

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381

Volumen XXXIV
Enero-Junio 2018
Número 65

SUMARIO

Ivan Macut

Martin Luthers Rolle zu Beginn der Reformation: Einladung zum Nachdenken über die Vergangenheit 1-14

Emiliano Javier Cuccia

Notas sobre la recepción de Aristóteles en el estudio de las virtudes morales de Juan Duns Escoto 15-28

Pedro García Casas

Crítica wojtyliana a la moral kantiana y propuesta de la norma personalista incondicionada. 29-48

Felipe Martín Huete

Religiones orientales y secularización. 49-66

María Amparo Mateo Donet

El cuidado de los cautivos en las primeras comunidades cristianas. 67-86

Pilar Sánchez Álvarez

Dios en el momento actual. Visión de la sociedad en Olegario González de Cardedal. 87-113

Gabriel Richi Alberti

La vida consagrada. Nota bibliográfica 115-136

NOTAS Y COMENTARIOS

Juan Pablo Espinosa Arce

Unidad en la diferencia. Algunas claves para pensar el diálogo ecuménico hoy 137-146

Pedro Pérez Mulero

Fides y bautismo infantil en la romanidad paleocristiana 147-161

DOCUMENTA

Antonio Sánchez Román

Un silencio que se palpa. Entrevista a Hugo Mujica 163-178

José Antonio Molina Gómez

La Pasión brasileña de Asli Erdogan en La Ciudad de la pelerina roja 179-183

BIBLIOGRAFÍA 185-224

LIBROS RECIBIDOS 225

CARTHAGINENSIA

**Revista semestral de Estudios e
Investigación publicada por el
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN 0213-4381**

**Volumen XXXIV
Enero-Junio 2018
Número 65
<http://www.itmfranciscano.org/>
revistacarthaginensia
E-mail:
carthaginensia@itmfranciscano.org**

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

Director / Editor

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Consejo Editorial / Editorial Board

Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Jorke Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España) Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dormunt, Deutschland), Rafael Sanz Valdivieso (Instituto Teológico de Murcia, España).

Comité Científico / Scientific Committee

J. Andonegui (Facultad de Filosofía. Universidad del País Vasco. Bilbao. España), M. Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile), S. R. da Costa (Instituto Teológico Franciscano. Petrópolis. Brasil), H. J. Klauck (Facultad de Teología. Universidad de Chicago. USA), M. Lázaro Pulido (Facultad de Teología. Universidad Católica de Portugal. Lisboa. Portugal), F. López Bermúdez (Universidad de Murcia. Murcia. España), F. Manns (Facultad de Sagrada Escritura. Pontificia Universidad Antonianum. Jerusalén. Israel), L. C. Mantilla (Facultad de Teología. Universidad de San Buenaventura. Bogotá. Colombia), B. Monroy (Instituto Teológico Franciscano. Monterrey. México), M. P. Moore (Universidad del Salvador. Área San Miguel. Buenos Aires. Argentina), D. Sanchez Meca (Facultad de Filosofía. Universidad Nacional a Distancia (UNED). Madrid. España).

Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción para 2018 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Single or back issues: 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

D.L.: MU-17/1986

Impreso en Selegráfica, S.A. Pol. Ind. Oeste. C/. Uruguay, parcela 23/2. SAN GINÉS (Murcia)

CARTHAGINENSIA

**Revista semestral de Estudios e Investigación
publicada por el Instituto Teológico de Murcia OFM**

**Biannual Review published by the Theological
Institute of Murcia OFM**



Volumen XXXIV - Enero-Junio - Número 65

INDEXACIONES DE CARTHAGINENSIA

Bases Bibliográficas

EBSCO

Enchiridium Biblicum (Pontificio Instituto Bíblico. Roma. Italia).

Elenchus Bibliographicus (ETL.Université Catholique de Louvain. Bélgica).

Journals Indexed (RLG. Review International Development. Options. Largo. USA).

Indexación de Carthaginiensia

ATLA American Theological Library Associations

CIRC Clasificación Integrada de Revistas Científicas

Dialnet

Dulcinea

ERIH PLUS European Referencen Index for the Humanities and Social Sciences

Latindex-Catálogo

MIAR

NTA New Testament Abstract, Boston College

OTA Old Testament Abstract, Catholic Biblical Association

SCOPUS

RESUMEN - SUMMARY

EMILIANO JAVIER CUCCIA

Notas sobre la recepción de Aristóteles en el estudio de las virtudes morales de Juan Duns Escoto

15-28

Como es sabido, la recepción de las obras de Aristóteles entre los maestros escolásticos no fue un proceso libre de conflictos. Más allá de los muchos reparos y objeciones que sus ideas generaron en algunos autores, también es posible verificar notables disparidades en las interpretaciones que hicieron aquellos otros autores que sí valoraron positivamente las obras del Estagirita. El objetivo del presente trabajo consiste en poner de manifiesto las particularidades que presenta la recepción e interpretación de algunos textos de Aristóteles por Juan Duns Escoto tal como se dejan ver en su comentario a la distinción 33 del Tercer Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo. Esta tarea mostrará de qué modo el Sutil realiza una interpretación peculiar y creativa de algunos puntos de la doctrina de Aristóteles con la intención de hacerla compatible con una de sus ideas más célebres en el campo de la ética: la postulación de la voluntad como sujeto de las virtudes morales.

Palabras clave: Juan Duns Escoto, Aristóteles, virtudes morales, voluntad, Pedro Lombardo .

Notes on John Duns Scotus' reception of Aristotle in the study of moral virtues

The reception of Aristotle's books among the scholastic Masters was not a process free of controversies. Besides the objections that his ideas generated in some authors, it is also possible to observe remarkable disputes between those authors who welcomed The main objective of this paper is to show the peculiarities that the reception of some Aristotle's texts presents in John Duns Scotus' *Ordinatio* III, 33. This task will reveal how the later develops a creative interpretation of some points of the former's doctrine with the intention of making it compatible with one of his most famous ideas in the field of ethics: the postulation of the will as subject of the moral virtues.

Keywords: John Duns Scotus, Aristotle, Moral Virtues, Will, Petrus Lombardus.

Recibido 30 de marzo de 2017 / Aceptado 5 de mayo de 2017

JUAN PABLO ESPINOSA ARCE

Unidad en la diferencia. Algunas claves para pensar el diálogo ecuménico hoy . . . 137-146

El presente artículo, y en el contexto de la conmemoración de los 500 años de la Reforma Protestante iniciada por Martín Lutero en 1517, pretende ofrecer al lector algunas claves para entender y practicar el diálogo ecuménico con las comunidades cristianas evangélicas. A partir de ello, sostenemos como premisa de trabajo, que el ecumenismo se entiende como unidad en la diferencia, y que dicha convivencia representa un don del Espíritu de Jesús. Acogiendo la mediación de las ciencias del

lenguaje, de la ecología y de la reflexión teológica reciente, ofrecemos tres claves como motor de un renovado ecumenismo, a saber, el diálogo y su relación con el silencio como *conditio sine qua non* de acogida del otro distinto. Luego, un acercamiento a lo que denominamos *ecología humana ecuménica*. Y en tercer lugar, una vuelta sobre el carácter martirial del cristianismo, en vistas al testimonio de la unidad en la diferencia. *Palabras clave*: Ecumenismo, ecología, testimonio, diálogo, silencio.

Unit in the Difference. Some keys to thinking for the Ecumenical Dialogue today

This article, and in the context of the commemoration of the 500th anniversary of the Protestant Reformation initiated by Martin Luther in 1517, aims to offer the reader some keys to understanding and practicing ecumenical dialogue with the evangelical Christian communities. From this, we maintain as a premise of work, that ecumenism is understood as unity in difference, and that this coexistence represents a gift of the Spirit of Jesus. Welcoming the mediation of the sciences of language, ecology and recent theological reflection, we offer three keys as the engine of a renewed ecumenism, namely, dialogue and its relation to silence as *conditio sine qua non* of welcoming the other. Then, an approach to what we call ecumenical human ecology. And third, a return on the martyrdom of Christianity, in view of the testimony of unity in difference.

Key words: Ecumenism, ecology, testimony, dialogue, silence.

Recibido 2 de junio de 2017 / Aceptado 20 de septiembre de 2017

PEDRO GARCÍA CASAS

Crítica wojtyliana a la moral kantiana y propuesta de la norma personalista incondicionada

29-48

El objetivo principal de esta investigación es hacer ver el alcance y la proyección que tiene la norma incondicionada en el pensamiento de Karol Wojtyła. Para ello, el método que seguimos es, principalmente, el estudio de *La fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant, donde este expone la teoría de los imperativos y de un modo especial hace ver, en contraposición al utilitarismo, cómo la persona nunca puede ser un mero medio sino un fin en sí mismo. Dicha concepción kantiana tuvo un gran impacto en Wojtyła, quien también criticó la ética utilitarista y vio gran luz en el planteamiento kantiano. Sin embargo, Wojtyła va más allá de la propuesta kantiana ya que, aunque coincidiendo en muchos puntos, le parece insuficiente al no abordar el tema de la experiencia, al tener una visión apriorística y, por tanto, insuficiente del ser personal. Wojtyła, desde su formación aristotélico-tomista y desde el descubrimiento de la fenomenología a partir de Max Scheler, vertebrará una doctrina que nos parece muy original tanto en su método como en su proyección.

Digamos que el objetivo principal de esta investigación no es otro sino el de dar a conocer la norma personalista wojtyliana y proponerla como base para todas las relaciones sociales.

Palabras clave: Amor práctico; Bien moral; Imperativo categórico; Norma incondicionada; Respeto.

Wojtylian critique of Kantian morality and proposal of The unconditional personalist norm

The main objective of this research is to show the scope and projection of the unconditioned norm in the thought of Karol Wojtyła. For this, the method we follow is mainly the study of Kant's *Grounds of the metaphysics of customs (Grundlegung der Metaphysik der Sitten)*, where he exposes the theory of imperatives and in a special way shows, as opposed to utilitarianism, how the person can never be a mere medium but an end in itself. This Kantian conception had a great impact on Wojtyła, who also criticized the utilitarian ethics and saw great light in the Kantian approach. However, Wojtyła goes beyond the Kantian proposal since, although they coincide in many points, it seems insufficient to him not to approach the subject of the experience, its aprioristic vision and, therefore, its insufficient vision of the personal being. Wojtyła, from his Aristotelian-Thomist formation and from the discovery of phenomenology from Max Scheler, will vertebrate a doctrine that seems to us very original both in its method and in its projection. Let us say that the main objective of this research is none other than to make known the Wojtylian personalist norm and propose it as the basis for all social relations.

Keywords: Practical love; Moral good; Categorical imperative; Unconditional rule; Respect.

Recibido 20 de febrero de 2017 / Aceptado 30 de julio de 2017

IVAN MACUT

Martin Luthers rolle zu beginn der Reformation: Einladung zum nachdenken über die vergangenheit. Gedenken an den Beginn der Reformation vor 500 Jahren und das Dokument "Vom Konflikt zur Gemeinschaft"

1-14

Este artículo consta de dos partes. En la primera parte, basada en el documento "Del conflicto a la comunidad", se investiga cuáles sean las características de la reflexión sobre el pasado y qué elementos deben ser considerados particularmente. Los luteranos y los católicos están invitados a reflexionar sobre sus posiciones sobre el pasado para utilizar este pasado en el diálogo ecuménico. En la segunda parte se presenta la nueva consideración de dos puntos de partida importantes para el futuro diálogo luterano-católico: "Martín Lutero no tenía la intención de dividir la Iglesia" y "Martín Lutero quería renovar la Iglesia". En la parte final se hace constar que la reflexión sobre el pasado y acerca de Martín Lutero en un espíritu positivo y ecuménico puede ciertamente ayudar a alcanzar el objetivo final del esfuerzo ecuménico con mayor rapidez, es a decir, la unidad visible, que también Jesucristo espera de sus seguidores.

Palabras clave: acontecimientos históricos; católicos; del conflicto a la comunidad; luteranos; Martín Lutero.

Martin Luthers role to the beginning of the Reformation: Invitation to think about the Past. Memory of the beginning of the Reformation 500 years ago And the document "From conflict to community"

This article consists of two parts. In the first part, based on the document "From Conflict to the Community", research is being carried out which are the characteristics of the reflection on the past and which elements should be considered particularly. The Lutherans and the Catholics are invited to reflect on their past visions to use this past for ecumenical dialogue. In the second part, the new consideration of two important starting points for the future Lutheran-Catholic dialogue is reported:

“Martin Luther did not intend to split the church” and “Martin Luther wanted to renew the church”. In the final part, it is stated that reflection on the past and about Martin Luther in a positive and ecumenical spirit can certainly help to reach the ultimate goal of the ecumenical effort more quickly. The visible unity, which also Jesus Christ expects from his successors.

Keywords: Martin Luther; Lutheran; Catholics; From conflict to community; historical events.

Recibido el 13 de junio de 2017 / Aceptado 30 de septiembre de 2017

FELIPE MARTÍN HUETE

Religiones orientales y secularización. 49-66

A mediados de los años setenta, tomó forma una nueva aproximación religiosa encaminada a recobrar un fundamento sagrado para la organización de la sociedad. Este renacimiento ha llevado consigo la expansión de algunas religiones que consiguieron adeptos en sociedades donde antes no los tenían. El resurgimiento religioso supuso también que la gente se volviera hacia las religiones tradicionales, las vigorizara otra vez y les diera nuevo significado. El Hinduismo y el Budismo experimentaron nuevas oleadas de adhesión, actualización y práctica por parte de personas que con anterioridad eran creyentes desinteresados. Frente a este «revival religioso» se encuentra el problema de la secularización.

Palabras clave: Religiones, revival religioso, secularización, teodicea.

Eastern religions and secularization

In the mid-seventies, took shape a new religious approach aimed at recovering a sacred foundation for the organization of society. This revival has been accompanied by the expansion of some religions that got fans in societies where none existed previously. The religious revival also meant that people would turn to traditional religions, invigorated again and gave them new meaning. Hinduism and Buddhism experienced new waves of accession, updating and practice by people who previously were believers disinterested. Faced with this «religious revival» is the problem of secularization.

Keys words: Religions, religious revival, secularization, theodicy.

Recibido 30 de noviembre de 2016 / Aceptado 25 de mayo de 2017

MARÍA AMPARO MATEO DONET

El cuidado de los cautivos en las primeras comunidades cristianas. 67-86

Uno de los elementos definitorios de los primeros cristianos era la práctica de la caridad con el prójimo. Este artículo analiza el desarrollo de un aspecto concreto de esta acción: la atención a los prisioneros. Los primeros cristianos se ocuparon de prestar ayuda a los encarcelados, a los esclavizados, a los condenados y a los capturados como rehenes, llegando incluso a solucionar algunas de esas situaciones. Todo ello precisaba de una buena organización que no pasó desapercibida a las autoridades romanas de la época.

Palabras clave: prisioneros, caridad, cristianos, encarcelamiento.

The Care of Prisoners in Early Christian Communities

Charity towards one's neighbor has always been a typical element of Early Christian practice. In this paper, the author discusses the development of a particular aspect of this practice: The Care of Prisoners. The early Christians looked after prisoners, slaves, the condemned and those taken as hostages and they worked to resolve some of the situations as well. This practice required a good amount of organization, which did not go unnoticed by the Roman authorities of the time.

Key-words: charity, christians, imprisonment, prisoners.

Recibido el 20 de abril de 2017 / Aceptado 1 de junio de 2017

PEDRO PÉREZ MULERO

Fides y bautismo infantil en la romanidad paleocristiana 147-161

Esta aportación trata de mostrar la validez histórica del bautismo en la concepción cristiana durante la época del Imperio Romano. Se utilizan múltiples ejemplos sacados de las fuentes principales, que, a través de un orden cronológico, muestran una panorámica sobre la concepción cristiana del acto litúrgico de la salvación a través del agua. Es interesante la referencia arqueológica a inscripciones paleocristianas donde se puede observar los apelativos referentes a los niños, infantes o jóvenes que mueren prematuramente, así como la reflexión y pugna de autores cristianos como San Agustín por defender el valor del bautismo frente al pecado original.

Palabras clave: Cristianismo, Salvación, Pecado original, Infancia, Epigrafía.

Fides and children's baptism in Paleo-Christian romanity

This contribution tries to show the historical validity of the baptism in the Christian conception during the time of the Roman Empire. Multiple examples are drawn from the main sources, which in a chronological order show a panoramic view of the Christian conception of the liturgical act of salvation through water. It is interesting the archaeological reference to paleocristian inscriptions where you can see the names referring to children, infants or young people who died prematurely, as well as the reflection and struggle of Christian authors like St. Augustine for defending the value of baptism in the face of original sin.

Keywords: Christianity, Salvation, Original sin, Childhood, Epigraphy.

Recibido 5 de septiembre de 2017 / Aceptado 30 de octubre de 2017

GABRIEL RICHI ALBERTI

La Vida Consagrada. Nota bibliográfica 115-136

Resumen: Las últimas *publicaciones* sobre la teología de la vida consagrada convergen en algunas líneas de reflexión fundamentales. Ante todo reconocen la eclesiología, como el ámbito propio de la reflexión teológica sobre la vida consagrada. En segundo lugar, la eclesiología de comunión se ofrece como la clave sintética a partir de la cual pensar los distintos ministerios, oficios y estados de vida en sus intrínsecas relaciones recíprocas. En este contexto es fundamental desarrollar

una teología de la vida consagrada profundamente enraizada en la iniciación cristiana, a partir de la cual puede pensar su carácter específico. La tercera constante es la identificación del trinomio *consagración, comunión y misión* como estructura de la descripción de la identidad de la vida consagrada.

Palabras claves: Vida consagrada, Ecclesiología, Bautismo, Misión, Dones carismáticos

Consecrated Life. Bibliographic Note

Abstract: The latest publications on the theology of consecrated life converge on some fundamental lines of reflection. First and foremost, they recognise ecclesiology as the domain of theological reflection on consecrated life. Secondly, the ecclesiology of communion is proposed as the synthetic key from which to think about the different ministries, offices and states of life in their intrinsic reciprocal relations. In this context it is fundamental to develop a theology of consecrated life deeply rooted in Christian initiation, from which its specific character can be considered. The third constant is the identification of the trinomial: consecration, communion and mission, as a structure of the description of the identity of the consecrated life.

Key-words: Consecrated Life, Ecclesiology, Baptism, Mission, Charismatic Gifts

Recibido 5 de junio de 2017 / Aprobado 15 de octubre de 2017

PILAR SÁNCHEZ ÁLVAREZ

Dios en el momento actual. Visión de la sociedad en Olegario González de Cardedal. . 87-113

Resumen: Se trata de un análisis de la sociedad actual desde la visión de este teólogo, buscando las causas de la crisis religiosa y de la indiferencia actual. Se ha usado como referente la obra no sistemática de Olegario González de Cardedal, es decir, sus artículos en los distintos periódicos, donde expresa su condición cristiana así como su ciudadanía. Se termina con unas propuestas para purificar la sociedad.

Palabras clave: crisis de Dios, España, rasgos de la sociedad, transformaciones sociales.

God in actuality. Vision of Society in Olegario González de Cardedal

Abstract: This paper is an analysis of the current society from the vision of this theologian, looking for the causes of the religious crisis and the current indifference. The non-systematic work of Olegario González de Cardedal, that is, his articles in the different newspapers, where he expresses his Christian condition as well as his citizenship, has been used as reference.

Keywords: Crisis of God, Spain, Features of society, Social transformations.

Recibido 16 de noviembre de 2016 / Aceptado 20 de abril

AUTORES/AUTHORS

Emiliano Javier Cuccia, Mendoza, Argentina, 1985. Licenciado y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo. Profesor de Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad Nacional de Cuyo y como becario posdoctoral del CONICET. ecuccia@gmail.com.

Juan Pablo Espinosa Arce, Rancagua, Chile, 1990. Licenciado por la Universidad Católica del Maule. Magíster en Teología Fundamental por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Docente de Ética y Filosofía en el Instituto Profesional Santo Tomás de Rancagua, Chile. Correo: jpespinosa@uc.cl.

Pedro García Casas, Murcia, 1982. Universidad de Murcia. Escuela Internacional de Doctorado. Presbítero. pedro.garcia@um.es.

Ivan Macut, Split, Croatia, 1981. Doctorate in ecumenical theology in Pontifical University Antonianum in Rome (Italy); Doctorate in Philosophy in Faculty of Philosophy, University of Split (Croatia); institutional affiliation: Catholic Faculty of Theology of the University of Split; ivanmacut@libero.it.

Felipe Martín Huete, Jaén, 1972. Doctor en Filosofía por la Universidad de Granada y Doctor en Sociología por la Universidad Pública de Navarra. Profesor en EEMM, Junta de Andalucía. España. felipem35@hotmail.es.

María Amparo Mateo Donet, Valencia, 1983. Doctora en Historia Antigua. Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Valencia. m.amparo.mateo@uv.es.

José Antonio Molina Gómez, Archena (Murcia) 1972, Facultad de Letras. Área de Historia Antigua de la Universidad de Murcia. Universidad de Murcia. jamolgom@um.es.

Pedro Pérez Mulero, Águilas, Murcia, 1983. Licenciado en Historia, Universidad de Murcia. pedroperezmulero@gmail.com.

