrecernos el capítulo XVII en el que copia directamente las opiniones de unos y otros, dando al final su propia visión. Es un esfuerzo valioso con un estilo ameno a la vez que científico, por lo que satisfará las exigencias de los entendidos y de los que buscan entretenimiento.- J. ALVAREZ

TELLECHEA IDIGORAS, J. I., *Ignacio de Loyola. Solo y a pie* (=El rostro de los Santos 12), Sígueme, Salamanca 1990, 13 X 21,3 370 p.

Es esta la tercera edición de una obra aparecida en ediciones Cristiandad, creo que en 1986-87. Ya entonces fue elogiada y hoy no merece otro juicio crítico que el laudatorio, sobresaliendo sobre todas las publicaciones biográficas que se han hecho con motivo del quinto centenario del nacimiento del santo vasco. Todo aquel que quiera llegar a conocer de veras a Ignacio de Loyola deberá leer esta obra y se encontrará con un Ignacio desconocido, pues se le despoja de tópicos y leyendas, demostrando el autor un riguroso conocimiento documental del personaje, de su rica personalidad y atrayente vida, y de la época y marco histórico en que vivió. Y todo esto lo hace con un estilo accesible a cualquier lector.— J. ALVAREZ.

VIUDA, I. DE LA, OSA, *Pedro Malón de Echaide* (=Perfiles 4), Revista Agustini-
na, Madrid 1992, 10,5 x 20,5, 85 p.

Publicado como artículo en el vol. II de la Miscelánea dedicada al Prof. Argimiro Turrado en la *Revista Agustiniiana* 33 (1992) 939-993, esta semblanza del conocido literato agustino del siglo de oro se difunde ahora por separado como librito en elegante presentación. Alabamos la iniciativa, tanto más cuanto que no es fácil hallar una monografía separada que poner en manos de estudiantes e incluso de estudiosos, siendo necesario recurrir a las páginas que le dedican los repertorios y fuentes que el autor señala en las pp. 83-85 de su libro.

Lo hemos leído con atención y con gusto. La narración biográfica discurre ordenada, sobria y clara, cualidades que se aprecian en una semblanza biográfica. Se repasan sucesivamente, después de una breve ambientación histórica, su infancia y juventud, la formación agustiniana, los destinos sucesivos que tuvo (Agreda, Burgos, Huesca, Zaragoza y Barcelona) y las actividades principales que desempeñó, (predicación y docencia universitaria) aparte del cargo de prior que tuvo en las tres ciudades últimamente mencionadas. Se habla por fin de sus escritos, dedicando mayor atención al único publicado con su nombre, que le ha hecho célebre: *La conversión de la Magdalena*, concluyendo con los elogios que le han dedicado críticos tan autorizados como M. Menéndez Pelayo, J. Vinci y F. García.

No encontramos en ninguna parte del libro la fecha de nacimiento del protagonista. Ya sé que tampoco la dan Vela ni otras fuentes, pero entiendo que un biógrafo debe dar alguna fecha, cierta si se sabe, o bien una probable o aproximada, si no se sabe, basada en algún tipo de cálculos sobre la base del año de su profesión o bien otras fechas seguras. De otro modo, uno se siente desorientado, tanto más cuanto que en la p. 18 recuerda que los jóvenes agustinos solían hacer su profesión hacia los 17 años y en la p. 23 escribe: "si profesa a la edad de 27 años...", de suerte que uno no sabe con qué quedarse.

En cuanto a su actividad como profesor en la universidad de Huesca, de las listas que ofrece Antonio DURAN GUDIOL, "Notas para la historia de la universidad de Huesca en el siglo XVI", en *Hispania sacra* 21 (1968) 87-154, resulta que Pedro Malón fue profesor en la facultad de teología en los cuatro años escolares seguidos que van desde el curso 1579-80 hasta el curso 1582-83 (p. 146). Este dato encaja perfectamente con los otros que cita el autor en las pp. 33-35. Lo que no está justificado es identificar en la p. 76 al poeta renacentista Garcilaso de la Vega (+ 1536) con el escritor peruano el Inca Garcilaso (1539-1616), historiador y autor de los "Comentarios Reales".— C. ALONSO

RUBIO, L., *Beato Alonso de Orozco. I. Biografía*, Ed. Escorialenses, Madrid 1991,
17 x 24, 412 p.

Si hay un hombre que conoce de verdad, no sólo la vida del Beato Alonso de Orozco, sino también sus escritos y largo proceso de beatificación, este hombre es el P. Luciano Rubio.

Incansable en su afán de darlo a conocer entre propios y extraños, es posible que el entusiasmo y devoción que le profesa le lleve a exagerar algunos contenidos sobre la misma y gran figura agustiniana, en deterioro de otros insignes varones en letras que dieron días de gloria a la misma orden a que también pertenecieron.

Y aquí está el primer volumen de la serie segunda, titulada *Biografía, Escritos y Doctrina en General*, después de haber dado ya a la imprenta una primera serie que comprende las *Confesiones*, y la *Información sumaria del proceso de Beatificación*. Es más, tenemos noticia de que ya tiene en prensa un nuevo libro, dentro de esta misma segunda serie, que va a llevar por título *El Beato Alonso de Orozco, hombre de letras*.

Magníficamente presentada esta nueva biografía del llamado “El santo de San Felipe”, su lectura llega a cansar un poco por lo abigarrada y densa que resulta. Sus más de cuatrocientas páginas abarcan, después de una larga introducción, “desde el nacimiento de Alonso de Orozco hasta su ordenación sacerdotal”, en una primera parte de seis capítulos; “desde su ordenación sacerdotal –copiamos a letra el encabezamiento de los capítulos–, hasta su nombramiento como predicador real”, en una segunda parte de cinco capítulos; y Fray Alonso de Orozco en la Corte “desde el día 13 de marzo de 1554 en que fue nombrado Predicador Real, hasta el día 1 de septiembre de 1591 en que murió”, en una tercera parte, que comprende veinticuatro capítulos.

El libro termina con un Índice de nombre propios.

Del fervor, entrega y cariño con que el P. Luciano Rubio ha escrito este libro lo dice bien a las claras el siguiente párrafo que copiamos de su Introducción: “Vamos a trazar en las páginas que siguen la biografía de la persona más querida, más estimada y admirada, mejor, más venerada, de la sociedad madrileña, desde el año 1561 en que fijó su residencia en Madrid, en el convento de San Felipe el Real, frontero de la Puerta del Sol y a comienzos de la Calle Mayor por la acera izquierda, hasta el año 1591 en que murió en el colegio de doña María de Córdoba y Aragón, hoy Palacio del Senado”. Este mismo párrafo nos da también idea del estilo en que está escrito todo el libro.– T. APARICIO LOPEZ.

VIGUERIE, J. DE, *Cristianismo y revolución. Cinco lecciones de historia de la Revolución Francesa* (=Historia 34), Rialp, Madrid 1991, 13 x 20, 318 p.

Son estas cinco lecciones fruto de las conferencias que el autor dictó en la Universidad de Angers, constituyendo una sólida síntesis y un profundo análisis de la historia de la Iglesia durante el período de la Revolución Francesa. Los dos mejores capítulos son, bajo nuestro punto de vista, el primero y el último: “La religión y la Iglesia en Francia durante los años del Antiguo Régimen (1780-1789)” y “A modo de balance: La descristianización y la resistencia del cristianismo”. Jean de Viguerie, en una exposición lisa y dramática a la vez, consigue adentrarnos en los eventos revolucionarios e inducirnos a hacer balance en la última parte del libro sobre la descristianización de la sociedad postrevolucionaria y la oposición de los cristianos a ello. Como nota positiva hay que señalar que el autor acompaña la reproducción de la “Constitución Civil del Clero”.– J. ALVAREZ

DIAZ DE CERIO, F., *El fondo «Rescritti di Facoltà» del Archivo Vaticano (1821-1908). Noticias sobre España en el siglo XIX* (=Subsidia 29), Instituto Español de Historia Eclesiástica, Roma 1991, 17,5 x 25, 310 p.

El P. Franco Díaz de Cerio, ilustre profesor en la facultad de Historia Eclesiástica de la Pont. Univ. Gregoriana de Roma, viene ofreciendo desde hace algunos años

a los estudiosos los resultados de sus investigaciones en torno al material relativo a España durante el siglo XIX en algunos fondos menores del Archivo Vaticano. En esta misma revista hemos señalado ya algunos de ellos.

Esta vez tenemos el gusto de presentar el resultado del espolio del pequeño fondo "Rescritti di Facoltà", que era en origen parte del archivo de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, para el período comprendido entre las fechas 1821-1908. El fondo examinado por el P. Díaz de Cerio se compone de 69 legajos, revisados todos ellos por el autor para extraer el material relacionado con España.

En la Introducción (pp. 9-12), como hace siempre el autor, explica el interés del material ofrecido, los criterios seguidos y señala algunas de las piezas más significativas. La documentación para España empieza sólo en 1835, año en el cual pudo espigar el contenido de la primera papeleta. Un Índice general (pp. 7-9), que precede a la Introducción, da una idea de las papeletas que van correspondiendo progresivamente a cada año.

Como lo indica el nombre del fondo, se trata de la concesión de facultades de diverso género otorgadas por la S. Sede a muchas personas eclesiásticas y laicas en las especiales circunstancias en que se desenvolvió la vida de la Iglesia española en buena parte del siglo pasado. Hay mucho material relacionado con concesiones de la bula de la Cruzada para refugiados españoles en Francia; pero abundan también concesiones a obispos y a religiosos y religiosas con los más variados motivos. Los investigadores sobre fundadores y fundadoras del siglo pasado harán bien en repasar el índice de este volumen porque es probable que vean señalada en él alguna pieza que les interesa.

Un completísimo índice de materias final (pp. 257-310), en el que esta vez se ha incluido el índice de lugares y el de diócesis, facilita la consulta. Hemos visto bastantes indicaciones en este índice relativas a agustinas y agustinos al principio de las palabras "Religiosas" y "Religiosos" respectivamente (pp. 298-299). En resumidas cuentas, señalamos aquí con gusto otro excelente repertorio de historia de la Iglesia de nuestra patria para el siglo XIX, que el autor pone en manos de los investigadores para facilitar la recogida de una mayor información documental para sus estudios.—
C. ALONSO.

Espiritualidad

GIOIA, M. (ed.) *La Teologia Spirituale. Temi e problemi* (=Saggi e problemi 29), A.V.E. Roma 1991, 14,5 x 23, 293 p.

No estamos ante un tratado de teología espiritual, como tal vez puede insinuar su título. Es el resumen de un seminario que tuvo lugar los días 2 y 3 de mayo de 1990. En él se trataron diversos aspectos de la teología espiritual. Por tratarse precisamente de un seminario, la temática es amplia y dispersa. Ello hace que los temas tengan un tratamiento bastante reducido. Piénsese que en este libro de 293 páginas se hallan expuestos 10 temas. La mayoría, en verdad, en plan de comunicaciones. Ello hace prever sin error que el tratamiento no es excesivamente denso. De todos modos, la lectura de este libro ayudará en gran medida a conocer una de las áreas de la teología, la espiritual, menos conocida y con frecuencia bastante adulterada. El libro está dispuesto en cuatro partes. En la primera parte se habla de los principios generales. En la segunda parte se estudia el sujeto de la vida espiritual. La tercera parte se entretiene en describir el diálogo entre Dios y el hombre. La cuarta parte refiere el itinerario espiritual, el progreso y la tensión hacia la plenitud. Aunque el libro está en italiano, su lectura no resulta excesivamente laboriosa. Indudablemente

ayudará mucho a descubrir ese mundo de lo interior que tantas veces pasa desapercibido. Por aquello, en verdad, de que de lo desconocido no puede existir deseo.— B. DOMÍNGUEZ.

CREMONA, C., *Agustín de Hipona. La razón y la fe*, Ed. Rialp, Madrid 1991, 15,5 x 21, 230 p.

Si ha habido algún personaje histórico que haya influido en el pensamiento occidental, en la teología católica y en la ascética y mística en la Edad Media y en la actual, ése ha sido san Agustín. Carlo Cremona nos presenta una biografía del santo amena y fundamentada en las obras de san Agustín, principalmente en las *Confesiones*.

Si siempre la figura agustiniana nos ha sido simpática, esta biografía de Cremona sobre san Agustín aún nos la hace más. Quien quiera empezar o seguir en el estudio agustiniano este libro *Agustín de Hipona* le servirá de una buena guía.

Ha sido un buen acierto esta publicación de Rialp con su buen gusto de tipografía y encuadernación.— M. M^a. CAMPELO.

CLERICI, A., *Ama e fà quello che vuoi. Carità e verità nella predicazione di Sant'Agostino* (=Quaerere Deum 8), Augustinus, Palermo 1991, 12 x 17, 208 p.

El mismo título indica el tema de este librito: contenido espiritual apasionado de Agustín en su predicación catequesis, producto de su vida de intimidad con Dios, que se transfiere a los hermanos. Vemos aquí a Agustín en su personalidad de intimidad con Dios caminando, buscando hasta encontrar al Dios-Verdad-Amor. Y también el hombre, que ardientemente desea, dentro de su limitación humana, la unidad encuentro con Dios. Como Agustín lo hizo a través del amor.

Este libro nos pone en camino hacia Dios desde la aventura humana del hombre en constante zozobra... El autor usa de la predicación-catequesis de Agustín en su tiempo, que aún nos sirve para nuestra actualidad espiritual. Su catequesis es aún válida para sacerdotes y laicos, porque las circunstancias temporales que Agustín vivió son semejantes a las de nuestros días: una sociedad desquiciada con un hombre inquieto en búsqueda constante dentro de un tiempo incierto.

Un buen libro para meditar personalmente y en grupos comunitarios.— M. M^a. CAMPELO.

CERIOTTI, G., *La pastorale delle vocazioni in S. Agostino* (=Quaerere Deum 9), Augustinus, Palermo 1991, 12 x 17, 147 p.

El problema de las vocaciones sacerdotales o religiosas no es propio del presente momento eclesial. Otras épocas han experimentado con parecida angustia la escasez de ministros, o al menos de ministros dignos. San Agustín fue uno de los que se encontró con el problema; pero fue también uno que supo darle solución, con fórmulas originales, como fue el unir monacato y ministerio sacerdotal. Su éxito fue tal que su amigo S. Posidio concluye su biografía aludiendo a ello como su mejor legado: "Dejó a la Iglesia clero suficientísimo y monasterios llenos de religiosos y religiosas" (*Vida*, 31). ¿Cuál era el pensamiento del Santo al respecto? ¿Cuál fue su proceder? Es lo que de forma sencilla y clara nos presentan los seis breves capítulos de esta obra. Dentro de la brevedad, la documentación que aporta es abundante, aunque sin duda aún podía ampliarse más. Por ejemplo, referente a los fracasos cosechados, que también los hubo, como testimonian particularmente las cartas recientemente descubrier-

tas. El libro concluye con un apéndice sobre S. Jerónimo, Pelagio y S. Agustín como directores espirituales de la virgen Demetríade. La presentación es buena.- P. de LUIS.

RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano* (=Biblioteca de bolsillo 10), Paulinas, Madrid 1991, 11 x 18, 104 p.

El P. Rubio hizo su primer "refranero" Agustiniano en inglés hace ya más de diez años, cuando estuvo en Filipinas como director de deportes del Colegio San Agustín de Makati. Aquella primera obra le sirvió también para los retiros que dio a las monjas Agustinas en los alrededores de Manila. En nuestra Editorial, *Estudio Agustiniano*, lo tiene publicado con el mismo título en 1983.

La presente obra, es una colección de 250 citas de las obras de San Agustín. El autor las ha "refraneado" para todos, pero en particular "para la gente más joven" que son cercanos a lo Agustino. Aunque entre páginas hay unos dibujos carentes de humor, los refranes divididos en 12 temas intentan ser divertidos. He aquí algunos:

Amor: Para bien o para mal, de amor vive cada cual (*Con. Faus. 5, 15*). Dios y el hombre: Si quieres de Dios llenarte, de ti mismo has de vaciarte (*Sol. 1, 15,29*). La humildad: Una humildad simulada es soberbia refinada (*De sanc. virg. 43,44*). La libertad: Sólo goza de la paz quien la goza en libertad (*De lib. arb. 2, 13,37*).