Pilar Sánchez Álvarez, Granada, 1947. Vinculada a la Conserjería de Educación de la Comunidad Autónoma de Murcia, catedrática en Psicología y Pedagogía, doctora en Filosofía y Ciencias de la Educación. pisaal@gmail.com.

Antonio Sánchez Román (Theor Roman), Murcia, 1979. Máster Universitario en Humanidades: Arte, Literatura y Cultura Comtemporáneas (UOC). Título Superior en Arte Dramático -dirección de escena y dramaturgia- (ESAD). Actualmente realiza la tesis doctoral en la Universidad de Murcia en la línea de investigación en Teología del ITM-OFM. theorart@gmail.com.

Gabriel Richi Alberti, Madrid, 1966. Catedrático de eclesiología en la Facultad de Teología de la Universidad Eclesiástica San Dámaso de Madrid. grichi@sandamaso.es.

ÁRTIBROS/REVIEWERS

- Urbano Ferrer Santos,** Facultad de Filosofía. Universidad de Murcia. España.
- Agustín Ortega Cabrera,** Pontificia Universidad Católica de Ecuador.
- Gloria Silvana Elías,** Universidad nacional de jujuy-cisor-conicet, Argentina.
- María Cabré Durán,** Facultat de Filosofia i Lletres. Universitat Autònoma de Barcelona, España.
- Eduardo Toraño López,** Facultad de Teología. Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid, España.
- Marcos Cantos Aparicio,** Facultad de Teología. Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid, España.
- José Miguel Hernández Terrés,** Facultad de Letras. Universidad de Murcia, España.
- Pedro Edmundo Gómez,** Asociación Civil de Investigaciones Filosóficas, Córdoba, Argentina.
- José Daniel Barreto,** Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias - sede Gran Canaria, España.
- Jaime Laurence Bonilla Morales,** Universidad de San Buenaventura. Colombia.
- Juan Antonio Jiménez Sánchez,** Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Barcelona, España.
- José Antonio Molina Gómez,** Facultad de Letras. Universidad de Murcia, España.
- María Xesus Bello Rivas,** Universitat Eberhard Karls, Tübingen, Alemania.

Recibido el 13 de junio de 2017 / Aceptado 30 de septiembre de 2017

**MARTIN LUTHERS ROLLE ZU BEGINN DER REFORMATION:
EINLADUNG ZUM NACHDENKEN ÜBER DIE VERGANGENHEIT**
Gedenken an den Beginn der Reformation vor 500 Jahren
und das Dokument „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“

**MARTIN LUTHERS ROLE TO THE BEGINNING OF THE REFORMATION:
INVITATION TO THINK ABOUT THE PAST**
Memory of the beginning of the Reformation 500 years ago
And the document “From conflict to community”

IVAN MACUT¹

Resumen: Este artículo consta de dos partes. En la primera parte, basada en el documento “Del conflicto a la comunidad”, se investiga cuáles sean las características de la reflexión sobre el pasado y qué elementos deben ser considerados particularmente. Los luteranos y los católicos están invitados a reflexionar sobre sus posiciones sobre el pasado para utilizar este pasado en el diálogo ecuménico. En la segunda parte se presenta la nueva consideración de dos puntos de partida importantes para el futuro diálogo luterano-católico: “Martín Lutero no tenía la intención de dividir la Iglesia” y “Martín Lutero quería renovar la Iglesia”. En la parte final se hace constar que la reflexión sobre el pasado y acerca de Martín Lutero en un espíritu positivo y ecuménico puede ciertamente ayudar a alcanzar el objetivo final del esfuerzo ecuménico con mayor rapidez, es a decir, la unidad visible, que también Jesucristo espera de sus seguidores.

Palabras clave: acontecimientos históricos; católicos; Del conflicto a la comunidad; luteranos; Martín Lutero.

Abstract: This article consists of two parts. In the first part, based on the document “From Conflict to the Community”, research is being carried out which are the characteristics of the reflection on the past and which elements should be considered particularly. The Lutherans and the Catholics are invited to reflect on their past visions to use this past for ecumenical dialogue. In the second part, the new consideration of two important starting points for the future Lutheran-Catholic dialogue is reported: “Martin Luther did not intend to split the church” and “Martin Luther wanted to renew the church”. In the final part, it is stated that reflection on the past and about Martin Luther in a positive and ecumenical spirit can certainly help to reach the ultimate goal of the ecumenical effort more quickly. The visible unity, which also Jesus Christ expects from his successors.

Keywords: Martin Luther; Lutheran; Catholics; From conflict to community; historical events.

¹ Split, Croatia, 1981. Doctorate in ecumenical theology in Pontifical University Antonianum in Rome (Italy); Doctorate in Philosophy in Faculty of Philosophy, University of Split (Croatia); institutional affiliation: Catholic Faculty of Theology of the University of Split; ivanmacut@libero.it.

EINLEITUNG

Der ökumenische Dialog zwischen der Katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund erlebt eine Blütezeit, die sogar die im Jahr 1999 unterzeichnete gemeinsame *Erklärung zur Rechtfertigungslehre* in manchem übersteigt². Über die Wiederbelebung des Dialogs gibt auch das letzte gemeinsame Dokument der gemischten Internationalen Lutherisch-Römisch-katholischen Kommission Zeugnis unter dem Titel *Vom Konflikt zur Gemeinschaft* (2013)³, in dem die bisher selten erwähnten und sogar unbekanntenen ökumenischen Perspektiven dargelegt sind. Das ganze Dokument wurde nämlich in einem außergewöhnlich positiven Stil geschrieben mit der Angabe, es handelt sich um „letzte Schritte auf dem Weg zu sichtbarer Einheit“ und mit der Einladung an die Beteiligten, ihre (gemeinsame) Vergangenheit und die Spaltungsursachen noch einmal zu erörtern. Das Augenmerk soll nicht auf die andere Seite, sondern auf sich selbst gerichtet und über die Vergangenheit nachgedacht werden, die, wie es im Dokument heißt, nicht geändert werden kann. Aber die Wahrnehmung und das, was an die Vergangenheit erinnert, kann man verändern⁴. Dass dieser Optimismus nicht unbegründet ist, zeigen auch der Besuch von Papst Franziskus in Lund

² Zur Rechtfertigungslehre vgl. *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche*, in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung* (DwÜ), Bd. 3: 1990-2001, (Hg. H. Mayer et al.), Paderborn-Frankfurt a.M., 2003, S. 419-441. - Zum 500sten Jahrestag der Reformation hat Papst Franziskus erklärt, dass man nach fünfzig Jahren offiziellen ökumenischen Dialogs zwischen Katholiken und Lutheranern die Hauptpunkte, über die Übereinstimmung besteht, deutlich artikulieren konnte, wofür man dankbar ist. Gleichzeitig wird in den Herzen echte Reue für begangene Fehler empfunden. So konnte man in Lund daran erinnern, dass Martin Luther vor 500 Jahren nicht die Absicht hatte, die Kirche zu spalten, sondern zu erneuern. Vgl. <http://w2.vatican.va/content/francesco/it/events/event.dir.html/content/vaticanevents/it/2017/1/19/delegazione-finlandia.html> (letzter Zugriff 31. 05. 2017).

³ „*Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017*“, wurde am 17. Juni 2013 während der Ratstagung des Lutherischen Weltbunds in Genf von Kardinal Kurt Koch, dem Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, und Martin Junge, dem Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, der Öffentlichkeit vorgestellt. Das Dokument kann auch unter: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/lutheran-fed-ocs/rc_pc_chrstuni_doc_2013_dal-conflitto-alla-comunione_ge.pdf eingesehen werden (letzter Zugriff 01.05.2017)

⁴ *Vom Konflikt zur Gemeinschaft, Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017. Bericht der lutherisch-römisch-katholischen Kommission für die Einheit*, Leipzig-Paderborn 2013, Nr. 16.

während der Eröffnungsfeier der 500 Jahre der Reformation (Sala, D., 2016: 518-519) und die Worte, die er bei dieser Gelegenheit gesprochen hat⁵.

Der Dialog zwischen Lutheranern und Katholiken, auch in diesem Jahr 2017, feiert ein wichtiges Jubiläum: fünfzig Jahre des ökumenischen Dialogs zwischen den beiden Kirchen⁶. In den letzten Jahren ist durch diesen Dialog viel erreicht worden. Das Dokument *Vom Konflikt zur Gemeinschaft* stellt dabei einen sichtlichen Höhepunkt dar. Sicherlich hat auch dieses Dokument, wie jedes andere, seine Begrenztheiten. Trotzdem glauben wir, dass es viel mehr positive Merkmale aufweist, und dass es wirklich schade wäre, in dieser Abhandlung seine Schwächen zu unterstreichen oder hervorzuheben, was hier auch nicht getan wird. Viel mehr ist das Dokument nicht nur für den Dialog zwischen Lutheranern und Katholiken bedeutend, sondern für den gesamten ökumenischen Dialog im kirchlichen Westen.

Charakteristisch für das Dokument *Vom Konflikt zur Gemeinschaft* ist sein positiver Zugang und die Einladung zur Selbstkritik in Bezug auf die Wahrnehmung der Vergangenheit. Das wird besonders klar beim Gedenken an die Anfänge der Spaltung (in diesem Jahr, am 31. Oktober 2017, wird an den Reformationsbeginn erinnert), die sich symbolisch durch den Anschlag der 95 Thesen an die Türe der Schlosskirche zu Wittenberg widerspiegeln. Hier möchten wir weder in die Diskussion einsteigen, ob Martin Luther tatsächlich seine 95 Thesen an die Tür der Schlosskirche genagelt hat, noch in die Darstellung einzelner Argumente, um dieses Ereignis zu bestätigen oder zu verneinen. Dennoch möchten wir erwähnen, was das Dokument *Vom Konflikt zur Gemeinschaft* auch zu diesem Thema sagt: Demnach hat Martin Luther seine Thesen an seine Freunde gesandt und sie aller Wahrscheinlichkeit nach auch an die Tür der Schlosskirche in Wittenberg anschlagen (Vom Konflikt zur Gemeinschaft, 2013: 40). Dass das Nachdenken über die Vergangenheit notwendig ist, zeigen auch die widersprüchlichen Aussagen hochrangiger katholischer Vertreter in Bezug auf die Gedenkfeier zum Reformationsbeginn vor 500 Jahren. Auf der einen Seite fragt sich Kardinal Kurt Koch, ob man eine Reformation feiern kann, die die Kirche gespalten hat (Koch, K., 2017). Auf der anderen Seite haben wir Papst Franziskus, der eine viel positivere Einstellung in Bezug auf Luther und die Jubiläumsfeier

⁵ Der Sekretär des Lutherischen Weltbundes Martin Junge sagte, dass der Führungsstil von Papst Franziskus wirklich ökumenisch ist und dass der Papst den Leitlinien der gemeinsamen *Erklärung zur Rechtfertigungslehre* folgt. (Daniela Sala, D., 2016: 520).

⁶ Im Jahre 1965 wurde die *Katholisch-Lutherische Kommission* gegründet, aus der im Jahr 1967 die *Internationale Lutherisch-Katholische Kommission* hervorgegangen ist.

hat. Darüber hinaus hat der Papst, wie eben erwähnt, an der Eröffnungsfeier des Jubiläums in Lund teilgenommen.

All dies zeigt, dass das Nachdenken über die eigene Vergangenheit äußerst wichtig ist, wie auch im Dokument angegeben. Deshalb möchten wir nun sehen, welches, laut Dokument, die wesentlichen Merkmale dieser Anforderungen sind.

1. NACHDENKEN ÜBER DIE EIGENE VERGANGENHEIT

Eines der wichtigsten Anliegen des Dokuments *Vom Konflikt zur Gemeinschaft* ist die Einladung, über die eigene Vergangenheit nachzudenken. Diese Einladung enthält einige Besonderheiten. An erster Stelle wird ein „neuer Zugang“ zur Vergangenheit, d.h. zu den Ereignissen bezüglich der Reformation genannt, denn „es ist nicht länger angemessen, einfach frühere Darstellungen der Reformationszeit zu wiederholen, die die lutherischen und katholischen Sichtweisen getrennt und oft im Gegensatz zueinander präsentierten“ (*Vom Konflikt zur Gemeinschaft*,^{2013: 8}⁷). Leider verzerrten im Laufe der Geschichte sowohl die Lutheraner als auch die Katholiken ihre Sichtweisen in Bezug auf die Reformation in dem Sinne, dass sie sich auf einzelne, isolierte und manchmal entstellte Ereignisse konzentriert haben, die sich so in die Erinnerung beider Konfessionen eingepägt haben und so verformt von Generation zu Generation weitergegeben wurden, und dies über Jahrhunderte, was nicht zur Verbesserung der gegenseitigen Beziehungen, sondern im Gegenteil, zu deren Belastung und Verschlechterung geführt hat. So ist das Ereignis der Reformation für die Einen (Lutheraner) ausschließlich der Ruf nach echter Erneuerung gegen den Verfall und die Verzerrung der Lehre usw., während für die Anderen (Katholiken) die Reformation ausschließlich als Ereignis dargestellt wird, das die Kirche Christi gespalten und ihr damit unermesslichen Schaden zugefügt hat, der nie behoben werden kann. Gerade wegen der gegensätzlichen Sichtweisen auf

⁷ In ähnlicher Weise heißt es in dem Dokument *Martin Luther - Zeuge Jesu Christi*: Während Jahrhunderten wurde Luther auf entgegengesetzte Weise beurteilt. Für Katholiken war er lange Zeit der Inbegriff des Häretikers. Es wurde ihm vorgeworfen, die eigentliche Ursache der abendländischen Kirchenspaltung zu sein. Auf evangelischer Seite begann schon im 16. Jahrhundert die Glorifizierung Luthers als Glaubensheld, zu der nicht selten eine nationalistische Heroisierung hinzukam. Vor allem aber wurde Luther häufig als Stifter einer neuen Kirche verstanden. (*Martin Luther - Zeuge Jesu Christi*, 1983: 2).

beiden Seiten betont das Dokument die Notwendigkeit eines neuen Zugangs zu dem gleichen historischen Ereignis, zur lutherischen Reformation.

Heute wird ein neuer Zugang verlangt, was auch das zweite wichtige Merkmal des Dokuments ist, das lautet: Überprüfung der eigenen historischen Sichtweise. Dazu steht im Dokument: „Auch heute noch assoziieren viele Katholiken mit dem Wort 'Reformation' zuerst Kirchenspaltung, während viele lutherische Christen das Wort 'Reformation' hauptsächlich mit Wiederentdeckung des Evangeliums, mit Glaubensgewissheit und Freiheit verbinden“ (Vom Konflikt zur Gemeinschaft, 2013: 9). Es ist klar, dass dieses zweite Merkmal mit dem ersten eng verbunden ist. Die bloße mechanische Wiederholung der historischen Ereignisse ist falsch, weil sie mit vielen gefälschten, verzerrten und übertriebenen Behauptungen belastet ist. Das heißt, nicht die historische Erinnerung der Anderen, sondern die eigene muss geheilt werden. Das ist ein äußerst wichtiges Anliegen des Dokuments.

Das dritte Merkmal des Dokuments ist die Herstellung der Beziehung zwischen den beiden Sichtweisen. Denn wenn jede Seite weiterhin die „eigene Geschichte“ in Bezug auf die Reformationsereignisse verbreitet und die eigene konfessionelle Wahrnehmung pflegt ohne Rücksicht auf die andere Seite zu nehmen, dann werden sie sich nie und in keinem Punkt begegnen. Dann hat man zwei parallele und in vielen Punkten entgegengesetzte Sichtweisen, die in keiner Weise zur Verarbeitung der eigenen Vergangenheit und zur Beachtung der anderen Seite im Geiste des ökumenischen Dialogs beitragen können. Hier geht es nicht darum, dass irgendeine Seite die historischen Ereignisse verfälscht, sondern dass sie zulässt, dass ihre eigene historische Erinnerung zurechtgerückt wird. Wie die Lutheraner und Katholiken in der Lage waren, die eigene Tradition und theologische Praxis neu zu interpretieren und zu erkennen, dass sie sich gegenseitig beeinflusst haben - was sie gerade dazu geführt hat, das Ereignis der 500 Jahre vom Beginn der Reformation gemeinsam zu begehen (Vom Konflikt zur Gemeinschaft, 2013: 7) - so sollten sie bereit sein, die historische Erinnerung zu heilen, weil unmissverständlich klar ist, dass beide Erinnerungen ihre Stärke aus den Konflikten und gegenseitigen Anschuldigungen und nicht aus dem Wunsch nach einer tieferen Erkenntnis der historischen Wahrheit geschöpft haben. „Die Art der geschichtlichen Erinnerung hat erhebliche Auswirkungen auf die Beziehungen der Konfessionen zueinander gehabt. Aus diesem Grund ist ein gemeinsames ökumenisches Gedenken an die lutherische Reformation so wichtig und gleichzeitig so schwierig“ (Vom Konflikt zur Gemeinschaft, 2013: 9).

Das vierte wichtige Merkmal in diesem Kontext lautet: „Was in der Vergangenheit geschehen ist, kann nicht geändert werden. Was jedoch an die

Vergangenheit erinnert und wie das geschieht, kann sich im Lauf der Zeit tatsächlich verändern“ (Vom Konflikt zur Gemeinschaft, 2013: 16)⁸. Hier wird von beiden Seiten verlangt, die Verzerrung der historischen Ereignisse einzustellen, die sich aufgrund der großen konfessionellen Abwehrhaltung leicht einschleichen kann, und zu einem normalen Umgang mit der Vergangenheitsdarstellung zu finden, die weder die eine Seite idealisiert, noch die andere Seite herabsetzt. Die Wahrheit befindet sich nicht unbedingt in der Mitte und die absolute Wahrheit liegt nicht allein auf einer Seite. Deshalb stimmen wir der Lösung zu, die in dem Dokument vorgeschlagen wird, dass „man beide Ausgangspunkte ernst nehmen muss, um die zwei Perspektiven in Beziehung zueinander zu setzen und in einen Dialog miteinander zu bringen“ (Vom Konflikt zur Gemeinschaft, 2013: 9). Die historische Erinnerung der Lutheraner und der Katholiken in Bezug auf Luther und die Reformation wurde in hohem Maße durch die gegenseitigen Auseinandersetzungen bedingt und begrenzt. Diese müssen eingestellt werden, um die Erinnerung zu korrigieren, damit sie zum Raum gemeinsamer Begegnung werden können. Die Idealisierung der Haltung, sei es die von Luther, sei es die der Katholischen Kirche zur Zeit des Reformationsbeginns, führt von der ganzen Wahrheit weg. In der Tat war weder Luther ein Heiliger, noch hat die Kirche auf seine Forderungen in angemessener Weise reagiert. Die Schuld allein auf einer Seite zu suchen oder sie beiderseitig zu teilen bedeutet, die historischen Ereignisse zu verfälschen. Es ist nicht möglich, den genauen Prozentsatz an Schuld beider Seiten zu berechnen. Es gibt viele weitere historische, kulturelle und wirtschaftliche Faktoren, die diese Zeit geprägt und einen entscheidenden Einfluss auf die Entwicklung dieser Ereignisse ausgeübt haben. Freilich ist es möglich, die eigene historische Erinnerung neu zu untersuchen und diese gleichzeitig mit unparteiischen historischen Forschungen zu vergleichen, um festzustellen, wie weit die eigene Erinnerung von der historischen Wahrheit über diese Ereignisse entfernt ist. Wenn man bedenkt, auf welcher Ebene die Ökumene in den vergangenen Jahrhunderten war und in welchen Verhältnissen die Katholiken und Lutheraner zueinandergestanden haben, aber nicht nur sie, dann kann man die vorheri-

⁸ Die gemeinsame Erklärung der Lutheraner und Katholiken vom 1983 unter dem Titel: *Martin Luther – Zeuge Jesu Christi* in Bezug auf die historischen Ereignisse zu Luther und die Reformation begrenzt sich auf die Feststellung, dass die geschichtlichen Vorgänge sich nicht rückgängig und ungeschehen machen lassen. Man kann ihre negativen Folgen jedoch aufarbeiten, indem man deren Ursachen ergründet und schuldhaftes Versagen eingesteht. In diesem Punkt macht das Dokument *Vom Konflikt zur Gemeinschaft* einen Schritt weiter. (Martin Luther - Zeuge Jesu Christi, 1983: 17).

gen Generationen wegen der Weitergabe partieller und manchmal verzerrter Sichtweisen von historischen Ereignissen nicht beschuldigen. Aufgrund neuer ökumenischer Errungenschaften ist man verpflichtet, die verzerrte Sichtweise der wichtigen historischen Ereignisse einzustellen. Um das tun zu können, müssen diese geprüft und zurechtgerückt werden und danach soll alles, was nicht den wirklichen historischen Tatsachen und Ereignissen entspricht, abgewiesen werden. Erst dann wird es möglich sein, eine neue Sichtweise zu erstellen und sie an zukünftige Generationen weiterzugeben. Wenn das nicht geschieht, macht man sich schuldig bezüglich eventueller zukünftiger falscher Beurteilungen der Reformation und Luthers als ihrem Gründer und Leiter.