El libro es un paso desde lo erudito e intelectual con que frecuentemente asociamos las obras de San Agustín a lo popular, sencillo y asequible. Es otro intento de devolver a San Agustín al pueblo a quien durante su tiempo de obispo en Hipona les dijo "No quiero salvarme sin vosotros" (*Serm. XVII, 2*).- P. CASIÑO.

COLOMBAS, G.M., *La tradición benedictina. Ensayo histórico. III: Los siglos VIII-XI* (=Espiritualidad monástica. Fuentes y estudios 26), Montecasino, Zamora 1991, 14 x 21, 604 p.

El gran conocedor del monacato antiguo nos ofrece ahora el tercer tomo de su gran obra *La tradición benedictina* (de los dos primeros ya nos ocupamos en esta misma revista [26 (1991), 554-55]). En su primer capítulo, el lector descubre la mínima presencia inicial de S. Benito, figura no excesivamente conocida, y la dificultad que encontró su Regla para difundirse en las diversas regiones, a pesar de los diversos concilios del s. VIII; en efecto, aunque adquirió un puesto principal, no fue único, al dominar la praxis de los abades de tomar lo que les parecía mejor del patrimonio común. En el segundo se sentirá sorprendido por la intensa labor misionera realizada por los monjes y las grandes figuras de misioneros, puesto que "si el monje no es misionero por vocación monástica, lo es por su vocación cristiana, anterior y absolutamente predominante en su vida" (p.48). Pero lo que ya no le sorprenderá, en el tercero, es la conjunción de figuras políticas (Carlomagno, "el abad de abades", que gobernaba igual sobre asuntos religiosos que sobre los civiles, y Ludovico Pío) y religiosas (S. Benito de Aniano, personaje discutido por los historiadores, "fundador" de los "benedictinos", y capaz de imponer la Regla de San Benito, pronto mitificada, en todos los monasterios del imperio) en el llevar adelante la reforma monástica denominada justamente carolingia, que no salió ni de los monjes, ni de la Iglesia, sino del poder civil. Nadie ignora el célebre principio benedictino del *ora et labora*. Por ello, en el cuarto capítulo el lector se extrañará al encontrar a los monjes carolingios orando mucho, pero trabajando poco o nada. Frente a los guerreros y trabajadores, ellos eran los rezadores, "profesionales de la intercesión y de la liturgia", más aún, "intercesores a sueldo". Los monasterios, en efecto, eran instituciones no sólo religiosas, sino también políticas, ligadas al poder imperial, lo que procuró a los monjes una

notable promoción primero social, y luego clerical. Tampoco ignora nadie el importante papel que jugaron los monjes de la Edad Media en la transmisión de la cultura antigua. Por lo que las relaciones entre los monjes y la cultura no podían ser omitidas y, de hecho, son el tema del capítulo quinto. El autor muestra que si la aportación de los monjes al renacimiento carolingio puede calificarse de esencial, mayor fue aún la repercusión que tuvo el renacimiento (un renacimiento de gramáticos) en los monasterios. Las escuelas monásticas nunca habían llegado a adquirir tanta celebridad como en esa época. Los monjes lograron así su tercera promoción, la intelectual, que significó descubrir los valores del humanismo, por la mediación del latín nuevamente promocionado.

Cluny es uno de los grandes nombres de la historia del monacato. El capítulo sexto se ocupa de ese fenómeno monástico, no fácil de interpretar, con sus grandiosas creaciones litúrgicas y artísticas, gracias a su inmensa y hasta escandalosa riqueza. El oficio divino deja de ser la principal ocupación del monje, para ser prácticamente la única, destruyendo el equilibrio entre liturgia, *lectio divina* y trabajo propio de la Regla de S. Benito. Los monjes se convierten en los grandes especialistas de la oración. Reforma centralizadora, con Cluny apareció, por primera vez una Orden particular en el interior del único y complejo *ordo monasticus*, que luego lograría la exención "una verdadera revolución del derecho monástico". Pero al lado de Cluny, el lector obtendrá, en el capítulo séptimo, información sobre otras reformas paralelas, como la de Brogne, la de Fleury, la observancia de Gozne, la *Regularis concordia*, la reforma anglonormanda, etc. O, en el octavo, sobre lo que G. Colombás designa como "Monacato contestatario" que vincula a S. Romualdo con su fundación de Camaldoli. El capítulo noveno lo dedica a la cultura y espiritualidad en los siglos X y XI, y el décimo y último el lector se sorprenderá positivamente ante la figura humana y cercana de S. Anselmo de Canterbury, si es que, por conocerle como Santo patrono de los científicos, se había hecho de él una imagen fría y distante.

G. Colombás rehúye las generalizaciones y los tópicos; rehúye asimismo los mitos creados generalmente por los biógrafos, casi siempre hagiógrafos; la suya no es tampoco labor de hagiógrafo ni de apologista, sino de historiador bien documentado. Reconoce méritos, pero también sabe ejercer la crítica sobre las costumbres y, si es preciso, fustigarlas con el comentario punzante. Obra escrita con estilo ágil, se lee con gusto. A ello contribuye también el que a lo largo de sus páginas el lector va encontrando el origen de costumbres que han perdurado o perduran hasta el presente. Sólo lamentamos que la obra carezca de índices.— P. de LUIS.

JUAN DE LA CRUZ, S., *Obras completas* (=El rostro de los santos 9), a cargo de Maximiliano Herráiz, Sígueme, Salamanca 1991, 14 x 22, 1160 p.

Quizá una de las mejores cosas de los centenarios son las reediciones de las obras más decisivas de los autores que se celebran. Así podemos ponernos directamente en contacto con la vida y el alma de aquellos que se nos han convertido en clásicos porque tienen aún hoy mucho que decirnos y enseñarnos a nosotros. Esta edición de las obras completas de san Juan de la Cruz puede considerarse, sin duda, la gran edición del centenario del santo poeta y místico que acabamos de celebrar pero que siempre seguiremos celebrando cuando sintamos su vida presente entre nosotros por medio de sus obras. El editor es un especialista importante en san Juan de la Cruz y ha bebido en su alma profundamente. Por eso ha sabido ofrecernos las mejores observaciones, las ediciones más escogidas y las profundidades más definitivas del santo. Sin duda que nuestro mundo, que sobre todo está a falta de alma, puede mirar con muchas garantías hacia Juan de la Cruz porque él se acercó con anhelo infinito a las fuentes decisivas del amor y de la vida y al Dios de la vida y del amor. La editorial Sígueme ha puesto un elemento decisivo en la celebración del centenario de san Juan

de la Cruz con esta edición espléndida, y la Orden Carmelitana, en sus diversas ramas, ha cumplido con un deber feliz al ofrecernos estas obras completas que todos necesitamos, especialmente en nuestro mundo tan falto de poetas y de místicos.– D. NATAL.

JAVIERRE, J. M., *Juan de la Cruz, un caso límite* (=El rostro de los santos 14), Sígueme, Salamanca 1991², 14 x 21,5, 1.127 p.

Es, como se ve, un libro denso en páginas. Lo que puede causar extrañeza y, sobre todo, desaliento a la hora de emprender su lectura. Si ello acontece, ruego se despeje semejante situación. Y lo hago por las características literarias de la obra. Es ésta una obra hecha con un estilo ágil. Periodístico, como se suele decir hoy. Su autor es maestro consumado en esta clase de estilo. Presenta una imagen de Juan de la Cruz muy distinta a la que ordinariamente se suele tener del santo. Juan de la Cruz no es un misántropo, un tipo que pasó por la vida privándose de todo, como podrían insinuar sus famosas *nadas*, para conseguir la plenitud del amor de Dios. Juan de la Cruz, humano y divino al mismo tiempo, es, ante todo y sobre todo, un maestro de las cosas del espíritu y sabe como nadie mostrar los caminos de Dios. Es casi imposible la lectura de sus obras y una marginación de Dios. La lectura de sus obras termina normalmente con el enamoramiento de Dios. Quien lea este libro, grande y ameno, llegará a la plena certeza de que lo que estoy diciendo no es una fantasía. Contactará no sólo con un gran hombre de Dios, sino también con una gran, altísimo poeta.– B. DOMINGUEZ.

FROSSARD, A., *Preguntas sobre Dios* (=Vértice), Rialp, Madrid 1991, 13,5 x 20, 195 p.

Si alguna vez pensáramos en ello, probablemente llegaríamos a la conclusión de que si san Pablo hubiera tenido las facilidades editoriales de nuestro siglo, hubiera publicado varios libros, intentando también llegar a donde Cristo no haya sido nombrado (cfr. Rom 15,20). Con André Frossard sucede algo similar. Su conversión no sólo es sorprendente por lo súbita, sino también –otra semejanza con san Pablo– porque es de quien menos podría esperarse.

Alumnos y alumnas del último curso de bachillerato formularán por escrito al autor más de dos mil preguntas. Todas las respuestas comienzan con una exposición entre comillas, concisa pero fiel, de las objeciones que se desprenden de la pregunta planteada. A renglón seguido se introduce un “sin embargo”, generalmente basado en la Escritura, que, a su vez, parece salir al paso de la objeción. La contestación propiamente dicha se da en último lugar. Las tres cartas de cada breve capítulo aparecen separadas con claridad para que no haya confusión. Y casi todas las preguntas han sido tratadas de la misma manera por el deseo del autor de mantenerse lo más “abierto” posible. Se advertirá, por otro lado, que éste utiliza muchas veces la palabra caridad; no es que la prefiera al amor, sino que, en su opinión, aquélla de forma más expresiva el amor desinteresado, primordial y creador que es causa y fin de todas las cosas. Finalmente, quizá alguien se extrañe de que estos estudiantes que ya están a las puertas de la Universidad hablen tan poco de política. También le ha sorprendido al autor.– CL. BOMBIN GRANADO.

RUBIO MORAN, L., *La formación de los sacerdotes en la situación actual. Sínodo 90* (=Lux Mundi 69), Sígueme, Salamanca 1991, 14 x 19, 399 p.

Un denso volumen sobre una temática apasionante. Su contenido: materiales, textos y documentos de la VIII Asamblea General del Sínodo de los Obispos, celebrado en Roma del 30 de septiembre al 28 de octubre de 1990 y que ha tenido como objeto de estudio la formulación de los sacerdotes en el momento actual. Preocupa a las altas esferas de la Iglesia católica el tema de la formación sacerdotal y preocupa por diversas razones. Entre ellas es preciso recordar estas dos: una, el abandono de muchos sacerdotes de su vocación y misión; otra, los retos que la vida moderna alzan a una formación a todas luces insuficiente o desorientada. Frente a estos hechos no queda otra alternativa que tomar las cosas en serio y adoptar medidas convenientes. Ésta ha sido la tarea del Sínodo de los Obispos de 1990. Aquí, en este libro, se halla lo que se dijo en dicha magna Asamblea. Queda ahora esperar el documento papal que, como acontece en estos casos, aparece tras el Sínodo. El presente libro es una mina, para quien quiera conocer lo que se dijo y se discutió en el Sínodo de los Obispos de 1990. El libro termina con unas impresiones de un observador, hechas por quien se responsabiliza de la edición. Ayudan mucho a poder valorar con objetividad el contenido del libro.- B. DOMINGUEZ.

Psicología-Pedagogía

DOMINGUEZ MORANO, C., *El psicoanálisis freudiano de la religión. Análisis textual y comentario crítico* (=Biblioteca de Teología 6), Paulinas, Madrid 1991, 13,5 x 21, 517 p.

Se ha dicho que el estudio que aquí hace Carlos Domínguez es el más extenso y profundo de cuantos se han realizado acerca de las ideas de Freud sobre el tema de la religión. El autor parte de un acercamiento al texto freudiano, lo cual proporciona a toda su obra un carácter marcadamente exegético. La primera intención ha sido comprobar que una correcta valoración del análisis freudiano del hecho religioso depende del estudio de textos clínicos y metapsicológicos, además de los textos dedicados temáticamente por Freud a la interpretación de lo religioso. En la primera parte del libro se presenta, cronológicamente, el hilo evolutivo del pensamiento freudiano. Se adopta aquí un método histórico-crítico. Cumplido el primer propósito de presentar la globalidad de los textos freudianos de la religión, con una particular insistencia en orden clínico, la segunda parte elabora una síntesis sistemática, aplicando ahora un método analítico-sintético. Además de ofrecer dicha síntesis, esta segunda parte trata de verificar también la hipótesis de que es posible detectar un elemento común subyacente a los temas de la culpa y de la ilusión protectora. Dicho elemento común vendría a encontrarse en los sentimientos infantiles de omnipotencia. La tercera parte es crítica y reflexiva a la vez. En ella se revisan, críticamente, tanto las bases antropológicas y bíblico-exegéticas como los elementos auxiliares más importantes utilizados por Freud en sus análisis de la religión. En definitiva, no es el juicio que Freud tuviera de la religión lo que más interesa, sino los fundamentos y la valoración de ese juicio. La investigación concluye con una revisión de las diversas posturas cristianas frente a la crítica freudiana al pensamiento teológico que desee acercarse a la crítica freudiana.

Cabe destacar el rigor de los análisis y la actitud valiente del autor para rebasar las posiciones defensivas que muchas veces han obstaculizado la elaboración de una teología auténticamente postfreudiana.- M. MATEOS.

KOHNSTAMM, R., *Psicología práctica del niño. I: Los siete primeros años. II: Edad escolar*, Herder, Barcelona 1991, 17 x 24, tomo I, 330 p., tomo II, 302 p.

Las maneras de ver a los niños y de relacionarse con ellos son muy variadas, como lo son también las descripciones psicológicas del desarrollo infantil. El estudio

que Rita Kohnstamm hace del niño se fundamenta, por un lado, en su propia intuición de madre; por otro, en sus conocimientos profesionales. Su acierto ha sido constatado por la favorable acogida de la primera edición. En esta nueve edición se ha actualizado el contenido, incorporando en ella los conocimientos más recientes alcanzados por la psicología del desarrollo.

Uno de los rasgos sobresalientes de esta obra es la sensibilidad humana con que se tratan los demás. Además de ser una investigación al día, está escrita con sencillez. Es una introducción científica y a la vez elemental. Incluso las cuestiones difíciles resultan comprensibles para el lector no especialista.

La obra comienza con una introducción que expone los grandes problemas de la psicología del desarrollo. El tomo I se centra en los siguientes temas: desarrollo de los órganos de los sentidos, desarrollo del dominio del cuerpo; ¿cómo aprenden los niños?; de la dependencia a la independencia a través del apego; elementos de la personalidad; conciencia de sí mismo y conocimiento de sí mismo; el puesto en la serie de hermanos; las angustias de los niños; la formación de la conciencia; la agresión; el desarrollo sexual; la fantasía; el desarrollo del juego; el desarrollo social.

El tomo II desarrolla estos temas: aprender a leer; libros para niños; aprender a escribir; el pensamiento lógico y el cálculo; los niños y los ordenadores; el mundo de la televisión; los compañeros de clase; hacerse independiente; normas y valores; preocupaciones de los niños; la vida familiar.

Esta obra será de una gran utilidad para padres y educadores. Además de la competencia profesional, la autora muestra aquí un marcado interés por el niño y por sus educadores, lo cual permitiría a los lectores experimentar un gran provecho a la vez que un profundo gozo.— M. MATEOS.

LUTTE, G., *Liberar la adolescencia. La psicología de los jóvenes de hoy* (=Biblioteca de Psicología 168), Herder, Barcelona 1991, 14,1 x 21,6, 404 p:

Este libro es en cierto modo la profundización y la síntesis de unos treinta años que su autor ha dedicado al estudio empírico y teórico de la adolescencia. Además de ofrecer una síntesis de las teorías e investigaciones más importantes sobre el tema, el autor intenta una interpretación de las mismas, desde la perspectiva histórica y cultural.

Gérard Lutte propone aquí una introducción crítica a la psicología de los adolescentes y de los jóvenes. Piensa en primer lugar en los jóvenes, pero también en los padres y educadores, en los animadores de movimientos juveniles, los responsables políticos y religiosos, los jueces de jóvenes, etc.