In diesem Sinne lädt das Dokument *Vom Konflikt zur Gemeinschaft* dazu ein, auf ein wichtiges Merkmal zu achten: man braucht keine andere Geschichte zu erzählen, sondern diese Geschichte muss anders erzählt werden (Vom Konflikt zur Gemeinschaft, 2013: 16)⁹. Man könnte hinzufügen, dass diese Anmerkung im Grunde die Zusammenfassung des bisher Gesagten darstellt. Notwendig ist ein neuer, sozusagen ökumenischer Zugang zur Vergangenheit. Es wird nicht die Fälschung von historischen Ereignissen verlangt, sondern, das bisher Gesagte festhaltend, diesen Ereignissen mit verändertem Geist zu begegnen. Dieser Geist soll durch das Eingestehen eigener Fehler und Versäumnisse sowie durch die Bereitschaft, sich bei den anderen zu entschuldigen, geprägt sein. Der bisherige Zugang wurde durch die harte konfessionelle, selbstbezogene und idealisierte Haltung charakterisiert; man hat das Recht auf seiner Seite und die andere Seite trägt die ganze Schuld. Der ökumenische Dialog hat schließlich dazu geführt, dass durch die geänderte Sichtweise die Betrachtung der Vergangenheit geändert wird, d. h. durch die Einstellung der eigenen Selbstidealisation und durch die Anerkennung der Werte und Wahrheiten bei den anderen. Will man über die historischen Ereignisse der eigenen oder zukünftigen Generationen berichten und dabei weitere Feindseligkeiten und Mauern errichten oder will man die Ereignisse so darstellen, dass die Vergangenheit zum Bindemittel wird und ein friedliches Zusammenleben ermöglicht? Das wird von der jeweiligen Seite abhängen. Das Dokument lädt zum ersten Mal eindeutig ein,

⁹ Papst Franziskus zitierte in seiner Predigt während des ökumenischen Gebets in Lund am 31. Oktober 2016 wortwörtlich das Dokument *Vom Konflikt zur Gemeinschaft*. Das waren die einzigen Worte aus dem Dokument, die der Papst in seiner Predigt benutzt und damit auf ihre außerordentliche Bedeutung hingewiesen hat. http://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2016/documents/papa-francesco_20161031_omelia-svezia-lund.html (letzter Zugriff 18. 05. 2017)

in dem lutherisch-katholischen ökumenischen Dialog ohne diplomatische Phrasen und Ausflüchte konkrete Schritte einzuleiten, um den gemeinsamen Weg zur sichtbaren Einheit zu beschleunigen. Es wird gefordert, diesem äußerst wichtigen und ernststen Ruf zu folgen, oder man begegnet dem sechshundertsten Jahrestag des Reformatationsbeginns noch immer uneinig.

2. AUSGANGSPUNKTE FÜR DIE ZUKÜNFTIGE BETRACHTUNG LUTHERS UND DER REFORMATION

Im Hinblick auf die Akzente des Dokuments bezüglich der erneuerten Vergangenheitsbetrachtung der Person Martin Luthers und der Reformati- onsergebnisse, werden im zweiten Teil dieses Artikels zwei Punkte betont, die man als Ausgangspunkte für den zukünftigen lutherisch-katholischen Dialog verstehen und annehmen sollte hinsichtlich dieser bedeutenden Themen und danach als wichtige Schritte, um die sichtbare Einheit der Kirche zu erlangen, was auch das Ziel aller ökumenischen Bemühungen ist.

. Diese Worte erscheinen auf der einen Seite selbstverständlich und geeignet, um über Luther zu reden. Auf der anderen Seite steht die große Schar derer, die diese Behauptung nicht akzeptieren will und offenbar nicht kann, nämlich die Tatsache, dass Luther gute Absichten hatte und die Kirche erneuern wollte, die sich in jener Epoche eindeutig in einer moralischen Dekadenz befand¹⁰. Für viele ist diese Akzeptanz nicht einfach, weil sie meinen, ihre Annahme könnte die Bewegung rechtfertigen, aus der die Reformation entstanden ist¹¹. Die Erklärung der Gemeinsamen Römisch-katholischen/ Evangelisch-lutherischen Kommission von 1983 unter dem Titel hat bestä-

¹⁰ Luise Schorn-Schütte glaubt, dass Luthers Forderung für die Reform in keiner Weise eine so große Neuheit war, für die man sie hält. Eigentlich kann man sein Anliegen in eine lange Reihe kritischer Stimmen und Bemühungen für die Kirchenreform einfügen, die man aus dem späten Mittelalter kennt. (Luise Schorn-Schütte, L., 1998: 11)

¹¹ Der berühmte katholische Historiker Hilaire Belloc hat in seinem Buch *How the Reformation happened* über die Entstehung der Reformation geschrieben: „Die Reformation ist weder aus einer reinen Ketzerei noch aus einer neuen, angeblich geklärten religiösen Lehre entstanden. Da sie als Angriff auf die Priesterschaft und das Papsttum aus dem Zorn wegen der Missstände innerhalb des Klerus (Geistlichkeit) und im Papsttum geboren wurde, hat sie den negativen und formlosen Charakter der ersten 20 Jahre behalten. Einzelpersonen haben über die neue Lehre diskutiert und allerlei Formeln zusammengestellt, aber der Geist dieser ganzen Bewegung hatte nicht die Absicht, eine neue Institution zu gründen. Er wollte sich mit der alten, d.h. bestehenden Institution auseinandersetzen.“ (Hilaire Belloc, H., 2012: 66).

tigt: „Luther verstand seinen Einspruch in Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche. ... Jeder Gedanke an eine Trennung von der Kirche lag ihm fern, ja wurde von ihm scharf zurückgewiesen“ (Martin Luther - Zeuge Jesu Christi, 1983: 13). Luther verlangte die Erneuerung und nicht die Spaltung der Kirche; das müssen die beiden Seiten, die Lutheraner und die Katholiken, akzeptieren. Die konfessionellen Auseinandersetzungen, mit denen man versucht, das Thema Luther und seine Absichten, die Kirche zu spalten, sollte man endgültig aufgeben, weil sie weder zu einer wirklichen Wahrnehmung der Ereignisse beitragen, noch der Wahrheit entsprechen. Die Ereignisse, die nach der Veröffentlichung der 95 Thesen und der immer heftigeren Konfrontation Luthers mit Rom, was in der Exkommunikation Luthers gipfelte, sowie die Einschaltung mächtiger Politiker und deren Interessen an dem gesamten Prozess, haben unwiderruflich alle weiteren Anstrengungen zur Versöhnung und Befriedung der Situation zunichtegemacht.

Die 95 Thesen zur Ablasspraxis, die als Beginn der Reformation bezeichnet werden, und an deren 500sten Jahrestag am 31. Oktober 2017 erinnert wird, hat Luther selbst nicht als einen Angriff auf die Ablässe und auf die Kirche, die sie erteilt, verstanden. Im Gegenteil, er wollte sie besser verstehen und als solche akzeptieren und später möglicherweise predigen. In der *Vorrede zu Sammeldrucke zu den Disputationsthesen der Frühzeit aus dem 1538*, schreibt er über dieses Thema: „Ich aber bin, während jene nur Zuschauer waren und mich allein Gefahr laufen ließen, nicht so froh, zuversichtlich und sicher gewesen. Ich wusste nämlich vieles nicht, was ich jetzt weiß. Ja, was der Ablass wäre, wusste ich ganz und gar nicht, wie auch das ganze Papsttum nichts davon wusste. Er wurde allein aus dem Brauch und der Gewohnheit hochgehalten. Nicht deshalb disputiere ich, um ihn abzuschaffen, sondern da ich sehr wohl wusste, was er nicht wäre, begehrte ich zu wissen, was er eigentlich wäre. Und da die toten oder stummen Lehrer, d. h. die Bücher der Theologen und Juristen, mich nicht befriedigten, beschloss ich, die Lebenden zu befragen und die Kirche Gottes selbst zu hören, damit, wer irgendwelche Werkzeuge des Heiligen Geistes übrig hätte, sie sich meiner erbarmten und – zugleich zum allgemeinen Nutzen – auch mir über den Ablass Gewissheit verschaffen“ (Luther, M., 1538: 341-342).

Man kann mit Sicherheit sagen, dass Luther von der Kirche begeistert war. Er wollte ihr als treuer Sohn, bescheidener Mönch und Lehrer dienen. Leider ist diese seine innige Liebe und die Bereitschaft für die wahre Kirche zu kämpfen, die in seiner Zeit den irdischen Annehmlichkeiten und dem Nutznießen sehr verfallen war, auf heftigen Widerstand in Rom gestoßen und wurde außerdem durch Adel, Fürsten und andere Anhänger seiner Zeit ausgenutzt, die gerade über Luther ihre persönlichen Interessen durchzu-

setzen versuchten und kein Interesse am Wohl der Kirche als Ganzes und an ihrer geistigen Erneuerung hatten. Leider führte die Verquickung der erwähnten Faktoren zu dem, was man heute hat: die Spaltung der Kirche des Westens. Anzufügen ist, was Papst Franziskus am 19. Januar 2017 in Rom in seiner Ansprache an die ökumenische Delegation aus Finnland zum gemeinsamen ökumenischen Fortschritt von Lutheranern und Katholiken und seinem Aufenthalt in Lund erwähnte, wo ausdrücklich bestätigt wurde, dass Luther nicht die Absicht hatte, die Kirche zu spalten, sondern zu erneuern (Franziskus, 2017), eine Feststellung die uns zum zweiten wichtigen Punkt unserer Auslegung bringt.

Martin Luther wollte die Kirche erneuern - „Es wäre wahrscheinlich keine Übertreibung, wenn man behaupten würde, dass das, was Luther bewegt hat, die Reform der Kirche und der Gesellschaft, in gewisser Weise in seiner Zelle während der Abstinenzkrise, die er durchgehalten hat, begann.“ (Matošević, L., 2014: 54-55). Wann genau Luther mit dem Reformationsprogramm angefangen hat, darüber sind sich die Fachleute nicht einig. Tatsache ist, dass dieses Datum bei Luther im Jahr 1517 nicht zu finden ist. Auch wenn er die Kirche reformieren, beziehungsweise erneuern wollte, hat Luther sich zunächst nicht als Anführer dieser Bewegung gesehen. Bekannt ist darüber seine Erklärung an Staupitz, dass er nicht wollte, dass seine Anhänger Lutheraner genannt werden (Leppin, V., 2016)¹². Darüber hinaus weisen manche Autoren darauf hin, dass Luther sich selbst nie als Reformator empfunden hat, weil er lediglich die Absicht hatte, die Kirche zu ihren eigenen Quellen zurückzubringen und sie vom Evangelium her zu erneuern. Er wollte keine neue oder reformatorische Lehre veranlassen. Freilich gab es laut Luther zwei Gründe, die die römische Kurie behinderten, zurück zu den Quellen zu kehren. „Erstens, waren die irdischen Strukturen in Rom so stark, dass sie das Wort Gottes bedeckten, damit sie nicht mehr sauber klingen konnten. Darüber hinaus hat die mangelnde Bereitschaft der Kirchenleitung zur Umkehr die Wende verhindert; sie sorgte sich allein um die weltliche Machtposition, die die römische Kirche innehatte“ (Lohse, M., 1997: 75).

¹² „Er wollte nicht der Erste sein und nicht der Letzte. Beides überließ er einem anderen, seinem Herrn Jesus Christus. Er war nur dessen Prophet, sah sich als Kündler des Heils, das von Christus herkam, und des Endes, zu dem Christus wiederkommen würde. 'Wie keme denn ich armer stinckender madensack datzu, das man die kynder Christi solt mit meynem heyloszen namen nennen?' so wies er den Gedanken ab, dass Christen sich Lutheraner nennen sollten“ (Leppin, V., 2016: 9).

Luthers aufrichtiger Wunsch für die Kirchenerneuerung wurde leider mit einem zu hohen Preis bezahlt: die Spaltung der Kirche des Westens. Die Behauptung, dass die Spaltung ohne „Einwirkung“ oder ohne Luthers Schuld aufgetreten ist, wäre naiv und nicht der Wahrheit entsprechend. Allerdings kann man die Tatsache nicht leugnen, dass Luther im Innersten den Wunsch hatte, die Kirche zu erneuern und zu ihren Ursprüngen zurückzuführen. Dennoch führte seine Hartnäckigkeit und Unbeugsamkeit im Konflikt mit Rom endlich dazu, dass der Papst ihn exkommunizierte; danach gab es keinen Weg mehr zurück. Luther war überzeugt, dass er im Namen der Wahrheit des Evangeliums auftreten musste und zeigte sich sogar bereit das Martyrium zu erleiden, geschweige denn die Exkommunikation zu ertragen, was ihn zusätzlich bestärkte, für die Umsetzung der Reformen zu kämpfen. Wenn Luther nachgegeben hätte und einen anderen Weg zum Erreichen seiner Anliegen und Forderungen gesucht hätte, wäre es vielleicht nie zur Spaltung kommen. Außerdem hat es die Einmischung des hohen Adels und dessen Zusammenschluss im Schmalkaldischen Bund im Jahre 1531 der Reformation bei dem Angriff Kaiser Karls V. ermöglicht, sich frei auszudehnen und zu festigen. So wurde z. B. 1533 die Theologische Fakultät zu Wittenberg neu geordnet, und bald die gesamte Universität in der gleichen Stadt wieder hergestellt. Die Verflechtung kirchlicher und gesellschaftlicher Ereignissen hat leider zu der irreversiblen Spaltung und Teilung der Kirche des Westens geführt.

Wie kann man Luthers Wunsch für die Erneuerung der Kirche richtig verstehen? Man sollte ihn als aufrichtigen Wunsch eines gelehrten Mönches ansehen, für den die Kirche eine außerordentlich wichtige Institution war, sodass man nicht nur beobachten durfte, wie sie von Tag zu Tag mehr zu Grunde ging und in der etwas gepredigt wurde (Ablasspraxis), was von einfachen Gläubigen leicht missverstanden werden konnte. Doch dieser aufrichtige Wunsch ist in einen rücksichtslosen Kampf gegen Rom und den Papst ausgeartet. So sehr Luther in den einzelnen Segmenten Recht hatte, wenn es um die notwendige Erneuerung der Kirche ging, was auch von der Katholischen Kirche eingesehen wurde und zur Einberufung des Konzils von Trient und zur Erneuerung der Kirche führte, so darf man es trotzdem als Fehler betrachten, dass er seine Bestrebungen zu einem bestimmten Zeitpunkt nicht eingestellt und einen anderen Weg zur Erneuerung der Kirche gesucht hat. Welches dieser Weg wäre, ist aus heutiger Sicht schwer zu sagen. Freilich, wenn man die Zeit vor Luther, d. h. das 13. Jahrhundert und das Leben des hl. Franz von Assisi betrachtet, dann kann man sagen, dass es diesem „Bettler von Assisi“ gelungen war, gerade in demütigem Gehorsam dem Papst gegenüber und ohne Spaltung die Kirche zu erneuern. Wäre

Luther den Weg von Franz von Assisi gegangen, würde man ihn heute in der ungeteilten Kirche des Westens als einen großen Reformator und vielleicht sogar als Heiligen der katholischen Kirche verehren. Leider haben sich die Dinge auf andere Weise entwickelt.

SCHLUSS

Das gemeinsame Gedenken des Beginns der Reformation vor 500 Jahren stellt ein großes Ereignis für die Intensivierung des ökumenischen Dialogs zwischen Lutheranern und Katholiken dar. Es ist wahr, dass über Jahrhunderte dieser Dialog nicht einmal existierte, und die Jubiläumsfeiern der Reformation Anlass waren, um die eigene glorreiche Vergangenheit zu bejubeln und den Angriff auf die Gegenseite zu starten. Gegenwärtig befindet man sich in einem sehr wichtigen historischen Augenblick, in dem man diesem Jubiläum gemeinsam gedenken kann. Das Dokument *Vom Konflikt zur Gemeinschaft* ist auch ein großer Beitrag für das gemeinsame Gedenken, für die gegenseitige Annäherung und bietet die Gelegenheit ein gemeinsames Glaubenszeugnis für die Ökumene zu geben und diese zu beleben.

Das Nachdenken über die Vergangenheit, die Protagonisten und wichtige Ereignisse aus der Zeit der Reformation im ökumenischen Geist sowie die Bereitschaft, die eigene Erinnerung zu hinterfragen, sind sicherlich wichtige Schritte, um eine sichtbare Einheit zu erreichen. Man darf sich nicht mit der aktuellen Situation der Uneinigkeit zufrieden geben mit der Ausrede, dass man ohnehin nichts tun kann. Die ökumenische Gedenkfeier, 500 Jahre nach Beginn der Reformation, ist ein klares Zeichen dafür, dass die Lutheraner und die Katholiken auf dem Weg der gegenseitigen Annäherung in der Lage sind, mehrere Jahrhunderte der Feindschaft und Verurteilung zu überwinden, und dass der Zeitpunkt gekommen ist, der Ereignisse zusammen zu gedenken, die leider zur Spaltung der Kirche geführt haben. Das Gedenken über die Vergangenheit und Martin Luther in einem positiven und ökumenischen Geist, wie es im Dokument *Vom Konflikt zur Gemeinschaft* vorgeschlagen wird, kann sicherlich helfen, schneller zum endgültigen Ziel der ökumenischen Bemühungen zu kommen, d. h. zur sichtbaren Einheit, die auch von Jesus Christus gewollt ist.

Konsultierte Bibliographie:

BELLOC, Hilaire, *How the Reformation Happened*, Reprinted by P. Smith Publishers, Magnolia Massachusetts 1975. Kroatische Ausgabe, *Kako je nastala reformacija*, Naklada Benedikt, Zagreb 2012.

Dokument: *Martin Luther - Zeuge Jesu Christi. Wort der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission anlässlich des 500. Geburtstages Martin Luthers, 1983*, in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Paderborn-Frankfurt a. M. 1992, Bd. II, 1982-1990.

Dokument: *Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017. Bericht der lutherisch/römisch-katholischen Kommission für die Einheit*, Leipzig-Paderborn 2013.

Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen. Grußwort von Kardinal Kurt Koch, anlässlich des Ökumenischen Buß- und Versöhnungsgottesdienstes am 11. März 2017 in St. Michaelis in Hildesheim.

LEPPIN, Volker, *Die fremde Reformation - Luthers mythische Wurzeln*, C.H. Beck, München 2016.

LOHSE, Bernhard, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, 3. Auflage, C. H. Beck, München 1997; Kroatische Ausgabe: *Martin Luther: život i djelo*, Teološki fakultet „Matija Vlačić Ilirik“, Zagreb 2006.

Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart, Kurt Aland (Hg.), Band I, *Martin Luther, Die Anfänge. Vorrede zur Thesen-sammlung 1538*, 2. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983. Kroatische Ausgabe: *Martin Luther, Predgovor sabranom izdanju ranog niza teza iz 1538*, in: *Martin Luther, Temeljni reformatorski spisi I*, Kroatisch von Goran Gajšek, Demetra, Zagreb, 2006.

MATOŠEVIĆ, Lidija, „Crux sola est nostra theologia – Isus iz Nazareta u reformacijskoj teologiji Martina Luthera“, in: *Nova prisutnost: časopis za intelektualna i duhovna pitanja*, 12 (2014) 49–65.

SALA, Daniela, „Cattolici e luterani: Francesco e Lutero. La commemorazione comune dei 500 anni della Riforma a Lund, in Svezia“, in: *Il regno – attualità e documenti*, 18 (2016) 518-519.

SALA, Daniela, „500° della Riforma: la leadership del papa. Intervista a Martin Junge, segretario della Federazione luterana mondiale“, *Il Regno - attualità*, 18/2016, 15/10/2016, S. 520.

SCHORN-SCHÜTTE, Luise, *Die Reformation. Vorgeschichte – Verlauf – Wirkung*, C. H. Beck, München 1996. Italienische Ausgabe, *La Riforma protestante*, il Mulino, Bologna 1998.

WICKS, Jared, *Luther and His Spiritual Legacy*, Wipf and Stock Publishers, Eugene 1982. Italienische Ausgabe: *Lutero e il suo patrimonio spirituale*, Cittadella editrice, Assisi 1984.

Recibido 30 de marzo de 2017 / Aceptado 5 de mayo de 2017

NOTAS SOBRE LA RECEPCIÓN DE ARISTÓTELES EN EL ESTUDIO DE LAS VIRTUDES MORALES DE JUAN DUNS ESCOTO

NOTES ON JOHN DUNS SCOTUS' RECEPTION OF ARISTOTLE IN THE STUDY OF MORAL VIRTUES

EMILIANO JAVIER CUCCIA¹

Resumen: Como es sabido, la recepción de las obras de Aristóteles entre los maestros escolásticos no fue un proceso libre de conflictos. Más allá de los muchos reparos y objeciones que sus ideas generaron en algunos autores, también es posible verificar notables disparidades en las interpretaciones que hicieron aquellos otros autores que sí valoraron positivamente las obras del Estagirita. El objetivo del presente trabajo consiste en poner de manifiesto las particularidades que presenta la recepción e interpretación de algunos textos de Aristóteles por Juan Duns Escoto tal como se dejan ver en su comentario a la distinción 33 del Tercer Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo. Esta tarea mostrará de qué modo el Sutil realiza una interpretación peculiar y creativa de algunos puntos de la doctrina de Aristóteles con la intención de hacerla compatible con una de sus ideas más célebres en el campo de la ética: la postulación de la voluntad como sujeto de las virtudes morales.

Palabras clave: Juan Duns Escoto, Aristóteles, virtudes morales, voluntad, Pedro Lombardo.