El autor no se limita a los tópicos que suelen repetirse en los libros sobre la juventud, sino que “pone el dedo en la llaga psicológica y sociológica” abierta en los jóvenes por problemas tan candentes como lo son hoy para él la contracultura, las sectas, el consumo, las toxicomanías, la contracepción, el aborto, el paro y otros.

Además de la finalidad práctica de estimular a la acción encaminada a solucionar los problemas de los jóvenes, este libro pretende ser un instrumento de trabajo para profundizar en el conocimiento mismo de los adolescentes, como un punto de partida para una auténtica liberación de la adolescencia y juventud. Gérard Lutte es experto en movimientos internacionales de juventud y se dedica desde hace más de tres décadas al estudio teórico de la adolescencia, además de estar comprometido en actividades prácticas con los jóvenes, habiendo publicado numerosos libros y artículos traducidos a diversos idiomas.— M. MATEOS.

GARCIA HOZ, V. (ed.), *Tratado de educación Personalizada. 4: Personalización educativa. Génesis y estado actual*, Rialp, Madrid 1991, 14 x 21, 366 p.

Los estudios que se contienen en este libro ayudan a superar los reduccionismos que impiden una concepción clara de la educación personalizada, tanto en la teoría como en la práctica. En el orden de las ideas, frecuentemente la educación personalizada se entiende como una derivación pedagógica del personalismo filosófico. En el orden de la práctica, se confunde a veces la enseñanza individualizada con la educación personalizada. Tanto el personalismo como la enseñanza individualizada son aportaciones de suyo parciales, aunque sean elementos imprescindibles para entender la personalización educativa. La educación personalizada se entiende aquí como un proceso convergente de caminos que se orientan siempre al objetivo de hacer eficaces la conciencia y la libertad de cada individuo.

Tras una primera sección dedicada a la génesis de la idea y la práctica de la personalización educativa, en otras cuatro secciones se estudia la situación actual en las distintas culturas occidentales, reflejando cada sección las aportaciones peculiares de los países en los cuales la personalización educativa ha tenido mayor arraigo. Se constata que, mientras en Estados Unidos la aportación mayor se centra en los aspectos prácticos, en Italia la preocupación mayor parece ser la fundamentación filosófica. En Francia y España se ha elaborado preferentemente una concepción comprensiva de la síntesis de ambas.— M. MATEOS.

GARCIA HOZ, V. (ed.), *Tratado de educación Personalizada. 8: Ambiente, organización y diseño educativo*, Rialp, Madrid 1991, 14 x 21, 288 p.

El intento de este libro es destacar las condiciones y factores que promueven y refuerzan la formación personal de estudiantes y también de profesores en la organización de un centro docente. Se asume que el ambiente del Centro debe ser el primer campo de atención de directivos y profesores, a fin de lograr el objetivo de la convivencia ideal que facilite un sano desarrollo personal y un buen aprendizaje.

Debido a que el centro educativo no es un ente aislado, sino una comunidad insertada en otra más amplia que la rodea y la influye, es necesario fijar la atención más allá del recinto escolar y considerar las otras entidades que afectan a la persona. Entre esas entidades destaca la familia y también el mismo sistema escolar en sentido amplio.

Cuál es el ambiente más adecuado a los fines que se persiguen, cómo se crea dicho ambiente, cuáles son las características de un verdadero ambiente escolar personalizado, cómo puede ser utilizado para lograr el máximo provecho..., son cuestiones que el libro trata de responder desde una organización que regule adecuadamente la actuación e interrelación de alumnos y profesores como agentes principales del proceso educativo.

Como síntesis y punto de vista más práctico, se incluye un diseño educativo para la educación personalizada que puede servir para la formulación de proyectos diferentes, acomodados a las circunstancias particulares de los distintos centros docentes.— M. MATEOS.

GARCIA HOZ, V. (ed.), *Tratado de educación Personalizada. 26: Enseñanza de la Filosofía en la educación secundaria*, Rialp, Madrid 1991, 14 x 21, 426 p.

Si por un lado parece cierto que los espectaculares avances de la ciencia y de la técnica contribuyen a un bienestar humano en múltiples aspectos, se observa también que “el mito de la ciencia positivista” no da respuesta a los grandes interrogantes de las personas. Esto plantea la necesidad urgente de que la educación tome en serio el

problema y trate de capacitar a los individuos para que por sí mismos puedan hallar respuesta a dichos interrogantes.

La enseñanza de la filosofía en la educación secundaria se presenta aquí como centro y fundamento para esa formación humana necesaria. El libro comienza respondiendo a la pregunta ¿por qué enseñar filosofía en la fase de educación secundaria? Seguidamente se desarrollan los siguientes temas: enseñanza filosófica y experiencia creadora; verdad, ignorancia, falsedad, error; el sentido crítico y la formación de la persona; el tema de Dios en la enseñanza de la filosofía; consideraciones ontológica y ética del bien humano; aproximaciones filosóficas a los conceptos de persona, amor, libertad; la enseñanza de la historia de la filosofía en la educación secundaria; el comentario de textos filosóficos: criterios para su elección y orientaciones para su realización.

El libro puede interesar particularmente a los profesores de filosofía, así como a los alumnos de las Facultades de Filosofía que se preparan para la enseñanza de esta materia.- M. MATEOS.

NEWMAN, D. - GRIFFIN, P. - COLE, M., *La zona de construcción del conocimiento: trabajando por un cambio cognitivo en educación* (=Pedagogía. Educación infantil y primaria), Ministerio de Educación y Ciencia - Ediciones Morata, Madrid 1991, 17 x 24, 175 p.

Este libro presenta puntos de vista interesantes sobre lo que ocurre cuando los profesores enseñan y los alumnos aprenden.

Los adultos plantean un desafío a la visión tradicional del aprendizaje. Newman, Griffin y Cole llaman "falsa dicotomía" el considerar que el individuo está por un lado, y las fuerzas del grupo por otro. Defienden la idea de una "zona de desarrollo próximo" que ellos definen como "el espacio de las relaciones sociales sobre los significados" lo cual permite, en el contexto de las escuelas, que profesores y alumnos no necesiten comprenderse mutuamente mucho más de lo que suele ser normal ni alcanzar una extraordinaria precisión en la comunicación para que se mantenga el proceso educativo adecuado.

Sheldon H. White considera fascinante el alcance del libro: por un lado, contribuye sólidamente a resolver el problema clásico de cómo estudiar la mente de la sociedad; por otro, explora una nueva línea de pensamiento sobre el posible influjo que pueden desempeñar los ordenadores en la educación.

El núcleo central del libro lo forman un conjunto de análisis de niñas y niños durante las clases y en sesiones de tutoría diseñados para la enseñanza de conceptos básicos en diversas áreas de aprendizaje.

Mediante el uso combinado de técnicas utilizadas en microsociología, psicología experimental, pedagogía y en estudios etnográficos de las aulas, los autores ofrecen una visión del desarrollo intelectual como proceso de interacción constructiva mediada por artificios culturales.- M. MATEOS.

BAZALGETTE, C., *Los medios audiovisuales en la educación primaria* (=Pedagogía. Educación infantil y primaria), Ministerio de Educación y Ciencia - Ediciones Morata, Madrid 1991, 17 x 214, 150 p.

La educación primaria sobre los medios de comunicación es un área relativamente nueva. El enorme relieve que en la actualidad posee la cultura audiovisual obliga, se puede decir, a que en todos los proyectos curriculares haya que tener en cuenta las posibilidades educativas de estos nuevos recursos didácticos: cine, video, fotografía, materiales impresos, programas de ordenador, etc. La propuesta curricu-

lar que presenta en este libro Cary Bazalgette es el resultado de tres años de trabajo realizado por el *British Film Institute* y el *Department of Education and Science* de Inglaterra. La propuesta es considerada más como documento de trabajo que como informe definitivo de la educación sobre medios de comunicación en la escuela primaria. Para un diseño definitivo se necesitan aún muchas investigaciones, dice Bazalgette.

Resumidamente, la obra se centra en los temas siguientes: La educación sobre medios de comunicación; áreas clave para el conocimiento y la comprensión de la educación sobre medios de comunicación; objetivos para la educación sobre los medios de comunicación; perspectivas docentes; la educación sobre los medios de comunicación y el resto del *curriculum*; pedagogía; los objetivos de la educación audiovisual y la evaluación; recursos; consecuencias para la formación; consecuencias para la investigación; libros y materiales útiles.- M. MATEOS.