Abstract: The reception of Aristotle's books among the scholastic Masters was not a process free of controversies. Besides the objections that his ideas generated in some authors, it is also possible to observe remarkable disputes between those authors who welcomed The main objective of this paper is to show the peculiarities that the reception of some Aristotle's texts presents in John Duns Scotus' *Ordinatio* III, 33. This task will reveal how the later develops a creative interpretation of some points of the former's doctrine with the intention of making it compatible with one of his most famous ideas in the field of ethics: the postulation of the will as subject of the moral virtues.

Keywords: John Duns Scotus, Aristotle, Moral Virtues, Will, Petrus Lombardus.

¹ Emiliano Javier Cuccia, Mendoza, Argentina, 1985. Licenciado y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo. Profesor de Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad Nacional de Cuyo y como becario posdoctoral del CONICET. Correo-e: ecuccia@gmail.com.

Introducción

La recepción de las obras de Aristóteles, a partir del siglo XII, marcó un antes y un después en el despliegue de la filosofía medieval. En efecto, el ingreso de ese material científico, absolutamente desconocido para la época, significó el comienzo de una “fermentación de pensamiento”² que se desarrolló, con particular vigor, a lo largo de los siglos XIII y XIV. Sin embargo, es sabido que la autoridad del Estagirita no fue aceptada del mismo modo en todos los ámbitos, ya que el ingreso de algunas de sus ideas provocó más de una controversia por su incompatibilidad con ciertos artículos de fe. Por este motivo, ya desde el año 1210, se registraron diversas condenas que prohibían la enseñanza de las obras de Aristóteles, especialmente en el contexto de la Universidad de París, las cuales más tarde fueron retiradas o ignoradas en la práctica. Además, se generó, entre numerosos académicos, una corriente de resistencia en contra de toda innovación que pretendiera modificar las doctrinas tradicionales y a favor de la preservación de la autoridad de Agustín de Hipona frente a la de Aristóteles³.

Pero a partir de la segunda mitad del siglo XIII, la importancia del pensamiento del Estagirita no pudo ser obviada debido, fundamentalmente, a la notable difusión que sus ideas habían recibido en París gracias a la labor de síntesis e interpretación realizada tanto por numerosos maestros de la Facultad de Artes como también por célebres personalidades de la Facultad de Teología, como Alberto Magno y Tomás de Aquino, entre otros. Por este motivo, incluso aquellos teólogos que se inscribieron claramente en la línea de los que se opusieron a la labor de acogida de la filosofía grecomusulmana, comenzaron a apelar también a la autoridad de Aristóteles en sus desarrollos doctrinales, pero con un designio particular: demostrar que las afirmaciones de este último eran más cercanas a sus propias doctrinas de corte agustiniano que a las interpretaciones realizadas por el Aquinate. Dentro de esta línea pueden citarse autores como Walter de Brujas, Guillermo de la Mare, Gonzalo de Hispania y, de un modo especial, Juan Duns Escoto.

² Cfr. GUILLERMO, FRAILE. *Historia de la Filosofía*, tomo II (2º), 4º ed., BAC, Madrid, 1986, 105.

³ Para una breve pero completa síntesis del proceso de difusión del *peripatetismo*, especialmente en su vertiente greco-árabe, en el occidente cristiano y de las reacciones contrapuestas que desató, cfr. el prólogo de la edición del texto de la condena de 1277, elaborado por DAVID PICHÉ: *La condamnation parisienne de 1277*. Nouvelle édition du texte latin, traduction et commentaire par David Piché avec la collaboration de Claude Lafleur, Collection «Sic et Non», Librairie philosophique, J. Vrin: Paris, 1999, 151-158.

Sin embargo, esta recepción e interpretación presentó características singulares debidas, en gran parte, al objetivo que las motivaba y al contexto de disputa en el cual vieron su origen⁴. Así, como consecuencia de esta labor, se obtuvo una visión muy particular de las doctrinas aristotélicas, marcada por ciertos principios característicos de la época que difícilmente podrían haber sido defendidos por el Estagirita. Tal vez el más importante de ellos sea el de la postulación de la primacía de la voluntad en la esfera del acto moral al entenderla como la única potencia racional del hombre⁵.

El objetivo del presente trabajo consiste en analizar algunas de las peculiaridades interpretativas que se verifican en el uso que Juan Duns Escoto hace de dos textos aristotélicos para argumentar, contra Tomás de Aquino y otros autores⁶, que el sujeto de las virtudes morales cardinales es sólo la voluntad y no el apetito sensitivo. Dicha argumentación se desarrolla en su comentario a la distinción 33 del Tercer Libro de las *Sentencias*.

⁴ Cfr. BONNIE KENT, *Virtues of the will: the transformation of ethics in the late thirteenth century*. The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1995, 96.

⁵ La primacía de la voluntad sobre la inteligencia fue un punto clave que defendieron algunos autores adscritos a la línea identificada, más tarde, como *agustinismo* en contra de los *aristotélicos* (principalmente, maestros de arte de París) como único modo, a su juicio, de poder tanto salvaguardar la libertad del acto creador de Dios como contrarrestar el surgimiento de una ética meramente laica que identificaba la beatitud con el perfeccionamiento de la inteligencia a través de la sabiduría filosófica (Cfr. DAVID PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, o.c. 273). Por caso, Walter de Brujas defendió la primacía de la voluntad sobre la inteligencia en sus *Cuestiones Disputadas* y Guillermo de la Mare en su *Correctorium fratris Thomae* (Un estudio más detallado de estas posiciones puede encontrarse en EMILIANO JAVIER CUCCIA, “Primacía de la voluntad y virtud moral en Juan Duns Escoto”, *Tópicos* 43 (2012) 153-172). Por su parte Duns Escoto, en su comentario al libro IX de la *Metafísica*, posiciona a la voluntad como única potencia racional al entender que sólo puede llamarse *racional* aquella potencia que tiene en su potestad no sólo actuar hacia los contrarios sino también el abstenerse completamente de actuar. De esto es capaz la voluntad y no así la inteligencia que, frente a un objeto cognoscible, no puede privarse de conocerlo y, por ende, actuaría de un modo *natural* y no libre (*Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 36. Existe traducción al castellano con un muy apropiado y recomendable estudio introductorio: JUAN DUNS ESCOTO, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, trad. por C. González Ayesta. Cuadernos de Anuario Filosófico - Serie Universitaria, pp. 5-32. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona: 2007).

⁶ Si bien es sabido que el contrincante intelectual más importante de Escoto fue Enrique de Gante, con todo en aquellos temas relacionados con la voluntad y el acto libre el autor con el que más discute el Sutil es Tomás de Aquino. Cfr. OLIVIER BOULNOIS, “En busca de un Duns Escoto irrecuperable: cien años de historiografía filosófica”, *Universitas Philosophica* 56 (2011) 180.

1. Duns Escoto y el sujeto de las virtudes morales

Juan Duns Escoto comienza su comentario a la distinción 33 del tercer libro de las *Sentencias*⁷ aclarando que se investigará únicamente si las virtudes morales están en la voluntad como en su sujeto, lo cual muestra a las claras su intención de plantear una postura contraria a la defendida, entre otros, por Tomás de Aquino al menos en lo que respecta a la determinación del sujeto de las virtudes morales cardinales. En efecto, tanto el Doctor Angélico como algunos de sus discípulos afirmaban que las virtudes morales –tanto las cardinales como sus derivadas– tenían como sujeto próximo aquella potencia del alma que perfeccionaban. Y que, según este principio, la prudencia residía en el intelecto, la justicia en la voluntad, la fortaleza en el apetito irascible y la templanza en el apetito concupiscible⁸.

Frente a esto, Duns Escoto plantea una postura que difiere en un punto central: si bien mantiene a la inteligencia como sujeto de la prudencia y a la voluntad como sujeto de la justicia, al momento de definir el sujeto de la fortaleza y de la templanza niega que ambas puedan residir en la parte apetitiva sensible del hombre y, por el contrario, establece que deben ser consideradas como virtudes que residen en la voluntad.

Ahora bien, al momento de brindar los argumentos que le permitan refutar la doctrina tomasina referida al sujeto de las virtudes cardinales, Duns Escoto nota que la misma, además de apoyarse en ciertos argumentos referidos a la naturaleza de la voluntad y de la virtud, se halla fundamentada también en la autoridad de Aristóteles a quien el Aquinate cita profusamente. Así, antes de exponer su propia opinión y proceder con la reducción al absurdo de los argumentos citados, necesita traer en su favor, en forma de *sed contra*, la opinión del Estagirita y así socavar la referencia que Tomás hace a la figura de este último. Por ello –y en línea con la tendencia de su época– el recurso que utiliza consiste no tanto en desacreditar las citas de Aristóteles usadas por el Aquinate, sino más bien en afirmar que este último

⁷ Existen dos versiones de este comentario, una presente en la *Lectura* y otro en la *Ordinatio*. Para este estudio se toma como fuente principal el segundo texto ya que constituye una versión más amplia y corregida por el propio Escoto (JUAN DUNS ESCOTO, *Opera omnia*. Vol. 10, edited by B. Hechich, B. Huculak, J. Percan, and S. Ruiz de Loizaga. Città del Vaticano: Typis Vaticanis, 2007. [Ordinatio III, dist. 26–40], 141-175).

⁸ Tomás defiende la posibilidad de que los apetitos sensibles sean sujeto de virtud moral en *Summa Theologiae* I-II, q. 56, a. 4 y *De virtutibus in communi* q. 1, a. 4. En este último caso precisa que las virtudes que son colocadas allí son la templanza (en el concupiscible) y la fortaleza (en el irascible) junto con sus derivadas.

no ha interpretado correctamente los dichos del Filósofo, al menos en lo que hace a dos importantes temas: por un lado, la definición de virtud ética, y, por otro, la relación de esta última con la bondad moral de la acción.

2. Virtud ética y elección

Como es sabido, Aristóteles, en el segundo libro de su *Ética Nicomáquea*, define la virtud moral como un «hábito electivo»⁹ (*héxis proairetiké*) y esta misma definición es retomada por Tomás de Aquino en varios pasajes de sus obras¹⁰. Pero, mientras la misma le permite admitir al Aquinate la existencia de las virtudes morales cardinales de fortaleza y templanza en los apetitos sensibles como en sus sujetos, para Duns Escoto es precisamente aquí donde radica la imposibilidad de que dichas virtudes residan en otra potencia que no sea la voluntad. La razón aducida para esta conclusión consiste en que la elección –según Aristóteles– es un acto del apetito conciliativo. Pero el Maestro Escocés considera de un modo particular este último concepto entendiéndolo como un acto conjunto de la inteligencia y de la voluntad, el cual, incluso, correspondería más a la voluntad, puesto que es esta última la que realiza la operación, si bien lo hace con el juicio presupuesto de la razón.¹¹ Así, como el hábito es propio de aquella potencia a la cual pertenece la operación que perfecciona, entonces el hábito moral debe ser, de suyo, propio de la voluntad¹².

Como se vio, esta consideración de la elección como un acto propio de la voluntad es una de las notas distintivas de la doctrina de la escuela agustiniana, que surgió hacia finales del siglo XIII a partir de la labor de los sucesores de Buenaventura de Fianza. Y es deudora, a su vez, de otro principio defendido por ellos: la primacía y superioridad de la voluntad sobre el intelecto. Duns Escoto recibió su formación en un contexto marcado por las ideas de esta corriente, razón por la cual no deberían sorprender las conclu-

⁹ *Ética Nicomáquea* II, 6 (1106^b 35)

¹⁰ Por citar sólo algunos ejemplos, Tomás hace referencia a la virtud moral como de un *habitus electivus* en *Summa Theologiae* I-II, q.58; *Sententia Ethic.*, II, 7, y III, 1 y *De virtutibus in communi*, q. 1 a. 9 co.

¹¹ Esto es, la razón participa del acto libre pero sólo como condición previa de la elección. Es la voluntad la que decide en qué dirección actuar o bien no actuar de ningún modo. Por eso se determina que la elección corresponde propiamente a la voluntad. Cfr. *Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, nn. 38-41.

¹² Cfr. *Ordinatio* III, 33, n. 7 (27-32).

siones a las que arriba. Lo que sí puede sorprender es que el escocés apele a la autoridad de Aristóteles para defender este principio. Concretamente, hace referencia al libro VI de la *Ética Nicomáquea*, donde el Filósofo afirma que “la elección es o bien inteligencia deseosa o bien deseo inteligente”¹³, es decir, un “deseo deliberado”. Si se tiene en cuenta que, en latín, la palabra *deseo* se traduce como *appetitus*, y que entonces se está hablando aquí de un *appetitivus intellectus* o de un *appetitus intellectivus*, se entiende hasta qué punto la redacción del texto aristotélico permite justificar conclusiones opuestas. Mientras autores como Tomás de Aquino y sus seguidores interpretan que la elección surge de la interacción entre cualquier apetito (sensible o intelectual) y la inteligencia¹⁴, Duns Escoto entiende que Aristóteles se está refiriendo propiamente al apetito intelectual, es decir, a la voluntad, y que lo que está diciendo entonces es que la elección, en cuanto tal, es una operación que corresponde propiamente a dicha potencia. Por este motivo, y siguiendo lo que a su entender debe interpretarse de las palabras del Filósofo, el Doctor Sutil se halla en la posición de afirmar que todo hábito electivo corresponde solamente a la voluntad, la única potencia libre y –por ende– capaz de realizar la elección en el hombre.

3. Virtud moral y bondad de la acción

Existen otros pasajes en que Duns Escoto se apoya para sostener su doctrina sobre el sujeto de las virtudes morales con la autoridad de Aristóteles. Tal es el caso de aquel punto en el primer libro de la *Ética Nicomáquea* donde el Estagirita determina cuál es la actividad propiamente humana (operación según la razón)¹⁵ y a qué partes del alma pertenece la misma (lo racional y lo que obedece a la razón)¹⁶. Pero mientras este texto le permite a Tomás de Aquino considerar las operaciones de los apetitos sensibles como huma-

¹³ *Ética Nicomáquea* VI, 2 (1139^a 22 - 1139^b 5)

¹⁴ Esto lo afirma Tomás por ejemplo en *Summa Theologiae* I-II, q. 56, a. 6, ad 2: “Ad secundum dicendum quod rationale per participationem non solum est irascibilis et concupiscibilis; sed omnino, idest universaliter, appetitivum, ut dicitur in I Ethic. Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas. Et ideo, si qua virtus est in voluntate, erit moralis, nisi sit theologica, ut infra patebit”.

¹⁵ Cfr. *Ética Nicomáquea* I, 7 (1098^a 3-4)

¹⁶ Cfr. *Ética Nicomáquea* I, 7 (1098^a 4-5)

nas por obedientes a la razón,¹⁷ Escoto –aparentemente siguiendo en esto a Enrique de Gante– indica que, en el mismo, el Filósofo claramente excluye la parte sensitiva de cualquier tipo de participación en la felicidad humana, ya que en ella no se verificaría una operación que se pudiera atribuir propiamente al hombre en cuanto tal¹⁸. Y, si esto es así, entonces ninguna virtud moral propiamente entendida puede ser puesta en el apetito sensible¹⁹.

Con todo, en el párrafo noveno del texto, se coloca como argumento de autoridad una referencia a la doctrina peripatética de la virtud moral que resulta aún más interesante.

“Además, la virtud es principio de actos elogiables, según el II libro de la *Ética*; pero se debe el elogio sólo al que obra voluntariamente. Por consiguiente, la virtud –a través de la cual obra elogiamente– es de aquello a quien pertenece el obrar libremente *per se*: y aquello es la voluntad”²⁰.

Como puede verse, el argumento se encuentra claramente en línea con la asunción de la voluntad como única potencia libre. Así, si la virtud es principio de acciones elogiables y sólo se elogia la acción libre, entonces la virtud debe estar en la voluntad. Pero lo más interesante de esta cita no es tanto el argumento en sí como la fuente textual en la que se pretende basar. Si bien el Maestro Escocés afirma basarse en el texto del segundo libro de la *Ética Nicomáquea*, la nota correspondiente en la edición crítica del texto advierte que, en este caso, el autor no se apoya en la traducción de Grosseteste²¹ que utiliza para todas las demás referencias citadas en la distinción 33, sino en

¹⁷ Cfr. *Super III Sent, dist. 33, q. II, art. 4, sol. 2, c. 223*; y *Summa Theologiae* I-II, q. 61, a. 2, c.

¹⁸ La exposición de Enrique de Gante se encuentra en HENRICUS GANDAVENSIS, *Quodl.* IV q. 22 in corp. Duns Escoto la reproduce en *Ordinatio* III, 33, 17 (92-94).

¹⁹ Por el contrario, el apetito sensible sólo podría ser considerado *obediente a la razón* de un modo impropio, en la medida en que subyace bajo el imperio de la voluntad [*Ordinatio* III, 33, n. 17 (112-117)]. Y también en un sentido impropio pueden llamarse *virtudes* las tendencias que se generan en tal apetito a partir de las elecciones rectas de la voluntad, aunque aquellas no sean de ningún modo hábitos electivos [Cfr. *Ordinatio* III, 33, n. 45 (304-312) y n. 61 (438-441)].

²⁰ *Ordinatio* III, 33, n. 9 (35-37).

²¹ Roberto Grosseteste, obispo de Lincoln, realizó la primera traducción completa de la *Ética Nicomáquea* del griego al latín en el año 1246. La misma puede consultarse actualmente en ARISTOTELES LATINUS, *Ethica Nicomachea*, translatio Roberti Grosseteste Lincolnensis sive 'Liber Ethicorum' (Recensio Pura et Recensio Recognita), XXVI, ed. R.A. Gauthier, Brill-Desclée De Brouwer: Leiden-Bruxelles 1972-1974.

un florilegio que a la postre ha sido conocido bajo el nombre de *Auctoritates Aristotelis*²². Se trata de la sentencia número 37 de la sección correspondiente al libro de la *Ética* –según la edición del texto realizada por Jacqueline Hamesse²³– y que textualmente reza: “Virtus est habitus, quia habentem se perficit et opus ejus laudabile reddit”. Dicha sentencia se refiere –tal como indica la editora del florilegio– al libro *Beta*, capítulo 5 de la obra aristotélica. Puntualmente, al pasaje 1106a 15-17, según la edición Bekker. Y la traducción latina de dicho pasaje a cargo de Grosseteste difiere ligeramente del texto del florilegio: “Omnis virtus, cuius utique fuerit virtus, et id bene habens perficit et opus eius bene reddit”.

Si bien la utilización de florilegios para hacer referencia a fuentes antiguas era una práctica frecuente entre autores escolásticos a causa de la dificultad para acceso a traducciones directas y completas de aquellas obras²⁴, éste no parece ser el caso por dos motivos fundamentales: primero, porque Escoto sí tuvo acceso a la traducción de Grosseteste (como se prueba por las demás referencias)²⁵; y 2º porque el texto al que hace referencia coincide con un pasaje profusamente citado por Tomás de Aquino con cuyas obras Escoto se encuentra discutiendo²⁶.

Todo esto lleva a pensar que la omisión de utilizar una fuente directa y la preferencia por una fuente indirecta responden a una intención del Sutil, y creo que es posible encontrar el motivo de la sustitución en el modo en que cada una de las formulaciones caracteriza el efecto del hábito virtuoso sobre la operación que perfeccionan. Así, en el caso de la cita original se explica que la virtud moral “hace buena” la obra del virtuoso. Y esto debe

²² Se dice “posteriormente conocido como *Auctoritates Aristotelis*” porque a la fecha en que Escoto escribió su obra tal florilegio no había tomado su formato definitivo. Sin embargo muchas de las citas que luego formaron parte del mismo ya se encontraban en circulación en diferentes manuscritos. Cfr. JACQUELINE HAMESSE, *Les Auctoritates Aristotelis Un florilège médiéval*. Étude historique et édition critique, Publications Universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1974, 12-13.

²³ Cfr. *Auctoritates Aristotelis*, 12, 37 (Ed. J. HAMESSE, 235).

²⁴ Cfr. JACQUELINE HAMESSE, *Les Auctoritates Aristotelis*, o. c., 10.

²⁵ Uno de los signos que manifiestan el detalle con que Duns Escoto estudió la edición latina de la *Ética* elaborada por Grosseteste es el hecho de que el Sutil reproduzca en su texto –con una precisión notable– los comentarios de Eustratio de Nicea contenidos en la traducción del Obispo de Lincoln. Cfr. por ejemplo, *Ordinatio* III, 33, n. 2 (8-11): “*I Ethicorum* dicit Philosophus quod sunt in parte irrationali animae, Commentator [Eustratio] autem exponit quod sunt in eo quod est medium inter plantivam et rationalem; talis non est voluntas, sed appetitus sensitivus”.

²⁶ Por caso, Tomás se refiere a este pasaje en *Sententia Ethic.*, II, 6; *De virtutibus in communi*, q. 1 a. 1 co; y *Summa Theologiae* I-II, q. 55, a. 3, sc.

entenderse en el contexto del pensamiento del Estagirita para quien la acción moralmente buena implica no sólo la elección del justo medio sino el hacerlo reuniendo ciertas condiciones internas: hacerlas con conocimiento, eligiéndolas por ellas mismas, y con una actitud firme e inmovible²⁷. Como “una golondrina no hace verano”,²⁸ así tampoco una acción aislada podría ser plenamente considerada como *buena*.

Ahora bien, resulta natural comprender que esta doctrina haya causado ciertas controversias en el ambiente teológico del siglo XIII, y particularmente entre aquellos autores más cercanos a la tradición agustiniana como es el caso de Escoto. En efecto, admitir que la virtud moral es condición para la bondad moral de la acción y, además, que crea en el sujeto un “ánimo inmovible” resultaba objetable desde la propia constatación empírica, razón por la cual el Sutil parece estar convencido de que ni el propio Aristóteles podría haber defendido una posición semejante²⁹. Por un lado, la posesión de la virtud moral no podría ser una condición necesaria para realizar actos buenos, ya que la primera sólo se genera en el alma por la repetición de los segundos³⁰. Por otro lado, la posibilidad que poseen tanto el vicioso como el virtuoso de realizar acciones contrarias a sus hábitos e incluso de generar hábitos contrarios al que se posee habla en contra de la *inmovilidad* que causaría la virtud³¹.

En esta línea el Doctor Sutil no duda en aclarar que a) la voluntad puede realizar la obra moralmente buena sin necesidad de poseer virtud alguna³², y b) la virtud no puede determinar necesariamente a la voluntad que siempre permanece libre para elegir una cosa u otra³³. Y por lo mismo no resultaría conveniente para el Escocés asumir la formulación original de la frase aristotélica en tanto que se prestaría a los equívocos mencionados. Es aquí donde cobra sentido la utilización del florilegio como fuente en tanto que los términos del mismo permiten deducir para la virtud moral un rol de causalidad mucho menor sobre la acción, clausurando de ese modo la posibilidad de realizar interpretaciones erróneas. Así, no es que la virtud haga moral-

²⁷ Cfr. *Ética Nicomáquea* II, 4, 1105^a 28-^b 1.

²⁸ *Ética Nicomáquea* I, 7, 1098^a 19.

²⁹ Cfr. BONNIE KENT, “Rethinking Moral Dispositions: Scotus on the Virtues”, In Thomas Williams (ed.) *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, 359.

³⁰ Cfr. *Ordinatio* III, 33, n. 43 (288 - 292)

³¹ Cfr. *Ordinatio* III, 33, n. 25 (156 - 165)

³² Cfr. *Ordinatio* III, 33, n. 43 (282 - 287)

³³ Cfr. *Ordinatio* III, 33, n. 74 (509 - 515)

mente buena la acción en sentido absoluto, sino que la hace “encomiable” o “digna de alabanza”, y es sólo en este sentido que el que obra con virtud lo hace de un mejor modo que el que obra sin ella³⁴.

De este modo, el recurso al texto de las *Auctoritates Aristotelis* le permite a Escoto cumplir con un doble objetivo. En primer lugar –y lo que resulta más evidente– le brinda un argumento a favor de colocar las virtudes morales en la voluntad ya que, al ser la única potencia libre, es la única capaz de realizar acciones dignas de alabanza. Pero, en segundo lugar, también resulta ser un instrumento que le permite al fraile franciscano rescatar lo que él considera que es el auténtico espíritu de la sentencia de Aristóteles en contra de una interpretación literal que resultaría, a la postre, contradictoria.

4. Un caso diferente

Pero podría preguntarse, ¿qué ocurre con aquellos pasajes en los que Aristóteles expresa claramente una doctrina contraria a la que pretende defender Duns Escoto? Un ejemplo de este caso lo constituye el libro III de la *Ética Nicomáquea* en el que el Estagirita afirma que las pasiones del alma que deben ser reguladas por las virtudes morales se encuentran en el apetito sensible³⁵. Si esto es así, entonces debe admitirse que la virtud moral también debe residir en él.

Se trata de una objeción de gran peso, ya que insinúa con claridad la adscripción de Aristóteles a la postura que Duns Escoto rechaza. Sin embargo el Sutil, lejos de evitar referirse a este texto, asume el desafío de corregir

³⁴ Escoto afirma que la virtud hace digno de elogio el acto de su poseedor en tanto genera en la voluntad libre una disposición que la inclina a elegir de un modo fácil, rápido y placentero lo que la recta razón le indica que debe ser elegido [Cfr. *Ordinatio* I, d. 17. (Wolter, p. 168); *Lectura* III, d. 33, n. 71 (lin. 489-494), y *Ordinatio* III, 33, n. 77 (527-535)]. Conviene señalar que el tipo de causalidad que ejerce la virtud moral sobre el acto voluntario y su relación con la felicidad y la libertad humanas en Escoto han sido objeto de discusión hace algunos años entre algunos especialistas: Cfr. MARY BETH INGHAM, "Ea quae sunt ad finem": Reflections on Virtue as Means to Moral Excellence in Scotist Thought." *Franciscan Studies* 50 (1990): 177-195; THOMAS WILLIAMS, "How Scotus Separates Morality from Happiness." *American Catholic Philosophical Quarterly* 69, no. 3 (1995): 425-445. MARY BETH INGHAM, "Duns Scotus, Morality and Happiness: A Reply to Thomas Williams." *American Catholic Philosophical Quarterly* 74, no. 2 (2000): 173-195, MARÍA CRUZ GONZÁLEZ-AYESTA, "Scotus' Interpretation of the Difference between *Voluntas ut Natura* and *Voluntas ut Voluntas*," *Franciscan Studies* 66 (2008): 371-412, entre otros.

³⁵ Cfr. *Ética Nicomáquea* III, 12 (1117^b 23-24)

esta afirmación, pero para refutarla no se basa ya en la autoridad del Filósofo ni recurre a las herramientas mostradas con anterioridad. En su lugar apela a la autoridad de Agustín de Hipona, el cual, en *De Civitate Dei*³⁶, afirma que las pasiones están en la voluntad. Por consiguiente, si a raíz de la moderación de las pasiones la virtud es puesta en lo supremo de aquella potencia en la cual está la pasión, concluye que en la parte suprema del alma, a saber la voluntad, están algunas pasiones y que allí son puestas las virtudes³⁷. Esto no implica que no haya pasiones en la apetencia sensible de un modo absoluto o que las mismas no tengan efectos sobre ella.³⁸ Lo que reconoce Escoto siguiendo al Hiponense es que el origen de los desórdenes pasionales está en el querer de la voluntad, y que si este querer fuese ordenado no habría entonces desorden en las pasiones.³⁹ Lo dicho sumado a la autoridad del propio Pedro Lombardo quien, en la distinción 33 del tercer libro de las *Sentencias*, indica la permanencia de las virtudes en el cielo donde no habría –al menos en primera instancia– apetencia sensible,⁴⁰ determina que para el Escocés resulte claro el asiento de las virtudes morales en la voluntad.

5. Corolario

A lo largo de este escrito se han analizado algunos de los casos en los que Duns Escoto recurre a la autoridad de Aristóteles para fundamentar una doctrina que no parece compatible con las ideas de este último: la consideración de la voluntad como sujeto propio de las virtudes morales. Para ello el Sutil despliega estrategias variadas tales como la reinterpretación de términos clave o el recurso a fuentes indirectas de los textos del Estagirita que contienen un lenguaje más adecuado para su argumentación. Sin embargo, existen casos en los cuales la letra aristotélica resulta tan ajena a su propia

³⁶ El pasaje al que Duns Escoto se refiere corresponde a *De Civitate Dei* XIV cap. 5 y 6 (PL 41, 408 - 409), donde el Hiponense destaca, contra los maniqueos y los platónicos, que el cuerpo no es el único responsable por las pasiones desordenadas sino fundamentalmente el querer de la voluntad hacia los objetos deshonestos.

³⁷ Cfr. *Ordinatio* III, 33, n. 34 (223 – 227).

³⁸ Por lo cual tampoco contradiría directamente la afirmación de Aristóteles.

³⁹ Del mismo modo, aunque las virtudes morales pertenecen propiamente a la voluntad, la presencia de las mismas causa en la apetencia sensible e incluso en el cuerpo ciertos hábitos o costumbres que también podrían ser llamados virtudes, aunque impropiedades. Cfr. *Ordinatio* III; 33, nn 45 y 60.

⁴⁰ Cfr. *Ordinatio* III, 33, n. 42 (279 – 280).

doctrina que opta por corregirla con la referencia a una autoridad que considera superior, como es el caso de San Agustín o de Pedro Lombardo.

En suma, aunque Escoto valore positivamente los textos de Aristóteles y los cite como fuente filosófica para sus argumentaciones, la recepción que hace de los mismos no es meramente pasiva ni acrítica. Tampoco ocurrió esto con ninguno de sus contemporáneos teólogos: ni los franciscanos de tradición agustiniana, ni los dominicos de tradición *filosofante*⁴¹. Esta situación convirtió a los siglos XIII y XIV en escenario de interesantísimas y muy ricas disputas intelectuales, en el contexto de las cuales una misma frase del Filósofo pudo ser utilizada como argumento en razonamientos diametralmente opuestos.

⁴¹ “*Theologus philosophans*” era el apelativo que recibieron durante la segunda mitad del siglo XIII aquellos teólogos que, a los ojos de los más tradicionales, parecían demasiado *entusiasmados* con las ideas aristotélicas (Cfr. DAVID PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, o. c., 155).

6. Bibliografía

AGUSTÍN DE HIPONA, *La Ciudad de Dios*. En *Obras de San Agustín*. Edición bilingüe, tomo XVII, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid: 1958.

AQUINATIS, THOMAS. *Prima secundae Summae theologiae*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Vol. 6, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Roma: 1891.

AQUINATIS, THOMAS. *Commentum in tertium librum Sententiarum magistri Petri Lombardi*. Opera omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita. Vol. 7/1, pp. 1-450 Typis Petri Fiaccadori, Parma: 1858.

AQUINATIS, THOMAS. *Quaestiones disputatae de virtutibus in communi*. Quaestiones disputatae. Vol. 2, pp. 707-751 Marietti, Taurinus-Roma: 1965.

AQUINATIS, THOMAS. *Sententia libri Ethicorum*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Vol. 47/1, Ad Sanctae Sabinae, Roma: 1969.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*. Traducción y notas por Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1985.

ARISTOTELES LATINUS: *Ethica Nicomachea*, translatio Roberti Grosseteste Lincolnensis sive 'Liber Ethicorum' (Recensio Pura et Recensio Recognita), XXVI, ed. R.A. Gauthier, Brill-Desclée De Brouwer: Leiden-Bruxelles 1972-1974.

BOULNOIS, OLIVIER, "En busca de un Duns Escoto irrecuperable: cien años de historiografía filosófica", *Universitas Philosophica* 56 (2011), 177-199.

CUCCIA, EMILIANO, "Primacía de la voluntad y virtud moral en Juan Duns Escoto", *Tópicos* 43 (2012) 153-172.

DUNS ESCOTO, JUAN, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*, trad. por C. González Ayesta. Cuadernos de Anuario Filosófico - Serie Universitaria, pp. 5-32. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona: 2007.

DUNS ESCOTO, JUAN, *Opera omnia*. Vol. 10, edited by B. Hechich, B. Huculak, J. Percan, and S. Ruiz de Loizaga. Città del Vaticano: Typis Vaticanis, 2007. [Ordinatio III, dist. 26-40].

FRAILE, GUILLERMO, *Historia de la Filosofía*, tomo II (2º), 4º ed., BAC, Madrid, 1986.

GONZÁLEZ-AYESTA, MARÍA CRUZ, “Scotus’ Interpretation of the Difference between *Voluntas ut Natura* and *Voluntas ut Voluntas*”, *Franciscan Studies* 66 (2008): 371-412.

INGHAM, MARY BETH, “‘*Ea quae sunt ad finem*’: Reflections on Virtue as Means to Moral Excellence in Scotist Thought.” *Franciscan Studies* 50 (1990): 177-195.

INGHAM, MARY BETH, “Duns Scotus, Morality and Happiness: A Reply to Thomas Williams.” *American Catholic Philosophical Quarterly* 74, no. 2 (2000): 173-195.

KENT, BONNIE, *Virtues of the will: the transformation of ethics in the late thirteenth century*. The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1995

KENT, BONNIE, “Rethinking Moral Dispositions: Scotus on the Virtues”, In T. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, 352-376.

PICHÉ, DAVID, *La condamnation parisienne de 1277*. Nouvelle édition du texte latin, traduction et commentaire par David Piché avec la collaboration de Claude Lafleur, Collection «Sic et Non», Librairie philosophique, J. Vrin: Paris, 1999.

WILLIAMS, THOMAS, “How Scotus Separates Morality from Happiness.” *American Catholic Philosophical Quarterly* 69, no. 3 (1995): 425-445.

Recibido 20 de febrero de 2017 / Aceptado 30 de julio de 2017

CRÍTICA WOJTYLIANA A LA MORAL KANTIANA Y PROPUESTA DE LA NORMA PERSONALISTA INCONDICIONADA

WOJTYLIAN CRITIQUE OF KANTIAN MORALITY AND PROPOSAL OF THE UNCONDITIONAL PERSONALIST NORM

PEDRO GARCÍA CASAS¹

Resumen: El objetivo principal de esta investigación es hacer ver el alcance y la proyección que tiene la norma incondicionada en el pensamiento de Karol Wojtyła. Para ello, el método que seguimos es, principalmente, el estudio de *La fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant, donde este expone la teoría de los imperativos y de un modo especial hace ver, en contraposición al utilitarismo, cómo la persona nunca puede ser un mero medio sino un fin en sí mismo. Dicha concepción kantiana tuvo un gran impacto en Wojtyła, quien también criticó la ética utilitarista y vio gran luz en el planteamiento kantiano. Sin embargo, Wojtyła va más allá de la propuesta kantiana ya que, aunque coincidiendo en muchos puntos, le parece insuficiente al no abordar el tema de la experiencia, al tener una visión apriorística y, por tanto, insuficiente del ser personal. Wojtyła, desde su formación aristotélico-tomista y desde el descubrimiento de la fenomenología a partir de Max Scheler, vertebrará una doctrina que nos parece muy original tanto en su método como en su proyección.

Digamos que el objetivo principal de esta investigación no es otro sino el de dar a conocer la norma personalista wojtyliana y proponerla como base para todas las relaciones sociales.

Palabras clave: Amor práctico; Bien moral; Imperativo categórico; Norma incondicionada; Respeto.

Abstract: The main objective of this research is to show the scope and projection of the unconditioned norm in the thought of Karol Wojtyła. For this, the method we follow is mainly the study of Kant's *Grounds of the metaphysics of customs* (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*), where he exposes the theory of imperatives and in a special way shows, as opposed to utilitarianism, how the person can never be a mere medium but an end in itself. This Kantian conception had a great impact on Wojtyła, who also criticized the utilitarian ethics and saw great light in the Kantian approach. However, Wojtyła goes beyond the Kantian proposal since, although they coincide in many points, it seems insufficient to him not to approach the subject of the experience, its aprioristic vision and, therefore, its insufficient vision of the personal being.

Wojtyła, from his Aristotelian-Thomist formation and from the discovery of phenomenology from Max Scheler, will vertebrate a doctrine that seems to us very original both in its method and in its projection.

Let us say that the main objective of this research is none other than to make known the Wojtylian personalist norm and propose it as the basis for all social relations.

Keywords: Practical love; Moral good; Categorical imperative; Unconditional rule; Respect.

¹ Murcia, 1982. Universidad de Murcia. Escuela Internacional de Doctorado Presbítero. pedro.garcia@um.es.

Introducción

El tema principal de esta investigación es la reformulación que hace Karol Wojtyła del imperativo categórico kantiano en su formulación finalista. En un primer lugar estudiaremos la importancia que tanto Kant como Wojtyła dan a la normatividad, desde la cual la persona se presenta como fin en sí misma, no reducible a mero medio utilitarista; no obstante, Wojtyła acentuará en mayor grado el carácter personal de este “fin en sí misma” no viéndolo tanto como “efecto de la ley sobre el sujeto”. La crítica más contundente de Wojtyła a Kant será doble: por un lado, el haber sacado la esencia misma de la vida ética de la esfera de la experiencia empírica de la persona y haberla transferido a la esfera extraempírica, nouménica. Por otro lado, el que en un solo y único elemento psicológico, en el sentimiento de respeto por la ley, haya cristalizado toda la experiencia ética del sujeto personal.

En un segundo lugar, pasaremos a estudiar los supuestos prácticos del imperativo categórico. Desde aquí podremos ver cómo para Wojtyła el deber es, al igual que para Kant, constitutivo de la moralidad, pero en lugar de verlo como una idea a priori lo ve como el aspecto manifestativo de la experiencia correspondiente, la cual engloba a la vez su comprensión como experiencia realmente vivida y su prolongación en la actuación hasta incluir la productividad de sus condiciones externas: dicha experiencia es inconcebible en el planteamiento kantiano.

Finalmente, estudiaremos más detenidamente la incondicionalidad del imperativo categórico y la persona. En este último apartado abordaremos si el imperativo categórico tiene una dimensión personalista para Kant y cuál es la posición wojtyliana al respecto. Kant afirma que se denomina a la persona ser racional porque ya su naturaleza la distingue como fin en sí mismo, como algo que nunca puede usarse como mero medio, limitando en este sentido todo arbitrio. No obstante, como cualquier realización humana fenoménica viene condicionada tanto física como psíquicamente; la persona humana no puede llegar a revelarse en el planteamiento de Kant como objeto de realización por sí misma, además de que su caracterización genérica pasa por alto la singularidad de la persona. Este es el punto en el que Wojtyła abre su propia perspectiva personalista del autoconocimiento de la persona en su propia realización en acto en abierta discrepancia con Kant.

Concluimos el artículo dejando patente cómo Wojtyła formula la norma personalista, según la cual la única actitud adecuada ante cualquier persona humana no es otra sino el amor. Planteamiento con el que estamos totalmente de acuerdo y a partir del cual creemos que debe delinearse una ética que haga justicia a la verdad del ser personal.

1. Notas introductorias

Algo de la ética de Kant que influirá determinadamente en Wojtyła es la confrontación que éste hace con el utilitarismo, haciendo ver desde el imperativo categórico que una persona nunca puede ser tratada como mero medio sino como fin en sí misma y que cualquier otro trato con respecto a esta es injusto. Sin embargo, Wojtyła va más allá, puesto que los presupuestos metodológicos por los que Kant llega a esta formulación no son del todo satisfactorios, ya que no tienen en cuenta la experiencia y parte siempre de un *a priori* y de una ética del deber universalizables.

En el estudio sobre la moral kantiana Wojtyła sostiene que afirmar que algo es moral porque puede proponerse como deber universal supone tomar la consecuencia como causa, operar la inversión de inmanencia que no fundamenta el deber en el bien, sino más bien todo lo contrario, el bien en el deber. Para Wojtyła, si hay normas universales que regulan la conducta humana en todos los tiempos y en todas las situaciones, es porque tales normas resultan de la naturaleza humana ordenada a un fin. A diferencia de Kant, Wojtyła sostiene que la ley moral es universal y es ley porque es buena, y no es buena porque sea universal. En este sentido, podemos ver un ejemplo de cómo privarse de la vida es malo, porque ello presupone un desorden en el uso de un bien dado, en este caso la vida.

Wojtyła critica el hecho de que para Kant el *acto ético*, si de este se puede hablar en sentido estricto, se relaciona exclusivamente con el imperativo categórico. Para poder entender esta doctrina fundamental en la doctrina kantiana, es necesario tener presente su concepción de la ley, ya que según él “la ley sería una creación *a priori* de la razón: no se basaría en el conocimiento del orden existente en la naturaleza, sino que la razón misma deduciría un orden que hay que imponer al hombre en su aspiración a los bienes”². Por ello, la ley mira siempre a los bienes del mundo empírico, ya que es hacia ellos hacia los que se dirige la voluntad del hombre orientada por la razón práctica con las máximas y con los imperativos hipotéticos. No obstante, esta función de la ley, estando ligada a toda la esfera empírica en el interior del hombre y fuera de él, constituye solo la materia de la ley, de la cual es necesario distinguir su forma. Precisamente, dicha forma de una legislación universal, que no encierra aún en sí ningún

² WOJTYŁA, K., “El problema de la separación de la experiencia y el acto en la ética de Kant y de Scheler” (1957), en: *Mi visión del hombre*, Palabra, Madrid 2005. 195s.

contenido material, pero que nace de la misma razón práctica, constituye su contenido interno; y solo ella suministra, a juicio de Kant, el fundamento de la vida ética.

Por lo tanto, si la voluntad debe llevar a cabo un acto verdaderamente ético, entonces debe realizar la forma de la ley moral, no su materia. Cuando la voluntad realiza solo la materia de la ley, se dirige hacia los bienes. Y puesto que se dirige a ellos en conformidad con lo que le ordena la ley, su actividad es legítima, aunque no se puede hablar aún de actos verdaderamente morales. Digamos que solo cuando la voluntad se dirige total y exclusivamente a la forma de la ley, solo cuando hace de la ley como tal su motivo y al mismo tiempo su objeto, solo cuando realiza la ley porque ella es ley, solo entonces obra moralmente³.