LANCASTER, J., *Las artes en la educación primaria* (=Pedagogía. Educación infantil y primaria), Ministerio de Educación y Ciencia - Ediciones Morata, Madrid 1991, 17 x 24, 150 p.

Convencido del importante papel de las artes en la educación primaria, John Lancaster pretende ayudar con este libro a los estudiantes que se preparan para ser profesores de primaria y también a los docentes en ejercicio que carecen de experiencia en este campo o no dominan la enseñanza artística. El contenido de temas es como sigue:

Filosofías y objetivos de la enseñanza artística; trabajo artístico y de diseño básico práctico bidimensional y tridimensional de interés para los niños de primaria; los tipos de materiales adecuados para dicho trabajo; el modo en que, a través de su exposición, puede presentarse el trabajo artístico; cómo valorar el arte; qué experiencias artísticas deben tener los niños antes de su escolarización secundaria; el papel del arte en el trabajo con diferentes material del *curriculum*; recursos extraescolares estudios históricos, culturales y artísticos.

Desde su experiencia como profesor y como artista, Lancaster sabe que "todo el campo del arte, del diseño y de la artesanía es como la mesa de un festín..." y lo que quiere es ayudar a los profesores para que sean capaces de proporcionar un rico festín estético en las aulas de los pequeños para que éstos puedan disfrutar durante su aprendizaje.- M. MATEOS.

Literatura-Varios

EURIPIDES, *Tragedias. I: Alceste - Andrómaca. Las Bacantes - Hécuba* (=Colección Hispánica de Autores Griegos y Latinos), texto revisado y traducido por Antonio Tovar, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1982, 15,7 x 21,7, XLV + 162, 166 p.

El tomo I va precedido de una introducción sobre la vida y obras de Eurípides, su visión del mundo, historia del texto, los manuscritos y sus dos ramas, los códices deteriorados, los manuscritos españoles, las ediciones, las traducciones al latín y a las lenguas modernas. Sigue una sucinta bibliografía y la tabla de códices y ediciones. A continuación la "generación y vida de Eurípides" y "fragmentos de la vida de Eurípides por Sátiro". A cada tragedia le precede una introducción con bibliografía e indicación de ediciones y traducciones. La edición es bilingüe. El texto va acompañado de notas de crítica textual y de notas eruditas, aclaratorias de temas y situaciones. La

traducción conserva el aliento poético. El nombre de Antonio Tovar, el lingüista inolvidable, es su garantía.– J. VEGA.

OVIDIO, *Obra amatoria I: Amores* (=Alma Mater. Colección de Autores Griegos y Latinos), texto latino por Antonio Ramírez de Verger, traducción de Francisco Socas, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1991, 15,3 x 21,5, CXXXIII + 153 p.

La introducción se la reparten ambos autores (a juzgar por las indicaciones que se hacen en la parte superior de sus páginas). Ramírez de Verger da un apunte biográfico de Ovidio; da la fecha de composición de *Amores*; describe las relaciones de Ovidio con Augusto; estudia algunas cuestiones literarias (modelos, *exempla* mitológicos, bellas artes, estructura, ¿sinceridad o parodia?), el léxico, el estilo, la métrica, el texto y su transmisión manuscrita, los manuscritos españoles, el *somnium*, la traducción griega, de nuevo los manuscritos (algo deshilvanado lo referente a los manuscritos), las ediciones. A continuación, Francisco Socas estudia la presencia de Ovidio en las literaturas europeas y los problemas que presenta la traducción e indica las traducciones con las que ha cotejado la suya. Sigue una documentada bibliografía de 38 páginas, un índice de ediciones y comentarios tenidos en cuenta en el aparato crítico y las siglas. La traducción es buena y habla español. Aclaran y enriquecen el texto numerosas notas. El código amatorio ovidiano y su léxico pervivieron, durante siglos, en la literatura latina y en las literaturas europeas, y no sólo en el amor profundo.– J. VEGA.

AGUILAR PIÑAL, F., *Impresos del XVI: Poesía (Adiciones)* (=Cuadernos Bibliográficos 12a), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1965, 16,7 x 24,5, 16 p.

En este breve volumen, Francisco Aguilar Piñal recoge 53 papeletas como adiciones a *Impresos del siglo XVI: Poesía* de José Simón Díaz, aparecido en *Cuadernos Bibliográficos 12*. Se trata de 53 impresos poéticos del siglo XVI, existentes en el British Museum, procedentes, en su mayoría, de las bibliotecas de Salvá y Heredia. Le precede un brevísimo prólogo de José Simón Díaz, que además añade en las fichas referencias de ejemplares existentes en otras bibliotecas. El Dr. Aguilar Piñal es un experto en estos trabajos. Algunos ya han sido reseñados en esta revista.– J. VEGA.

SIMON DIAZ, J., *Impresos del Siglo XVII. Bibliografía selectiva por materias de 3.500 ediciones príncipes en lengua castellana*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto de Miguel de Cervantes, Madrid 1972, 18 x 25, XVI + 926 p.

“En el presente volumen se describen las ediciones príncipes, o primeras conservadas, de tres mil quinientos libros, folletos u hojas sueltas en lengua castellana, salidas de prensas europeas a lo largo del siglo XVII..., después de haber localizado cuando menos un ejemplar de cada una de ellas” (p. XI). Sigue la Clasificación Decimal Universal, interpretada con criterio flexible. Ha dado preferencia a las materias menos atendidas. Obras Generales, Filosofía, Religión, Ciencias Sociales, Filología, Ciencias Puras, Ciencias Aplicadas, Bellas Artes, Literatura, Geografía e Historia son las secciones en que se divide el libro.

La religión mandaba en aquella sociedad. El hecho queda bien reflejado. De un total de 799 páginas, ocupa de la p. 15 a la p. 387, papeletas 46-1370. Se recogen trata-

dos doctrinales de las diversas materias y su proyección popular. A través de las fichas, se puede seguir la devoción a la Inmaculada Concepción, la polémica sobre el patronato de Santiago y Santa Teresa, la frecuencia de la comunión, las fiestas religiosas, los Plomos del Sacro Monte, funerales, milagros, historia de las imágenes populares... No entiendo por qué se han desglosado en apartados distintos las Congregaciones religiosas, las Ordenes religiosas, los frailes y las monjas o el Estado sacerdotal y los sacerdotes ni por qué las reliquias figuran en dos lugares distintos.

Junto a obras famosas, otras hasta hoy nunca citadas. Todas se describen y localizan, lo que hace de este catálogo una auténtica joya. Terminan con un índice de autores y otro de materias, redactados como los de los tomos IV y siguientes de la *Bibliografía de la Literatura Hispánica*, ninguna de cuyas papeletas se repite aquí; por lo que las dos obras se complementan. Hasta hay rectificaciones y fe de erratas. Una excelente ayuda para los interesados en este tema.

Sobre los agustinos hay varias papeletas (482-491), así como sobre varios agustinos: Fr. Luis de León, de quien se hace mención y elogio en "La restauración de España" de Cristóbal de Mesa (1607), fr. Basilio Ponce de León, P. Cristóbal de Fonseca, P. Tomás de Herrera, Hernando de Camargo, Pedro de Valderrama, Agustín Antolínez (papeleta 1362, que no figura en el índice), sor Valentina Pinelo... Un libro para ser frecuentado por los estudiosos.- J. VEGA.

ANGLES, H. (ed.), *La Música en la Corte de los Reyes Católicos. I: Polifonía Religiosa* (=Monumentos de la Música Española 1), Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Español de Musicología, Barcelona 1960² 23,2 x 31,5, 154 + 182 p.

El presente volumen es el primero de una colección destinada a divulgar las obras maestras de la música española, tras los pasos de Eslava, Barbieri y Pedrell, como parte integrante y fundamental de la cultura, al lado de las otras artes. Sin tradición no es posible crear; pero la tradición exige investigación, publicación de las obras maestras, estudio responsable, posesión consciente de sus contenidos.