Para Wojtyła, con dichos presupuestos, la acción moral de la voluntad exige un total desinterés con relación a los bienes. Se trata, por tanto, de una *categorica ruptura con la experiencia*, no encerrando por ello ningún acto humano concreto. Ya que, en opinión de Wojtyła, cada acto concreto tiene por objeto algún bien, en todo acto humano real que tiene origen en la voluntad debemos encontrar una orientación hacia algún bien. En cambio, para Kant, el carácter moral no tiene nada que ver con el bien como objeto del acto de la voluntad. Todo el carácter ético proviene exclusivamente de la forma y de ningún modo de la materia. Por lo que la voluntad debe centrarse exclusivamente sobre la forma y separarse de la materia, asumiendo así un valor ético.

En este sentido, para Kant, el acto ético, desde sus presupuestos, desaparece del orden empírico y permanece sólo en la esfera nouménica, donde fuera de toda experiencia se lleva a cabo el giro total de la voluntad en la dirección de la forma de la legislación universal, que se expresa en el imperativo categórico. De este modo, la razón práctica es legislativa en el imperativo a través de su propia forma. Y así es plenamente independiente de la “materia” de cualquier bien empírico. Pero ante esta formulación kantiana Wojtyła se pregunta: “¿Se puede entonces encontrar, en cualquier acto humano concreto conocido a través de la experiencia, el imperativo categórico así concebido?”⁴.

En la misma línea, afirma Wojtyła que el alejamiento de lo propiamente ético respecto del contenido concreto de la experiencia humana, no es en Kant absoluto y total, ya que reconoce el sentimiento de respeto hacia la ley.

³ Cfr. O.c. 198.

⁴ Ibid.

Lo que resulta altamente significativo es que algún sentimiento (el respeto) encuentre esa valoración, ya que todos los actos sentimentales han sido considerados como portadores de eudemonismo y hedonismo en la vida ética del hombre, y únicamente este sentimiento, el de respeto, se ha convertido, en su sistema, en un exponente de toda la vida ética en sentido objetivo. Es verdad que la vida ética está contenida en la esfera nouménica; no obstante, no se puede negar por ello que todo hombre no viva también empíricamente los contenidos éticos y, dado que para Kant el “contenido” ético propio es la ley, se sigue que la experiencia empírica de ese “contenido” sólo puede asumir la forma del respeto por la ley. En este sentido, cuanto más alimenta el hombre semejante sentimiento, tanto más profundamente vive el deber, que no es otro que la subordinación de la voluntad a la ley; a la ley en cuanto es ley. No hay otra medida en el orden empírico para averiguar si la voluntad está verdaderamente subordinada a la sola ley, es decir, si la voluntad verdaderamente “vive” de modo ético. El simple análisis de los actos humanos no revela nada al respecto. En cambio, el sentimiento de respeto por la ley es un signo incontrovertible de aquello que sucede en la esfera nouménica de la voluntad⁵.

No obstante, tenemos que decir a favor de Kant que Wojtyła no precisa demasiado el sentido del respeto en Kant. Para ello, traemos aquí un texto de Kant bastante elocuente:

“Podría objetárseme que, bajo el nombre de *respeto*, busco refugio en un oscuro sentimiento, en lugar de dar una solución clara a la cuestión por medio de un concepto de la razón. Pero, aunque el respeto es, efectivamente, un sentimiento, no es uno de los *recibidos* mediante un influjo, sino uno *espontáneamente oriundo* de un concepto de la razón, y, por lo tanto, específicamente distinto de todos los sentimientos de la primera clase, que pueden reducirse a inclinación o miedo. Lo que yo reconozco inmediatamente para mí como ley, reconózcalo con respeto, y este respeto significa solamente la conciencia de la *subordinación* de mi voluntad a una ley, sin la mediación de otros influjos en mi sentir. La determinación inmediata de la voluntad por la ley y la conciencia de la misma se llama *respeto*: de suerte que éste es considerado como *efecto* de la ley sobre el sujeto y no como *causa*. (...). El objeto del respeto,

⁵ Cfr. O.c., *ibid.* 199.

es, pues, exclusivamente la *ley*, esa ley que nos imponemos a *nosotros mismos*, y, sin embargo, como necesaria en sí. (...). Todo respeto a una persona es propiamente sólo respeto a la ley -a la honradez, etc., de la cual esa persona nos da el ejemplo. (...). Todo ese llamado *interés* moral consiste exclusivamente en el *respeto* a la ley”⁶.

Teniendo en cuenta esta visión kantiana, Wojtyła se pregunta en qué consiste la separación de la experiencia, esencial en su método filosófico, y el acto en la ética⁷. Para ello nos aportará dos razones:

a) Kant ha sacado la esencia misma de la vida ética de la esfera de la experiencia empírica de la persona y la ha transferido a la esfera extraempírica, nouménica.

b) En un solo y único elemento psicológico, en el sentimiento de respeto por la ley, ha cristalizado toda la experiencia ética del sujeto personal.

Efectivamente, en opinión de Wojtyła, no cabe duda de que la experiencia del deber, que puede estar acompañada del sentimiento de respeto por la ley, está contenida en aquel conjunto empírico que viene definido como experiencia ética, sobre la que se basa la concepción del acto ético; sin embargo, la experiencia kantiana del deber, cristalizada solo en el sentimiento de respeto por la ley, no se identifica con aquel sentimiento del deber que está contenido en el conjunto empírico de la experiencia ética. La experiencia del deber es uno de los momentos de este conjunto:

“No se puede decir, sin embargo, que Kant haya puesto de relieve solamente el momento del deber en el conjunto de la experiencia ética. Según Kant, el deber no es solo una dominante de la vida ética, sino que constituye toda la vida ética de la persona humana. El sentimiento de respeto por la ley no se pone de relieve sólo en la integridad de la experiencia ética em-

⁶ KANT, I., *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Trad. de Manuel García Morente, Sociedad de Amigos del País, Madrid 1992. 31-32 (nota a pie de página).

⁷ Tengamos en cuenta la preeminencia de la ley y el deber para Kant, también incluso por encima de la persona. La visión wojtyliana será radicalmente distinta, no es la ley, sino la persona lo que está por encima.

pírica, en la integridad del acto, sino que está realmente separado del acto. Está separado porque los actos humanos considerados empíricamente no contienen en su conjunto una verdadera experiencia ética. Por consiguiente, el sentimiento de respeto por la ley no está contenido en los actos humanos como un coeficiente interno de su estructura concreta. (...). De este modo, ha desaparecido de la ética el “acto” como concepto que refleja el conjunto empírico de la experiencia ética. La vida ética se ha ocultado detrás de los límites de la experiencia, pero dado que no se puede negar que, a pesar de todo, la ética tiene carácter empírico y se expresa en alguna experiencia, precisamente por esto ha estado “empíricamente” subjetivizada en un único acto psicológico, que es el sentimiento de respeto por la ley”⁸.

El fundamento de este principio, dirá Kant, estriba en que *la naturaleza racional existe como fin en sí misma*. De esta forma se representa necesariamente el hombre su propia existencia, y en ese respeto es ella un principio subjetivo de las acciones humanas. El enunciado material del imperativo categórico implica el reconocimiento de que *las personas son fines en sí mismas las unas para las otras*, componiendo entre todas el reino de los fines, en contraste con las leyes mecánicas que rigen en el mundo de la naturaleza. De aquí la determinación integral del imperativo categórico, en la que se asumen conjuntamente la validez universal de la primera fórmula y la noción de fin, sobre la que gravita la segunda expresión: “todas las máximas deben concordar por propia legislación en un reino posible de fines como en un reino de la naturaleza”, una naturaleza tal que no esté sometida a las leyes de la causalidad espacio-temporal.

Al respecto, aclara Ferrer que un reino posible de fines no significa que uno haga pasar a la otra persona por el fin u objetivo de su propia actuación, sino más bien al contrario, que la persona como fin en sí se comporte como excluyente de lo que no debe nunca perseguir con sus acciones, por lo que la relación del fin con la actuación se convierta en indirecta, y no propiamente en directriz suya. Lo que vendría a suponer que, si la bondad de la voluntad reside en sí misma, como afirma Kant, y no le viene de su ordenación trascendental al bien, tampoco el fin a realizar puede ser guía y norma para la voluntad, sino que en relación con la acción el fin en sí se presenta como

⁸ WOJTYŁA, K., “El problema de la separación de la experiencia y el acto en la ética de Kant y de Scheler”, O.c. 200.

un límite que no debe ser transgredido y no tanto como lo que hay que alcanzar⁹:

“Pero como en la idea de una voluntad absolutamente buena, sin condición limitativa de alcanzar este o aquel fin, hay que hacer abstracción por completo de todo fin a realizar, que haría la voluntad solo relativamente buena, resulta que el fin deberá pensarse aquí no como un fin *independiente* y, por tanto, de modo negativo, contra el cual no se debe obrar nunca, y que no debe, por consiguiente, apreciarse nunca como mero medio, sino siempre al mismo tiempo como fin en todo querer”¹⁰.

Así, se delimitan tres órdenes de cuestiones cuyo tratamiento permite advertir los puntos de confluencia y divergencia entre los planteamientos de Kant y Wojtyła. En primer lugar, cuál es la actitud positiva adecuada ante el ser que es fin en sí mismo, una vez descartadas las respuestas que por principio no le hacen justicia. Mientras en esto el acuerdo es patente en ambos autores, no lo es tanto, sin embargo, *la asimilación del respeto a la ley universal al amor a la persona*, que cada uno respectivamente propone. En segundo lugar, el imperativo categórico no puede hacerse valer sin la participación de la voluntad y de la libertad que son necesarias para proponerlo y realizarlo; en este punto los aprioris formales de la razón práctica postulados por Kant y el análisis experiencial del acto voluntario efectuado por Wojtyła remiten a modos contrapuestos de establecer los supuestos prácticos del imperativo ético. En tercer lugar, la incondicionalidad del imperativo categórico invoca una razón de ser suficiente, que solo puede estar o en las implicaciones lógico-formales irrebasables del uso práctico de la razón o en la persona, como un a priori irreductible en atención a su dignidad singular. Como veremos más adelante, la norma personalista wojtyliana se aparta de los principios supremos de la razón pura práctica, aun cuando en ambos casos se trate de una ley incondicionada.

⁹ Cfr. FERRER, U., “La conversión del imperativo categórico kantiano en norma personalista” en: BURGOS, J. M., (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2009. 57.

¹⁰ KANT, I., O.c., 74-75.

2. La persona como fin en sí misma

Tanto para Wojtyła como para Kant la actitud ética congruente con la naturaleza racional del ser humano no es posible derivarla del utilitarismo ni del hedonismo. La oposición a ambos estriba en las mismas razones, dada su mutua implicación. Utilitarismo “proviene del verbo latino *uti* (“usar”, “aprovecharse de”) y del adjetivo *utilis* (“útil”). Conforme con su etimología, el utilitarismo pone el acento en la utilidad de la acción. Ahora bien, lo que da placer y excluye la pena es útil, porque el placer es el factor esencial en la felicidad humana. Ser feliz según el utilitarismo, es llevar una vida agradable”¹¹. Sin embargo, continuará analizando Wojtyła el término hasta llegar a decir que para un utilitarista su principio consiste en obtener: “el máximo placer y el mínimo de pena para el mayor número de hombres”¹². Por ello, su gran defecto consiste en el reconocimiento del placer como el bien único y mayor, al cual debe subordinarse tanto el comportamiento individual como social del hombre. Asimismo, tampoco el placer es el único bien, ni menos aún el fin esencial de la acción humana¹³.

El término polaco “*uzywac*” expresa la proximidad entre el bien medial y el goce del individuo. Para Kant, su invalidez como criterios morales universales proviene de su carácter empírico y contingente. Afirma Kant que tratar a la persona como fin no es compatible con servirse de ella como medio o con reducirla a objeto de disfrute, ya que tanto en un caso como en otro está ausente la consideración de la persona como un absoluto con valor en sí mismo: “En el reino de los fines todo tiene un *precio* o una *dignidad*. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad”¹⁴. En otro sentido, dirá Kant en la *Crítica de la razón práctica*: “cuando se pregunta por los fundamentos de determinación del deseo y se coloca éstos en un agrado que se espera de alguna cosa, no importa nada de dónde proceda la *representación* de ese objeto placentero, sino sólo qué cantidad de *placer proporciona*”¹⁵. Por ello, lo útil y lo placentero coinciden en estar condicionados, bien sea por lo que

¹¹ WOJTYŁA, K., *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2008. 44.

¹² O.c. 45.

¹³ Cfr. *ibid.*

¹⁴ KANT, I., O.c. 71.

¹⁵ KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Trad. de Manuel García Morente, Sígueme, Salamanca 1994. 39.

se adquiere de ellos o por el goce que proporcionan, mientras que la persona tiene valor en sí misma, es decir, dignidad.

La persona como objeto de respeto, dirá Kant, no puede ser un puro y simple medio, aun en los casos en los que interviene como medio prestando unos servicios (por ejemplo, un peluquero que corta el pelo). Y valorarla en función de un goce o divertimento sigue suponiendo una reducción de la persona a un mero medio.

Como ya indicamos más arriba, cuando hablamos sobre el respeto en Kant, ahora es cuando podemos entender cómo para él la superación de esta actitud medial solo se alcanza mediante el respeto y el amor personales, el respeto como salvaguarda de lo propio de la persona y el amor como afirmación personal de la misma singularidad que el respeto tutela. Por esto, para Kant será significativo ver cómo aborda el amor desde el respeto, ya que, como indicábamos, solo este sentimiento es moralmente fiable por venir determinado inmediatamente por la ley de la razón práctica, como acatamiento y subsiguiente subordinación a los dictados de aquella. En este sentido, dentro de los límites del respeto el amor deja de ser una inclinación patológica y se entiende como el término de una tendencia ideal que va asociada al cumplimiento de los deberes para con aquel a quien hacen relación dichos deberes: “Así, pues, solo al *amor práctico* es al que se refiere su significación: llenar *con gusto* sus mandatos; amar al prójimo quiere decir cumplir *con gusto* todos los deberes con respecto a él. Pero el mandato que hace de esto una regla, no puede tampoco mandar que se *tenga* esa disposición de ánimo (*Gesinnung*) en acciones conforme al deber, sino solo que se *tienda* hacia ella”¹⁶. Digamos que la singularidad kantiana estriba en que el amor a la persona queda mediado en su génesis y desarrollo por el respeto engendrado por la ley presentando a la persona como fin en sí misma y, en tanto que es fin en sí misma, digna de respeto.

Sin embargo, Wojtyła entiende el amor de forma totalmente distinta. También él distingue el nivel personal del meramente natural y del psicológico-afectivo, de tal modo que en estos planos el amor no llega a ser personal, sino que queda confinado al ámbito del apetito natural o de la atracción emocional hacia los valores del ser humano de sexo opuesto o hacia alguien a quien se admira. A diferencia de Kant, en Wojtyła las tendencias naturales y psicológicas quedan integradas en el amor de la persona, una vez que esta asume y encauza tales tendencias, de suyo no enteramente determinadas¹⁷. En términos clásicos se los puede denominar como *amor de benevolencia* y

¹⁶ O.c. 107.

¹⁷ Cfr. WOJTYŁA, K., *Amor y responsabilidad*, O.c. 48-49.

amor de concupiscencia. Según esto, tenemos que decir que no solamente la ordenación a la procreación no es separable de la voluptuosidad proporcionada por la tendencia sexual, sino que incluso podemos decir que el amor a la persona del otro cónyuge se despierta a partir de la atracción sexual, aunque sin quedarse en ella. Según Wojtyła el amor de benevolencia es el único adecuado a la persona, aunque no excluye el amor de concupiscencia, sino que lo incorpora y culmina:

“Para que el amor de una persona por otra sea verdadero, ha de ser benévolo, de otra manera no será amor, sino únicamente egoísmo. En su naturaleza, no solo no existe incompatibilidad alguna entre la concupiscencia y la benevolencia, sino que incluso hay un lazo entre ellas. Cuando se desea a alguien como un bien para sí, es preciso querer que la persona deseada sea verdaderamente un bien, a fin de que pueda ser realmente un bien para el que la desea, así es como aparece el lazo entre la concupiscencia y la benevolencia”¹⁸.

La benevolencia, seguirá afirmando Wojtyła, se aleja de todo interés; de hecho, ésta es el desinterés en el amor; no se trata del “te deseo como un bien”, sino del “deseo tu bien”, “deseo lo que para ti es un bien”. De este modo, una persona benévola desea esto sin pensar en sí misma, sin tenerse en cuenta a sí misma. “Por eso el amor de benevolencia es amor en un sentido mucho más absoluto que el amor de concupiscencia. Es el amor más puro”¹⁹.

La norma personalista, que preside el amor en su expresión integral como amor de benevolencia, posee sus propias leyes, lo cual lo podemos constatar en que el don de sí, donde se manifiesta el amor, no tiene paralelo con ningún otro orden. Lo que para una consideración natural implicaría sin más la pérdida de algo propio y desde una perspectiva psicológica sería el abandono del autodomínio o de uno mismo, trasponiéndolo al plano personalista adquiere un nuevo significado éticamente positivo como establecimiento de la reciprocidad en el darse al otro y en su aceptación por él, ya que se trataría de una pérdida que es a la vez ganancia:

“La naturaleza de la persona se opone al don de sí mismo. En efecto, en el orden de la naturaleza no puede hablarse del don de una persona a otra, sobre todo en el sentido físico de la

¹⁸ O.c. 103.

¹⁹ O.c. 104.

palabra. Lo que en nosotros existe de persona está por encima de todo don, sea de la manera que fuere, y por encima de una apropiación en sentido físico de la palabra. La persona no puede ser propiedad de otra, como si fuera una cosa. Por consiguiente, queda también excluido el poder tratar a la persona como un objeto de placer (...). Pero lo que en el orden de la naturaleza y en sentido físico no es posible ni conforme a la regla, puede tener lugar en el orden del amor y en sentido moral. Aquí sí que una persona puede darse a otra -al ser humano o a Dios (...). Este hecho muestra el dinamismo particular de la persona y las leyes propias que rigen su existencia y su desarrollo”²⁰.

A nuestro juicio, la discrepancia entre los dos planteamientos proviene de la antítesis que Kant establece por principio entre la inclinación y el deber, que a su vez es traducción de la antítesis más básica entre la sensibilidad y la razón, ya sea como principios de conocimiento o de interacción en la praxis. No obstante, si son elementos que por sí mismos no se pueden ni confundir ni intercambiar, sí que cabe, al menos, unificarlos desde el punto de vista del bien como motivo común, en tanto, que éste puede hacer a la vez de especificador de una inclinación y de lo que da orientación al deber²¹.

Por otro lado, la libertad también es un requerimiento tanto para apropiarse de la inclinación dándole cauce como para hacer del deber objetivo el “propio” deber. En este sentido, podemos decir que el bien y la libertad son los dos supuestos prácticos insoslayables del imperativo categórico para Kant y para Wojtyła, aunque la libertad adquiere un alcance ético nuevo en función de la norma personalista. Con ello nos acercamos al segundo de los interrogantes formulados antes.

3. Los supuestos prácticos del imperativo categórico

Para Kant, el imperativo categórico objetiva en una fórmula el *factum a priori* del deber, y desde aquí, mediante él la razón pura se torna práctica, ya que dirige la actuación. Cabe señalar que el punto de enlace entre la dirección de la actuación y esta está en la causalidad, por la que la persona se atribuye la autoría de sus acciones. Sin embargo, como la causa es para Kant

²⁰ O.c. 119.

²¹ Cfr. FERRER, U., “La conversión del imperativo categórico kantiano en norma personalista”, O.c. 61.

una categoría del entendimiento, que se aplica tanto a enlazar los fenómenos como a adjudicarles un comienzo independiente en el sujeto, no puede, de este modo, hacer valer a través de ella la eficacia causal o productividad real de las acciones por su agente. Es por ello por lo que el modo mediante el cual accede a la libertad es nouménico: la idea del deber tiene su *ratio essendi* en la idea de la libertad del sujeto que actúa por el deber, no de otro modo a como entiende la idea de deber como la *ratio cognoscendi* de la libertad, también idea de la razón, sin que ninguna de las dos ideas corresponda a una experiencia objetivable. De modo semejante, tampoco el bien moral cabe en la representación de un objeto, ni es dado a la facultad de desear como el término apuntado por ella, sino que viene determinado por el uso práctico de la razón, más allá de las formas de la sensibilidad y de las categorías del entendimiento. De igual forma postulará la inmortalidad del alma y la existencia de Dios como objetos de creencia racional.

Para Wojtyła el deber es, al igual que para Kant, constitutivo de la moralidad, pero en lugar de verlo como una idea a priori lo ve como el aspecto manifestativo de la experiencia correspondiente²², la cual engloba a la vez su comprensión como experiencia realmente vivida y su prolongación en la actuación hasta incluir la productividad de sus condiciones externas: “yo debo” equivale a “yo debo actuar en tales o cuales condiciones”, guiado por el bien enjuiciado por la conciencia, que no se limita a las máximas o principios subjetivos de la acción, sino que termina en la acción misma²³. Con la particularidad añadida de que no se trata simplemente de poner en acción una serie causal espaciotemporal, sino de revelar a la persona en su acción y simultáneamente trascendiendo esto:

“El *momento propio* de la moralidad está contenido en la *experiencia del deber*. Esta experiencia está estrechamente ligada a todo sujeto concreto que realiza un acto y tiene experiencia de su obrar. La experiencia del deber (“yo debo”) es siempre

²² En relación con la noción no empirista de experiencia moral en Wojtyła, cf. FERRER, U., *Acción, deber, donación*, Dykinson, Madrid 2015. 123-124. Sobre la experiencia como base de la metodología wojtyliana, BURGOS, J.M., *La experiencia integral*, Palabra, Madrid 2015.