Este I volumen está dedicado a la polifonía religiosa del reinado de los Reyes Católicos; en concreto, a la misa. En la introducción, se dan noticias biográficas de Juan de Anchieta, Francisco de Peñalosa, Alonso de Alba y Pedro Escobar, que son los compositores incluidos. Sigue un estudio en cuanto capítulos, donde se da noticia de todo lo que el más exigente pudiera desear sobre la música de aquella época: precedentes musicales, la música en la corte de los Reyes Católicos, la música conservada, crítica de la edición. Estudio completo, lleno de noticias, al que será necesario volver siempre que de estos temas se trate o se quiera conocer la vida y cultura de aquel momento de la historia de España. Un índice exhaustivo de nombres y materias cierra esta primera parte. La segunda está dedicada a la transcripción musical de seis misas: dos de Juan de Anchieta (el Sanctus y el Agnus de la segunda de Escobar), dos de Francisco de Peñalosa, una de Pedro de Escobar y una de Alonso de Alba. Un auténtico monumento de la música española.- J. VEGA.

QUEROL GAVALDA, M. (ed.), *I: Madrigales españoles inéditos del siglo XVI. II: Cancionero de la Casanatense* (=Monumentos de la Música Española XL), Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Español de Musicología, Barcelona 1981, 24 x 32,2, 25 + 128 p.

El madrigal fue la más alta forma de la música del siglo XVI. Su cantidad en España es más bien modesta; pero muchos villancicos por la forma eran también auténticos madrigales. En el prólogo, Querol hace el inventario de las obras impresas y de los

manuscritos, de los que el más importante es el de la casa de Medinaceli, publicado por él mismo hace unos años. Los madrigales que aquí publica son de J. Navarro, P.A. Vila, A. Mudarra, Cárceres, Andrés López, G. Wert y otros de autores anónimos. En segundo lugar, publica el *Cancionero de la Casanatense* (Roma), todo él de música profana de la segunda mitad del siglo XVI y primera del XVII, estudiado antes por Ch. V. Aubrun. Juan Pujol, Juan Arias, Machado, Ignacio Mar, Mateo Romero (Capitán) son los compositores de sus piezas, editadas ahora por primera vez. Da en primer lugar el texto poético de los madrigales, veinte en total; entre ellos, los doce primeros versos de las famosas *Coplas* de Jorge Manrique en cuatro versiones diferentes. En dos de ellos aparece el tema del "pastorcillo", tan difundido en el siglo XVI, con su cumbre en san Juan de la Cruz. Sigue el texto poético del *Cancionero de la Casanatense*, veinte composiciones también en total. El texto presenta notables diferencias respecto al publicado por Ch. V. Aubrun. Aparecen en él temas tan frecuentes en el siglo XVI y XVII como los de Hero y Leandro, Píramo y Tisbe, Angélica y Medoro... Cierra el volumen la transcripción musical de todas estas composiciones, tan limpia y cuidada como de Querol.- J. VEGA.

QUEROL GAVALDA, M. (ed.), *Cancionero Musical de Lope de Vega. III: Poetas cantadas en las comedias* (=Cancioneros Musicales de Poetas del Siglo de Oro 4), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona 1991, 24 x 32, 26 p. de texto + 166 de música.

De los volúmenes I y II de esta obra quedó hecha recensión en *Estudio Agustiniiano* 24 (1989) 294-295 y *Estudio agustiniano* 25 (1990) 193 respectivamente.

El presente volumen se refiere a las poesías que Lope hace cantar en sus comedias (algunas de otros autores como *Las coplas* de Jorge Manrique) y cuya música ha llegado hasta nosotros. Sus fuentes musicales son triples: 1) Melodías tradicionales populares; 2) piezas polifónicas; 3) canciones con acompañamiento de vihuela y laúd. Al *prólogo* le siguen unos *textos y comentarios*, en que se da cumplida información de todas las composiciones recogidas (50 en total). Algunas son tan conocidas como las siguientes: "al pasar del arroyo / del alamillo"; "al villano se lo dan / la cebolla con el pan"; "¡cómo retumban los remos, / madre, en el agua!"; "salen de Valencia, / noche de san Juan"; "deja las avellanas, moro, / que yo me las varearé"; "madre, la mi madre, / guardas me ponéis"; "yo me iba, mi madre, / a Ciudad Reale"... El volumen se cierra con la transcripción musical de todas las piezas, tan cuidada y bella como de Querol.

Hay otros muchos aspectos musicales en la obra de Lope de Vega: danzas, bailes, instrumentos... Los estudios de Querol se limitan al repertorio contemporáneo del dramaturgo. Fuera queda todo lo referente al teatro musical de Lope en el siglo XVIII y a las poesías en música en los siglos XIX y XX. El autor invita "a las jóvenes generaciones de musicólogos la continuación de este *Cancionero musical de Lope de Vega*". ¡Ojalá alguien le escuche!.- J. VEGA.

QUEROL GAVALDA, M. (ed.), *Cancionero Musical de Góngora*, Consejo de Investigaciones Científicas - Instituto Español de Musicología, Barcelona 1975, 20,3 x 27,8, 102 p. + 149 p.

Miguel Querol Gavalda es el el gran especialista en temas literario-musicales. En la obra que ahora presentamos recoge cuarenta poemas de Góngora, a los que pusieron música distintos autores. Identificar a los autores de las letras en el anonimato de los cancioneros y colecciones musicales del siglo XVII, dispersos por toda Europa, y ejecutar la transcripción musical, de modo que pueda ser interpretada en nuestros días, es obra de mucha paciencia, laboriosidad y saber hacer. Con este volumen, inaugura la serie de Cancioneros Musicales de Poetas Españoles del Siglo de Oro.

El *Cancionero musical de Góngora* es un hito en los estudios sobre el poeta. Sus conocimientos musicales, nada comunes, quedan fuera de duda tras el estudio que hace Miguel Querol. Sabemos que algunos de sus villancicos y romances se cantaron en los Oficios Litúrgicos, siguiendo la costumbre de sustituir los responsos de Maitines por romances y villancicos en lengua vernácula. Los nombres de los instrumentos musicales, bailes y danzas que salen en sus obras quedan registrados con las oportunas aclaraciones. Se nos da una breve biografía de los compositores conocidos que pusieron música a sus poemas (otros muchos siguen en el anonimato): Juan Arañés, Juan Blas de Castro, Mateo Romero (llamado Capitán), Tomás Cirera, Fray Manuel Correa, Gabriel Díaz, Diego Gómez, Francisco Guerau, Francisco Gutiérrez, Juan Hidalgo. Sigue la lista de las fuentes músico-literarias que han servido para elaborar el cancionero y la lista de los romances y letrillas que lo componen (fecha, voces, compositor, fuente musical, referencia a la edición literaria). Se dan los textos de Góngora tal como están en los manuscritos musicales, con sus principales variantes, interesantísimas, respecto a la edición clásica de J. Millé y Giménez. Se aumenta el caudal gongorino con dos nuevas composiciones, aunque el autor se limita a atribuírselas a Góngora. Cree con razón que hay más poesías del cordobés por los cancioneros de la época. Expone las normas que ha seguido en la edición y termina con la parte musical, hecha con la pulcritud y esmero con que trabaja Querol. Una obra hermosa e imprescindible en los estudios de Góngora.— J. VEGA.

QUEROL GAVALDA, M. (ed.), *Música Barroca Española. V: Cantatas y canciones para voz solista e instrumentos* (=Monumentos de la Música Española XXXV), Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Español de Musicología, Barcelona 1973, 24 x 32, 18 + 144 p.

Se trata de un repertorio musical inédito y desconocido. Gracias a él, la música barroca podrá estar más fácilmente presente en los conciertos. Las composiciones recogidas van de 1640 a 1760. Hay canciones profanas, piezas litúrgicas en latín y cantatas religiosas en español, todas ellas para voz solista e instrumentos. Hay un instrumento que acompaña y otros que “suenan con la voz, tocan en su estilo, dialogan con ella, la visten” (p. 7). Los compositores, desconocidos en su mayoría, son: José Martínez de Arce, Diego Durón, Sebastián Durón, Juan Francés de Iribarren, Joaquín García, Clemente Imaña, Juan de Navas, Francisco Javier Nebra y Blasco, José Ruiz (Samaniego), (José de) san Juan, (José de) Torres, Francisco Viñas. De cada uno de ellos se da una pequeña biografía. Siguen unas observaciones, en las que se deslinda lo que está en los manuscritos de lo que se debe al transcriptor. A continuación, el título completo de cada obra con la indicación del manuscrito del que se ha copiado. Se cierra con la parte musical. Hay que agradecer a Miguel Querol la obra extraordinaria que está llevando a cabo, por su novedad y solvencia. Hoy que no hay ni poesía ni música religiosa (las rarísimas excepciones confirman la regla), a no ser que llamemos así a los engendros que se rezan en la *Liturgia de las Horas* (salvemos, en general, las pocas poesías debidas a seglares) o se cantan en las iglesias, es grato saber que hubo en otros tiempos música religiosa en español, cantada en las iglesias, y que ahora las podemos gustar de nuevo.— J. VEGA.

ALDEA VAQUERO, Q., *España y Europa en el Siglo XVII. Correspondencia de Saavedra Fajardo. II: La tragedia del Imperio: Wallenstein 1634*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1991, 17 x 24, CXXVIII + 631 p.

Del tomo I de esta obra (*La campaña del Duque de Feria 1631-1633*) quedó hecha recensión en *Estudio Agustiniano* 24 (1989) 295. La correspondencia de este

segundo tomo son 148 cartas, que van desde el 1 de enero al 31 mayo de 1634. Entre esas dos fechas, hubo dos acontecimientos importantes: la muerte del Duque de Feria y la muerte de Wallenstein, atravesado por la partesana de un capitán irlandés. Su final trágico puso de manifiesto el gran problema del Imperio en aquel tiempo: su desintegración política por los particularismos de los príncipes, acelerada por los enemigos del exterior. Saavedra opina que fue un grave error el haber dado a Wallenstein el mando absoluto del ejército imperial. España, vinculada al Imperio de los Habsburgo, lo apoyó hasta el último momento. "No ha de probar el hombre la grandeza y gloria del mandar absolutamente", sentencia con sabiduría Saavedra, porque el poder corrompe y da al traste con los imperios y con los mismos que lo detentan. En ese marco político, se mueve la actividad diplomática de don Diego. Las cartas se complementan con una amplio bloque documental (otras cartas de Saavedra, consultas del Consejo de Estado, documentos referentes a Wallenstein desde el punto de vista español, el *Seyano Germánico* de Pellicer, documento importantísimo, que resultaba inasequible), que nos ayuda a comprender las circunstancias con las que tuvo que habérselas el ilustre diplomático. Su yo y su mundo quedan mutuamente iluminados. Todo ello va precedido de una extensa introducción, que nos acerca a los problemas y personajes del Imperio, así como a los de la Embajada española en Viena y a los de la Corte de Madrid. Todo nos hace esperar con interés el tomo III, que se anuncia de próxima aparición.— J. VEGA.

SANCHEZ VIDAL, A., *Miguel Hernández, desamordazado y regresado* (=Espejo de España 152), Planeta, Barcelona 1992, 15 x 23, 333 p.

Miguel Hernández es como el rayo que no cesa, siempre presente, siempre al acecho. El profesor Agustín Sánchez Vidal es, entre nosotros, también su buena sombra ineludible; lleva veinte años investigando y tratando la vida y la obra del poeta esencial y necesario. Por eso, este escrito es la mejor síntesis biográfica y crítica del gran poeta español. Le sigue las huellas de su vida año tras año, no deja oculta ninguna de sus caras ni ninguna de sus etapas poéticas y vitales. No ocurre aquí, como tantas veces en el estudio de los autores, que se nos habla de un aspecto del personaje y se le confunde con toda la obra del mismo. Además de su capacidad extraordinaria de lectura auténtica, el profesor Sánchez Vidal ha dedicado muchas horas a los archivos y al entorno familiar, poético y vital de Miguel Hernández. De este modo la obra publicada por Planeta es una verdadera fuente esencial de la vida y la obra de Miguel Hernández.— D. NATAL

PUBLICACIONES «DE ESTUDIO AGUSTINIANO»

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*, Valladolid 1978.
—*Los apócrifos del Sacromonte*, Valladolid 1979.
—*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.
- ALONSO, C.-GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Indices. I: Vol. I-XXVII (1914-1928)*, Valladolid 1988.
- ANDRÉS PUENTE, H., *La reforma tridentina en la Orden Agustiniiana*, Valladolid 1965.
—*Ejercicio de la autoridad en la vida religiosa*, Valladolid 1968.
- APARICIO LÓPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*, Valladolid 1975.
—*La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*, Valladolid 1977.
—*20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1979.
—*El «boom americano». Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1980.
—*Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*, Valladolid 1983.
—*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.
—*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.
- APARICIO LÓPEZ, T. (ed.), *Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*, Valladolid 1978.
—*Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*, Valladolid 1986.
—*Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada*, Valladolid 1987.
- BURÓN ÁLVAREZ, C., *Vida del Bto. Alonso de Orozco por un agustino anónimo del siglo XVII*, Valladolid 1987.
- 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.
—*Agustín de Tagaste. Un hombre en camino*, Valladolid 1990².
- CASADO PARAMIO, J.M., *China. Mitos, dioses y demonios. Exposición de pinturas chinas del Museo Oriental de Valladolid*, Valladolid-Zamora 1989.
- CASADO PARAMIO, J.M.-SIERRA DE LA CALLE, B., *Museo Oriental de Valladolid. Orígenes, presente y obras maestras*, Valladolid 1988.
- CILLERUELO, L., *El monacato de san Agustín*, Valladolid 1966².
—*Teología Espiritual. I. Ordo amoris*, Valladolid 1976.
—*El Caballero de la Estrella. (Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA. 1888-1979)*, Zamora 1981.
- CUENCA COLOMA, J.M., *El cristocentrismo de san Agustín*, Valladolid 1986.
- FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas con motivo del XVI Centenario de la conversión de san Agustín. Madrid 22-24 de abril de 1987*, Valladolid 1988.

- GONZÁLEZ 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.
- Trío familiar evangelizador en Filipinas*, Valladolid 1991.
- GONZÁLEZ, 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.
- HERRERO, Z., *La penitencia y sus formas. Examen de su evolución histórica*, Valladolid 1971-1973.
- La pastoral de la confesión en las Conciones de Sto. Tomás de Villanueva*, Valladolid 1976.
- El aborto. Los obispos se pronuncian*, Valladolid 1986.
- LUIS VIZCAÍNO, 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.
- MATEOS ÁLVAREZ, C., *Doctrina inmaculista de Tomás de Estrasburgo, OSA*, Valladolid 1975.
- Los relatos evangélicos de la pasión de Jesús. Orientación teológico-pastoral*, Valladolid 1975.
- MORÁN, J., *La teoría del conocimiento en san Agustín. Enchiridion sistemático de su doctrina*, Valladolid 1961.
- El hombre frente a Dios. El proceso humano de la ascensión a Dios según san Agustín*, Valladolid 1963.
- El equilibrio, ideal monástico de san Agustín*, Valladolid 1966.
- Sellados para la santidad. Comentario teológico-agustiniano al Decreto «Perfectae Charitatis» del C. V. II*, Valladolid 1967.
- NATAL, D., *La libertad en Paul Ricoeur*, Valladolid 1984.
- Ortega y la Religión. Nueva lectura. I-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.
- PINTA LLORENTE, M. de la, *Crítica y humanismo*, Madrid 1966.
- Humanismo. Inquisición. I*, Madrid-Valladolid 1979.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario. Alegría y esperanza. Biografía de una monja agustina del convento de Villadiego (Burgos)*, Valladolid 1980.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Provincia Agustiniana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. I-IV: Bibliografía. VII-XX: Monumenta*, Manila-Valladolid 1965-1988.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I.-ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, J., *Andrés Urdaneta, Agustino. En carreta sobre el Pacífico*, Valladolid 1992.
- Diccionario Biográfico Agustiniano. Provincia de Filipinas. I. (1565-1588)*, Valladolid 1992.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano*, Valladolid 1983.
- 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.
- VEGA, J., *La metáfora en «De los nombres de Cristo» de Fr. Luis de León*, Valladolid 1987.
- La vocación Agustiniana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Valladolid 1987.