²³ Sobre la operatividad de la voluntad en Wojtyła en contraposición a la inmnencia de la voluntad pura, que sería buena al margen de su eficacia transitiva en la acción, cf. ACOSTA, M., REIMERS, A.J., *Karol Wojtyła's Personalist Philosophy. Understanding Person and Act*, The Catholic University of America Press, Washington 2016. 46 ss.

estrictamente personal, ligada a un “yo actúo” concreto, también cuando la acción se realiza “junto a otros”²⁴.

El imperativo categórico como ley universal se transforma, de esta suerte, en la aptitud de la persona para servir de norma a sus actuaciones a través del enjuiciamiento moral, en tanto que las trasciende. Dirá Wojtyła que el camino de comprensión de esta experiencia lleva al sujeto, al “yo” personal. Desde esta misma experiencia wojtyliana se abre también el camino para la comprensión del deber objetivo como constitutivo de la moralidad:

“¿Qué es lo que debo hacer?” y “¿por qué debo hacer lo que debo?”. De este modo se formulan las preguntas que tienen su raíz en la experiencia de la moralidad como un “hecho” sobre todo personal (“yo debo”, “el hombre actúa”) y también “actúo (el hombre actúa) junto a otros” y que muestran también el camino para su comprensión. Es la comprensión del deber, no sólo como experiencia, sino también como hecho objetivo. Este hecho está siempre en relación a algo, y precisamente en relación a “aquello” que debo nace la pregunta “por qué” (...). Las preguntas anteriores, ligadas en cierto modo al hecho individual del deber moral, pueden ser sustituidas por otras dos preguntas “¿qué está bien y qué está mal; y por qué?”. A diferencia de las anteriores estas dos preguntas tienen un carácter general²⁵.

Como veíamos, para Kant era precisamente la disociación entre la acción espaciotemporal y su origen nouménico lo que le impedía poner de relieve la trascendencia de la persona en la acción y su cualificación por ella. Para Wojtyła, a diferencia de Kant, la pregunta por el deber en concreto se convierte en inseparable de la pregunta más general acerca del bien moral²⁶.

Digamos que las preguntas por el deber particular y por el bien general son posibles porque la experiencia no designa en este caso un hecho provocado experimentalmente, aunque tampoco un evento meramente sobrevenido que haya que esclarecer desde fuera de la experiencia. Se trata más bien de una experiencia en la que participa la estructura dinámica de la expe-

²⁴ WOJTYŁA, K., “El hombre y la responsabilidad”, *El hombre y su destino*, O.c. 222.

²⁵ O.c., 230.

²⁶ “¿Qué debo hacer y por qué?” ofrece el armazón de toda ciencia descriptiva “de la moralidad” y exige un perfil distinto, no descriptivo, de la ciencia ligada a la experiencia de la moralidad”. Ibid.

riencia del deber. Es en la experiencia moral en directo donde el hombre es testigo presencial, dentro del mismo devenir, de sus realizaciones: “Cuando hablamos de la experiencia moral, subrayamos también el momento de un cierto testimonio: el hecho de que el hombre sea testigo del bien o del mal que nace junto con la causalidad de la persona en acto”²⁷.

Wojtyła comparte con Kant la irreductibilidad de la experiencia moral, puesta bajo el signo del deber. Aunque entre los datos de esa experiencia está el devenir de la persona, trascendiéndose a sí misma en la realización moral. De esta forma, el hecho de que la persona sea fin en sí misma no es tan sólo un principio dado negativamente, como lo que no puede ser realizado ni pretendido de modo directo, al modo como entendía Kant, sino que es la autoteología de quien se propone con sus actos la conformidad de sí mismo con el deber. Lo expresa claramente en el siguiente texto:

“El deseo, por sí solo, no define todavía el perfil ético del acto, lo define solamente el deber moral. Sin embargo, el deber moral no quita el dinamismo del deseo en el obrar de la persona, en el acto, pero condiciona este dinamismo. El condicionamiento viene del hecho de que el deber introduce en el deseo de las acciones humanas un deseo específico, el deseo por el bien contra el mal”²⁸. De este modo – y así damos respuesta al tercero de los interrogantes que nos guiaban, el relativo a la base de la incondicionalidad del imperativo moral – podemos afirmar que es justamente la trascendencia de la persona en la acción lo que hace posible la incondicionalidad de la norma moral, ya que ningún efecto externo a los actos ni ningún dato psicológico podrían fundar la incondicionalidad del imperativo moral. Lo veremos con más detenimiento en el próximo epígrafe.

3. Incondicionalidad del imperativo categórico y persona

En este último apartado vamos a abordar, pues, si el imperativo categórico tiene una dimensión personalista para Kant y cuál es la posición wojtyliana al respecto. En primer lugar, hay que remarcar que Kant encuentra en la persona como fin en sí la única correspondencia posible con la incon-

²⁷ WOJTYŁA, K., “El problema de la experiencia ética”, *Mi visión del hombre*, Palabra, Madrid 1997. 342.

²⁸ O.c., 240-241.

dicionalidad del mandato de la razón práctica. Para la razón práctica algo es incondicionado cuando no es querido bajo la condición de otro querer previo, sino que queda enlazado a priori con el acto de querer. En esta situación se presenta la persona como único ser que es fin objetivo. Kant afirma que se denomina a la persona ser racional porque ya su naturaleza la distingue como fin en sí mismo, como algo que nunca puede usarse como mero medio limitando en este sentido todo arbitrio. Es un principio que vale para todo ser racional. Considerar a la persona como fin de suyo es el único modo de no estar condicionado por ningún objeto de interés o inclinación, que obstaculice el mandato práctico de la razón. En otros términos, el imperativo categórico manda una acción como buena en sí misma, sin ponerla bajo una condición cualquiera que como fin pretendido se satisficiera con esa acción, y de este modo manifiesta la dignidad de la persona como fin en sí.

Sin embargo, como cualquier realización humana fenoménica viene condicionada tanto física como psíquicamente, la persona humana, correlativa del imperativo categórico incondicionado, no puede llegar a revelarse en el planteamiento de Kant como objeto de realización por sí misma, además de que su caracterización genérica pasa por alto la singularidad de la persona. Este es el punto en el que Wojtyła abre su propia perspectiva personalista del autoconocimiento de la persona en su propia realización en acto en abierta discrepancia con Kant:

“Según Kant, el carácter categórico indica la exclusión de todo el orden de la finalidad de la norma de la moralidad. Sin embargo, esta concepción no parece convincente. El carácter categórico de la norma ética indica solamente lo absoluto y peculiar del valor moral, indica que es un valor que se debe realizar, al que por consiguiente se *debe aspirar* (como un fin) a toda costa, es decir, prescindiendo de otros valores que pueden llegar a ser fines concurrentes”²⁹.

Es como si de la crítica al utilitarismo le quedara a Kant, como residuo de la postura criticada, la reducción de la finalidad activa al orden sensorial y la restricción correlativa del fin en sí al plano nouménico. Así lo expresa Wojtyła:

“En su negación Kant asume en cierto modo la concepción utilitarista de la finalidad (el placer y el dolor como fines ex-

²⁹ WOJTYŁA, K., “El hombre y la responsabilidad”, *El hombre y su destino*. 252.

clusivos del obrar, del deseo del hombre)... En el mundo de los fenómenos y, por consiguiente, en el contexto de la experiencia no vio un sentido de la finalidad distinto de los fundamentos de la otra concepción del hombre-persona. Dejó esta otra concepción en el orden puramente nouménico, apriorístico. Se puede decir que de este modo Kant “ocultó” lo que está “patente” mucho más que lo que se desprende de su teoría del conocimiento”³⁰.

Digamos que para Wojtyła la finalización personalista es una dimensión de la acción que se distingue de la dirección intencional de la voluntad y que se pone de manifiesto en la autodeterminación: la persona no sólo elige voluntariamente uno u otro bien, sino que en el mismo acto se elige a sí misma haciéndose moralmente aquello mismo que ha elegido:

“Se confirma la exactitud de la intuición fundamental de Santo Tomás. El deber siempre en estrecha relación con la realidad óptica de la persona, su realidad más profunda: *ser bueno o malo*. El hombre *es bueno, o bien es malo*, en base a sus actos; o mejor, “deviene” como tal, porque también el acto mismo no tanto “es” cuanto “deviene” en cada ocasión”³¹.

Por tanto, podemos decir que al elegir lo bueno en sentido moral, se hace la persona misma buena. Así, mientras la intencionalidad voluntaria procede de la naturaleza del acto, definiéndolo o dándole su especificación, la estructura personal del sujeto se acusa, en cambio, en la autodeterminación, no de modo cognoscitivo reflejo, sino a través del trascenderse. En el “yo quiero” la persona se muestra objetivada indirectamente por ella misma como aquel sujeto para quien ella quiere tal o cual determinación. “La autodeterminación se manifiesta como la fuerza que mantiene unido e integrado en el nivel de la persona el dinamismo humano”³².

De esta manera, en la distinción entre los momentos natural y personal de la acción encontramos también la distinción entre la especificación intencional y el autodeterminarse que la acompaña subjetivamente. Digamos que, en el sujeto personal, uno e idéntico, se integran ambos tipos de comportamiento. Dicha síntesis se expone en los términos propios de un “yo

³⁰ O.c. 258-259.

³¹ O.c. 231.

³² WOJTYŁA, K., *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2011, 135.

quiero” e inseparablemente en un “yo actúo queriendo”. La voluntad en acto comporta, así, doblemente la identidad del sujeto personal -yo- y la unidad tendencial.

Lo que en Kant era autonomía como independencia de la razón práctica lo sustituye Wojtyła por la autodependencia, tan opuesta al determinismo causal de la naturaleza como al indeterminismo de quien careciera de una finalidad determinante para sus actos:

“Esta independencia interna del *ego* en relación con los objetos intencionales de volición (es decir, el valor-fin) queda justificada por la autodependencia. Así, cualquier interpretación de la libre voluntad para estar en conformidad con la realidad, debe fundarse en el *autodeterminismo* del hombre en vez de flotar en el aire insistiendo solamente en el indeterminismo”³³.

Desde una metafísica sustancialista el concepto de autodependencia es contradictorio. Sin embargo, de lo que aquí se trata es más bien de que el yo personal no es un supuesto pasivo deducido como sustrato invariable a partir de los cambios accidentales, sino que depende de la autodeterminación para adquirir conciencia explícita objetiva de sí como realidad indirectamente querida, al querer a través de ella una u otra determinación para sí. Según Wojtyła la incondicionalidad de la persona es su permanencia autoconsciente y dinámica en todos los actos, que no sólo son realizados por la persona en cuestión, sino que al mismo tiempo recaen sobre ella y la modifican.

Es interesante resaltar la puntualización que hace Wojtyła sobre el rastro que dejan las acciones en el sujeto: “Las acciones buenas, una vez realizadas, no desaparecen sin rastro; dejan su valor moral, que constituye una realidad objetiva intrínsecamente relacionada con la persona. Al ser persona, el hombre es alguien y, al ser alguien, puede ser bueno o malo”³⁴.

Conclusión

Concluyendo, vemos una coincidencia terminológica en Kant y Wojtyła, ya que ponen a la persona a la base de la incondicionalidad de la norma moral. Sin embargo, hay discrepancias de principio en cuanto al modo de conocerse la persona y su autofinalización en sus actos. Estos aspectos en

³³ O.c. 141.

³⁴ O.c. 176.

Kant quedan relegados, respectivamente, al ámbito de lo inobjetivable e incognoscible y a la finalidad objetiva, dada de un modo estático. Podemos afirmar que la persona queda para Kant supuesta como una *x* más allá de lo dado al conocimiento y carente de operatividad en la dirección finalista que le es constitutiva. Por esta razón, es desde las categorías personalistas del autoconocimiento de lo singular o de una cierta transparencia propia, así como de la finalización interna al acto operada por la persona como Wojtyła sobrepasa estos vacíos en la aproximación kantiana a la persona. Terminamos citando un texto de Wojtyła que nos ayuda a ver con más claridad cuanto venimos diciendo:

“En la historia de la filosofía y de la ética aparece una contribución particular a la formulación de la norma personalista a partir de Kant por su análisis del imperativo categórico. El así llamado segundo imperativo categórico kantiano requiere que la persona sea siempre sólo el fin del obrar y nunca un medio para un fin. Kant tenía presente en esta formulación la premisa del utilitarismo (...). La norma personalista es el principio supremo de los actos humanos, según el cual todo el obrar del hombre en cualquier campo debe ser adecuado a la relación con la persona, que es fundamental en el obrar humano (...). Toda la sensibilidad moral consiste en desvelar en los actos el momento personal como momento “puramente humano” que se abre paso y emerge a través de todas las tramas puramente “cosificadas” del contenido de nuestro obrar. El obrar del hombre en último análisis no es ante todo la realización del mundo, sino la realización de sí, de la humanidad y de las personas”³⁵.

En *Amor y responsabilidad*, Wojtyła hace ver cómo desde el mandato del amor se establece un principio y norma personalistas, que en su visión negativa se formula afirmando que la persona es un bien que no concuerda con la utilización, ya que no puede ser tratado como un objeto de placer, ni como medio, y, positivamente, se afirma que la persona es un bien tal ante el que solo el amor puede dictar la actitud adecuada y válida respecto a ella.

³⁵ WOJTYŁA, K., “El hombre y la responsabilidad”, *El hombre y su destino*. 291.

Referencias bibliográficas

- BURGOS, J.M., *La experiencia integral*, Palabra, Madrid 2015.
- FERRER, U., *Acción, deber, donación*, Dykinson, Madrid 2015.
- FERRER, U., “La conversión del imperativo categórico kantiano en norma personalista” en: BURGOS, J. M., (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2009.
- KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca 1994.
- KANT, I., *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Sociedad de Amigos del País, Madrid 1921.
- REIMERS, M., y ACOSTA, J. A., *Karol Wojtyła's Personalist Philosophy. Understanding Person and Act*, The Catholic University of America Press, Washington 2016.
- WOJTYŁA, K., *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2008.
- WOJTYŁA, K., “El problema de la experiencia ética”, *Mi visión del hombre*, Palabra, Madrid 1997.
- WOJTYŁA, K., “El problema de la separación de la experiencia y el acto en la ética de Kant y de Scheler” (1957), en: *Mi visión del hombre*, Palabra, Madrid 2005.
- WOJTYŁA, K., *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2011.

Recibido 30 de noviembre de 2016 / Aceptado 25 de mayo de 2017

RELIGIONES ORIENTALES Y SECULARIZACIÓN

EASTERN RELIGIONS AND SECULARIZATION

Felipe Martín Huete¹

Resumen: A mediados de los años setenta, tomó forma una nueva aproximación religiosa encaminada a recobrar un fundamento sagrado para la organización de la sociedad. Este renacimiento ha llevado consigo la expansión de algunas religiones que consiguieron adeptos en sociedades donde antes no los tenían. El resurgimiento religioso supuso también que la gente se volviera hacia las religiones tradicionales, las vigorizara otra vez y les diera nuevo significado. El Hinduismo y el Budismo experimentaron nuevas oleadas de adhesión, actualización y práctica por parte de personas que con anterioridad eran creyentes desinteresados. Frente a este «*revival* religioso» se encuentra el problema de la secularización.

Palabras clave: Religiones, *revival* religioso, secularización, teodicea.

Abstract: In the mid-seventies, took shape a new religious approach aimed at recovering a sacred foundation for the organization of society. This revival has been accompanied by the expansion of some religions that got fans in societies where none existed previously. The religious revival also meant that people would turn to traditional religions, invigorated again and gave them new meaning. Hinduism and Buddhism experienced new waves of accession, updating and practice by people who previously were believers disinterested. Faced with this «religious revival» is the problem of secularization.

Keys words: Religions, religious revival, secularization, theodicy.

¹ Jaén, 1972. Doctor en Filosofía por la Universidad de Granada y Doctor en Sociología por la Universidad Pública de Navarra. Profesor en EEMM, Junta de Andalucía. España. felipem35@hotmail.es.

1. Introducción.

El problema de la secularización, que origina el debate actual sobre la evidencia o la necesidad del cambio de paradigma religioso, viene determinado por la plausibilidad y legitimidad que el binomio modernización-secularización es capaz de proporcionar al devenir histórico de los hechos religiosos que se han venido desarrollando en el mundo, esencialmente, a partir de la década de los setenta. Hechos que han evidenciado un «revival religioso» dentro de un marco cosmovisional secularizador. Estos hechos aparecen como las evidencias inequívocas de la necesidad de un debate que precisa de una hermenéutica crítica sobre la teoría de la secularización como clave para entender la modernidad. El debate actual sobre el «cambio de paradigma religioso» se configura bajo una paradoja: Por un lado, tener que conciliar los parámetros de la teoría de la modernización y los dictámenes ilustrados de la secularización «fuerte»; por otro lado, bajo las circunstancias antropológicas de una modernidad que incita a la necesidad de un «re-encantamiento del mundo».

Para la mayoría de los sociólogos de la religión, la primera mitad del siglo XX significó un progresivo debilitamiento de las cosmovisiones religiosas como instancias legitimadoras en la vida de los hombres. Esta circunstancia vino determinada, fundamentalmente, por dos causas: 1^a. La expansión mundial del proceso de modernización científico-tecnológica, económica y socio-cultural; 2^a. El socavamiento de las «estructuras de plausibilidad» que la secularización -fenómeno implícito en la modernización- produjo en las conciencias individuales y colectivas de los individuos. Esta primera etapa del siglo XX, señala Huntington (1997), significó el triunfo de lo racional, de lo pragmático y el progresismo frente a las supersticiones, los mitos y las irracionalidades del universo religioso tradicional.

Los estudios actuales coinciden en señalar que, a finales de los años sesenta, los sociólogos y filósofos de la religión aún mantenían que la concepción trascendente de la vida del individuo era ya una etapa superada, que las sociedades modernas se habían liberado de los condicionamientos religiosos históricamente determinados. En esta época, permanecía la hipótesis de que este derrumbe de las legitimaciones religiosas tradicionales era debido, fundamentalmente, al progreso de la modernización y sus variantes gnoseológicas: la razón científica y la técnica. Como ejemplo de esta concienciación de crisis vivida por la religión aparecieron obras tan importantes como la de Harvey Cox *La ciudad secular* (1968), la de Marcel Gauchet *Le*

*désenchantement du monde*² (1985), la obra de Sabino Acquaviva *El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial* (1982).

Sin embargo, la segunda mitad del siglo XX (Huntington) y, especialmente, la década de los años setenta (Kepel), significó -como señalan algunos sociólogos contemporáneos- un drástico cambio de paradigma en la interpretación y en la experiencia del fenómeno religioso. Los mismos sociólogos y filósofos que anteriormente fueron testigos de la “muerte de Dios”, hasta finales de la década de los sesenta, son ahora testigos del resurgir religioso en la modernidad. Muy significativos son los nuevos rumbos y planteamientos a partir de «fechas bisagras» para el fenómeno religioso. Autores como Harvey Cox y Peter Berger -entre otros muchos-, muy críticos con la vigencia y vitalidad de la religión tradicional en la modernidad, ven ahora los errores de sus teorías de la secularización³ y pretenden redefinir sus perspectivas sociológicas respecto a la religión. Tal es la vitalidad del cambio sociológico que vive el resurgir de la religión, que el mismo Berger se atreve a señalar: “Una sentencia puede ser hecha con gran confianza: Aquellos que descuiden la religión en sus análisis de los asuntos contemporáneos lo hacen en el gran peligro” (Berger, P., 1999:18). Esta nueva actitud

² Marcel Gauchet nos habla en esta obra de 1985 del «fin de la religión» como estructura del espacio social. El fin de la religión significa para el filósofo francés el fin de la función religiosa de la regulación y de la organización del vínculo social. Así pues, Gauchet parece acercarse, de este modo, a una interpretación funcionalista del «hecho religioso», próxima a autores como Berger y, en cierta medida, Luckmann.

³ “Mi idea es que la suposición de que vivimos en un mundo secularizado es falsa. El mundo de hoy, con algunas excepciones, es tan furiosamente religioso como lo fue alguna vez, y en algunos sitios más que antes. Esto quiere decir que lo que los historiadores y sociólogos denominaron «teoría de la secularización» está esencialmente equivocada. En mis trabajos tempranos yo colaboré con estas ideas sobre la teoría de la secularización. La mayoría de los sociólogos teníamos buenas razones para sostener esas ideas... La teoría que se corresponde a los trabajos de 1950 y 1960, la idea es simple: la modernización conduce al declive de la religión, tanto en la sociedad como en las mentes de los individuos. Esta es la idea clave que ha resultado estar equivocada. Para estar seguros, la modernización ha tenido algunos efectos secularizadores, en algunos sitios más que en otros. Pero también ha provocado fuertes movimientos de contrasecularización” (Peter Berger, “The desecularization of the world. A global overview”, en PETER BERGER (edit), *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics*. Eedermans Grand Rapids. Michigan 1999, 2). “La vitalidad de la religión y más aún su renovado uso fundamentalista en tantos y distintos países, relativiza el triunfo aparente de la secularización.” (A. SCHUPE, y B. MISZTAL, *Religion, mobilization and social action*. Westport CT. Praeger 1998). Debo señalar aquí, que mi posicionamiento no está en nada de acuerdo con la concepción según la cual Berger sufre un cambio de paradigma en su concepción religiosa.

(¿cambio de paradigma?) se refleja en obras como la de Morris Berman *El reencantamiento del mundo* (1995), la obra de Harvey Cox *El regreso de Dios* (1998), en la que se analiza el triunfo de los nuevos movimientos religiosos (pentecostales) y su globalización, y más recientemente Peter Berger, que en su escrito *The desecularization of the world* (1999), analiza cómo, a excepción de Europa, el mundo permanece fuertemente cohesionado por el fenómeno religioso y reivindica el papel de la religión en el espacio público. ¿A qué se debió este cambio?, ¿cuáles fueron las causas por las que se produjo el resurgimiento de la religión en esta época?

Nuestro estudio tratará de indagar en la problemática que se establece entre dos grandes religiones orientales como son el Budismo y el Hinduismo en su encuentro con el problema de la secularización. En este sentido, el principal interés estará centrado en determinar cómo repercute la secularización en su sistema de creencias y cuáles son las respuestas (aggiornamento o atrincheramiento) de estas religiones ante los portadores modernos de este proceso socio-religioso. Para ello, partiremos de las teorías de grandes sociólogos de la religión (Peter L. Berger, Mardones, Martín Velasco, Beriain, Ferraroti, Hervieu-Léger, Casanova⁴, Habermas⁵, Taylor, etc.), a partir de las cuales conformaremos una teorización plausible de dicho debate.

⁴ Las propuestas de Casanova respecto a la teoría de la secularización son las siguientes: 1^a. La teoría de la secularización debe formularse de nuevo, de forma que la realidad empírica deje de ser una paradoja. Es decir, la teoría no debe partir de la premisa: “debe haber una tensión y un conflicto entre la cosmovisión secular y la religiosa”; 2^a. La teoría de la secularización debería ser suficientemente compleja como para explicar las contingencias históricas de que puede haber formas legítimas de religión pública en un mundo moderno; 3^a. Para solventar el problema de la secularización como “mito europeo”, propone una perspectiva global que supere el debate estéril de la secularización más allá de los <excepcionalismos europeos y americanos>. Para ello se debería disociar definitivamente la teoría de la secularización europea de las teorías generales de la modernización, pues el concepto de secularización europeo se refiere a un proceso histórico particular de transición de la cristiandad occidental y pudiera no ser aplicable a otras religiones mundiales con diferentes modos de estructuración de lo sagrado y lo profano. Esto hace que la situación europea sea única y excepcional. Ha sido la tendencia europea a unir procesos de secularización a procesos de modernización la raíz del problema.

⁵ Desde una perspectiva ética, la razón secular se muestra incapaz de dar una respuesta adecuada a los desafíos de nuestro presente: la falta de solidaridad, la desmotivación para actuar moralmente, los problemas de integración en sociedades cada vez más anómicas y la pérdida del rumbo existencial individual y colectivo (J. HABERMAS, *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, Paidós. Barcelona 2009, 94-97). Todos estos fenómenos son leídos como algunos de los productos de una razón moderna, individualista, que no es capaz de despertar las motivaciones morales necesarias para un comportamiento responsable y

2. Las religiones de china: pluralismo, sincretismo y coexistencia pacífica frente al proceso de secularización de la conciencia occidental.

Dado que la religión china es un constructo o amalgama de religiones y nuevos movimientos religiosos entre las que destacan, en la actualidad, el taoísmo, el confucianismo, el budismo, el islamismo, el cristianismo, etc; es prioritario determinar si se establecería entre todas estas tradiciones religiosas existentes en la cultura china una «tensión de coexistencia» o un «conflicto de interpretaciones» como ocurre en las sociedades occidentales. Una de esas causas que provocan el mencionado clima de tensión religiosa en occidente es el «pluralismo religioso», y una de las consecuencias es la «inexistente coexistencia pacífica» entre las diferentes tradiciones religiosas occidentales, lo cual está derivando, entre otros muchos fenómenos, en el fundamentalismo religioso, en el terrorismo religioso, el conflicto de civilizaciones, los nacionalismos excluyentes, etc. En este sentido, creo que, al contrario que sucede en Occidente, la mayoría de los países de Asia Oriental disfrutan de una situación de pluralismo religioso en la que, además, sus habitantes pueden participar en varias de estas tradiciones a lo largo de sus vidas, rompiendo así el monopolismo de sentido metafísico-religioso que para sí reclaman las «estructuras de plausibilidad» de las grandes tradiciones monoteístas occidentales.

solidario ante uno mismo y ante los otros. Por este motivo, el concepto postsecular sirve para poner de manifiesto una carencia ética. Por lo mismo, también, el concepto apela a iniciar procesos de aprendizaje entre los ciudadanos (J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*. Paidós. Barcelona 2006, 126). Por su parte, CH. TAYLOR, en su obra *A Secular Age* (2007), considera que “uno de los hechos más incontrovertidos del nuestro tiempo es que vivimos en una *era secular*. En ella la presencia y la vivencia de la trascendencia han perdido el brillo de antaño y su lugar ha sido ocupado por la justificación reflexiva que los actores han de ofrecer de sus creencias más arraigadas para, de ese modo, canalizar y coordinar hacia el bien común los muchos ideales que conviven en la actualidad. En este escenario caracterizado por la *afirmación de la vida corriente*, en expresión de Charles Taylor, su rasgo característico recae en la forma de traducir al lenguaje público aquello que es *absolutamente otro* y de imposible conocimiento filosófico y control técnico. Debido a que la atención hacia aquello que desborda los límites del conocimiento empírico se ha diluido, el debate público se centra en las señales que regulan el tráfico de las creencias religiosas y que velan por una orientación comedida y consensuada de las mismas. De este modo, la era secular puede correr el riesgo de convertir las dimensiones inefables de los idearios religiosos en elementos de exotismo social, en aspectos decorativos y de segundo orden en el diseño de la vida de muchos individuos o en meros signos o símbolos que sirven para diferenciar e identificar identidades y proyectos políticos”. (C. CAPDEQUI, en F. MARTÍN HUETE, *Secularización, modernidad y religiones tradicionales*, Gami editorial, Granada 2017, “Prólogo”).

El proceso de secularización que, como muchos autores -entre ellos P. Berger- afirmaban, es un proceso propio de la sociedad occidental debido, fundamentalmente, a que deriva de una tradición judeo-cristiana implantada dentro de la sociedad occidental, no es fácilmente explicable dentro de la tradición religiosa oriental y china, pues el universo de sentido chino no está marcado históricamente por una única tradición dotadora de referentes universales ni por ningún tipo exclusivo de universo simbólico. Por el contrario, el politeísmo y el sincretismo religioso de la cultura china, así como su tolerancia incluyente, rompen con esta fórmula típicamente occidental: crisis del nomos religioso tradicional = secularización.

Otro de los aspectos que diferencia a la concepción religiosa oriental de la concepción occidental es su encuentro con el proceso de modernización. Es decir, en Occidente, el proceso de modernización sumerge a las distintas tradiciones religiosas en una “crisis o colapso de plausibilidad”, y en “una crisis de identidad y pertenencia institucional”, debido a que la institución religiosa que antes era inamovible y “dada por supuesto”, ahora se relativiza en “un malestar religioso”. A partir de estos presupuestos, la secularización viene definida por los términos «plausibilidad», «significatividad» y «legitimación». A lo largo de la historia, las estructuras de plausibilidad de la religión fueron fuertes y dignas de crédito. Sin embargo, estos procesos plantean problemas considerables a la tarea de mantener una determinada estructura de plausibilidad que permita una confirmación social de las creencias religiosas. Uno de los elementos de la modernización es, precisamente, la disolución de las comunidades cohesionadas que configuraban y proporcionaban una fuerte plausibilidad a las creencias religiosas. La consecuencia de todo esto es un debilitamiento de la plausibilidad de las definiciones religiosas de la realidad, una pérdida de credibilidad y de certeza y, en definitiva, una crisis de fe con carácter permanente que avanza en la medida en que avanza la modernización.

La cultura oriental o china ha sobrevivido a este impacto. Esto se debe a que no existe una fuerte cohesión establecida y en particular sobre ninguna de las religiones chinas, lo cual permite que la búsqueda de sentido no esté sujeta a la crisis o no de una empresa religiosa en exclusiva, sino que la demanda de sentido es buscada en todas y cada una de las ofertas religiosas presentes en el universo chino. Un ejemplo de adaptación a las necesidades existenciales vigentes lo encontramos en la religión folklórica de Taiwán, donde la religión se ha adaptado funcionalmente a su nueva sociedad y su teología está muy difundida en las instituciones seculares y sociales, creando algunas veces nuevos dioses y ritos para satisfacer las necesidades de

seguridad y supervivencia. La noción de compromiso exclusivo pertenece a la concepción occidental y aparece en el actual debate sobre el pluralismo religioso y secularización. Así pues, intentar aplicar esta fórmula dentro de la tradición religiosa china significa el desconocimiento de su naturaleza mixta respecto a la religión.

A diferencia de la fórmula occidental, la cultura china se fundamenta en un principio de armonía y de coexistencia pacífica (Mardones, J. M^a., 1994:123) entre sus distintas tradiciones religiosas, así como en la adquisición o desligazón de esta o aquella empresa religiosa según las necesidades existenciales de los individuos. Ejemplo de esto es la libertad religiosa y la defensa que el estado chino ejerce sobre las actividades religiosas, los derechos e intereses de los grupos religiosos. Esta política de libertad religiosa se basa, fundamentalmente, en estos principios: 1º. Respetar y proteger la libertad de creencia religiosa; 2º. Proteger las actividades religiosas normales; 3º. Igualdad de las diversas religiones (en China no existe ningún privilegio religioso para con alguna religión, sino que el gobierno promueve el respeto y la concordia entre los diferentes grupos religiosos); 4º. Las diversas religiones se fundamentan en unos principios de independencia, autonomía y autosuficiencia. Este aspecto de coexistencia choca con una concepción occidental que no concibe, por lo menos de forma tan arraigada históricamente, esta facilidad oriental (china) para satisfacer las crisis de sentido individual a través de la participación voluntaria en el elenco ofertado por todas y cada una de las tradiciones y movimientos religiosos existentes, como ocurre en la sociedad china.

Esta «falta de hogar» de la vida social moderna occidental ha encontrado su máxima expresión en el área de la religión. Debido a la falta de certidumbres, originadas por el fenómeno de la pluralización de los mundos de vida social y biográfica en las sociedades modernas occidentales, éstas conducen a la religión a una crisis de credibilidad. En este ámbito social, la función de la religión (consistente en proporcionar una seguridad última en medio de las exigencias de la condición humana) se ha visto fuertemente afectada. Debido a la crisis religiosa de la sociedad moderna, la «falta de hogar» social se ha hecho metafísica, es decir, se ha convertido en una «falta de hogar» en el cosmos. Esto es lo que se denomina «problema de la significatividad» o proceso por el cual las legitimaciones religiosas pierden su plausibilidad para la integración social de los individuos. Esto hace que entren en crisis las grandes instituciones sociales tradicionales y que el individuo sufra una severa crisis de sentido y de significado. Por el contrario, las estructuras de plausibilidad de las tradiciones chinas (pluralismo, sincretismo, libertad religiosa) no desarrollan de forma tan radical estas crisis de sentido existencial

en los individuos. Esto se debe a que la moderna racionalización y modernización de la conciencia no ha minado la plausibilidad de las definiciones religiosas de la realidad. La crisis de plausibilidad religiosa no hace posible que los tradicionales “universos simbólicos” chinos pierdan su carácter legitimador respecto a la configuración «nómica» de la realidad social. En este sentido, mientras que una tradición religiosa o sus instituciones permanecen intactas como autoridades objetivamente dadas, la experiencia de los individuos queda fácilmente absorbida por los criterios proporcionados por la tradición. Sin embargo, en la situación moderna occidental, la tradición está relativizada y des-objetivada. Por tanto, la tradición religiosa tradicional no sirve para establecer criterios «válidos» para la experiencia (vida ordinaria de cada hombre). En su lugar, es la propia experiencia humana la que se auto-constituye como legítimamente aceptable, ante la perspectiva anómica que le circunda.

La cultura religiosa china ha sabido superar uno de los resultados de la secularización, como es la difusión del colapso de la plausibilidad de las concepciones religiosas tradicionales de la realidad. Esta manifestación de la secularización a nivel de las conciencias (secularización subjetiva) tiene su correlación en el nivel socio-estructural (secularización objetiva). Específicamente, el «colapso de plausibilidad» repercute en el hombre en la medida en que éste se va confrontando con una gran variedad de entidades, religiosas o no, definidoras de la realidad que compiten por lograr su adhesión o su atención, pero ninguna de las cuales dispone de fuerza coercitiva para obligarlo a adherirse. Además, la religión china ha superado este «colapso de plausibilidad» occidental porque la libertad religiosa, el sincretismo y la coexistencia pacífica conforman un universo simbólico en el que la coerción y el compromiso religioso dejan paso a la libertad, a la búsqueda pasiva de lo sagrado y a la vivencia sosegada de un sentido que se presenta con múltiples formas vivenciales.

A mi juicio, existen tres factores fundamentales de lucha contra el proceso de secularización occidental dentro de la cultura religiosa china: 1°. Su dinámica de coexistencia y de síntesis respecto a los fenómenos de globalización cultural; 2°. La adaptación (aggiornamento) de sus tradiciones religiosas originarias (confucionismo, taoísmo, budismo) a las nuevas formas de religión globalizada (Nuevos Movimientos Religiosos). Esta categorización de NMR ha permitido que se produzca un rejuvenecimiento de estas tradiciones religiosas (en especial del budismo tradicional), pues “en comparación con el estancamiento del catolicismo y el protestantismo, el budismo local ha entrado en una nueva era, conocida como la del «nuevo rejuvenecimiento religioso»” (Martín Velasco, J., 1999); 3°. La populari-

zación de las religiones importadas y la revitalización de las tradiciones religiosas autóctonas bajo el clima de «coexistencia pacífica» han permitido que surja un nuevo universo de sentido centrado en satisfacer las necesidades espirituales y existenciales de los individuos, así como de sus patologías sociales y psicológicas (mentales y emocionales).

3. **Hinduismo, budismo y secularización: Conocimiento y teodicea.**

Tanto el Hinduismo como el Budismo, tradiciones religiosas muy presentes hoy en día en occidente, han superado la criba psicológico-social de la secularización y se han presentado como alternativas de plausibilidad en la actual revitalización religiosa (de-secularización).

Para abordar la siguiente problemática es conveniente partir de algunas consideraciones clásicas de la teoría de la secularización: “Las raíces de la secularización hay que buscarlas en la religión del antiguo Israel... el «desencantamiento del mundo» comienza ya en el Antiguo Testamento” (Berger, P., 1967: 163), o “el cristianismo lleva en sí las semillas de la secularización... Históricamente hablando, la cristiandad ha cavado su propia tumba” (Berger, P., 1967:186). Partiendo de este marco histórico-sociológico, las preguntas y curiosidades que se plantean son muchas y muy específicas. Por ejemplo, ¿qué papel juegan, tanto el hinduismo como el budismo, dentro del actual proceso de secularización?, ¿cuáles son las aportaciones fundamentales de dichas tradiciones religiosas orientales a la actual situación religiosa occidental?, ¿favorecen, ambas tradiciones, al proceso de secularización o, por el contrario, revitalizan más lo que actualmente se denomina «proceso de de-secularización»?

Creo que tanto el hinduismo como el budismo participan de una dialéctica de apego y desapego respecto a los procesos de secularización y de de-secularización. Esta dialéctica viene determinada por dos factores que son propios de dichas tradiciones religiosas y que legitiman y deslegitiman dichos procesos sociológicos. Estos factores son: 1º. Dichas tradiciones conciben la religión como un camino de experiencia y de conocimiento y, 2º. Dichas tradiciones elaboran teodiceas desde la inmanencia, capaces de dar respuesta y significaciones más plausibles para con los individuos modernos y sus continuas crisis existenciales. Una vez señalados ambos factores pasaré a argumentarlos:

1. Actualmente, existen corrientes de pensamiento socio-religiosas, entre las que se encuentran, por ejemplo, los partidarios de «la religión del

conocimiento silencioso»⁶, que sostiene que la crisis actual de la religión es una crisis de contenidos, del carisma y de la plausibilidad existente entre el mensaje teológico y la conciencia del hombre moderno. De igual modo, señalan -estas corrientes sociológicas- que son las religiones de creencias o monoteísmos autoritarios, no funcionales, los que chocan con la modernidad. Es esta falta de plausibilidad social y psicológica de las tradiciones monoteístas lo que va a permitir que tradiciones religiosas como el hinduismo o el budismo, donde las verdades se enseñan no para ser creídas y aceptadas como revelaciones divinas sino para ser vivenciadas y comprendidas, pasen a formar parte determinante de la nueva espiritualidad o religiosidad occidental. Tanto el hinduismo como el budismo representan un nuevo marco cósmico-religioso en Occidente, pues la religión va a perder el carácter tradicional que la restringía al ámbito territorial (iglesia, mezquita), extendiéndose al ámbito de la experiencia cotidiana, donde el individuo experimenta vivencialmente el encuentro con lo sagrado. Estas tradiciones desarrollan una especie de «religión atea», en la que no se habla de Dios sino de lo divino y de la energía espiritual del universo. Como afirma G. Comeau “la posmodernidad es también la era de las religiones sin Dios. Se propaga un ateísmo práctico y blando, no forzosamente combativo: para vivir y para vivir bien no hace falta un Dios. Más que un «retorno de la religiosidad» se trata más bien de una recomposición de lo religioso, en que las espiritualidades sin Dios sucederían a las grandes tradiciones monoteístas” (Mardones, J. M^a., 1994: 123). Por tanto, dichas tradiciones (hinduista y budista) están, desde esta perspectiva gnoseológica, cerca del proceso de secularización en tanto que rompen con el modelo de ortodoxia teológica de las tradiciones religiosas monoteístas y, por tanto, socavan -de forma comparativa- los modelos inalterables y «dados por sentado» de las tradiciones occidentales. Pero, por otro lado, también están cerca del proceso de de-secularización en la medida en que, al crear nuevos universos simbólicos de sentido y significados religiosos, contribuyen al desarrollo del pluralismo religioso, de la globalización y del resurgimiento religioso, signos identificativos de este proceso de reencantamiento o de-secularización.

2. La otra aportación de dichas tradiciones religiosas orientales también es un claro ejemplo de esta dialéctica, de este continuo coqueteo con la

⁶ Ver: MARIANO CORBI, *Religión sin religión*. PPC. Madrid 1996; *Hacia una espiritualidad laica: sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Herder. Barcelona 2007, etc.

secularización y con la de-secularización. Me refiero a las respectivas legitimaciones religiosas que dichas tradiciones elaboran para enfrentarse a los fenómenos anómicos que rodean al hombre, es decir, a sus teodiceas. En su obra *Un Mundo sin Hogar. Modernización y Conciencia* (1979), Berger señalaba: “La sociedad moderna ha amenazado la plausibilidad de las teodiceas religiosas, pero no ha suprimido las experiencias que las reclaman. Los seres humanos siguen siendo golpeados por la enfermedad y la muerte... Los diversos credos e ideologías seculares que surgieron en la época moderna han fracasado singularmente en la previsión de teodiceas satisfactorias” (Berger, P., 1979:134). Sin embargo, tanto el hinduismo como el budismo presentan unas teodiceas que ofrecen marcos nómicos de sentido existencial que pretenden posibilizar, desde una inmanencia experiencial, una significación de carácter trascendente, la cual englobe todos los horrores anómicos en un universo de sentido. La falta de respuesta a todos estos problemas existenciales que surgen en el individuo moderno, es lo que ha precipitado el derrumbe de las estructuras de plausibilidad seculares y de todas sus teodiceas. Berger lo expresaba así: “La secularidad, por así decirlo, es una filosofía diurna. No se sostiene por la noche” (Berger, P., 1997:17). Para hacerlo más comprensible, este autor utiliza la teoría de «las tres visiones dolorosas» del budismo: “Tarde o temprano todos nos topamos con ellas (enfermedad, vejez y muerte) y, mucho antes del encuentro definitivo, ellas empiezan a proyectar su sombra... las definiciones de lo real que suscriben los portadores de la secularización, sirven para poco en estos momentos” (Berger, P., 1997:17).

En las tradiciones teodiceicas hinduista y budista surge una paradoja muy significativa: Por un lado, sus respectivas teodiceas (Karma-samsara) representan la máxima expresión del racionalismo dentro de las legitimaciones religiosas porque reducen al individuo y a su actividad racional todo, dando lugar al proceso de secularización (entendido como pérdida de elementos mágicos y sobrenaturales) como «desencantamiento del mundo». Por otro lado, las teodiceas hinduista y budista, debido a sus planteamientos gnoseológicos -construidos desde la inmanencia- se convierten en la actualidad en universos de sentido y «hogares metafísicos» donde el individuo encuentra respuestas a sus preguntas existenciales. Este fenómeno posibiliza una revitalización del proceso de de-secularización. Pero, ¿cómo es posible esta paradoja?, ¿cómo dichas teodiceas (hinduista y budista), por un lado, fomentan la secularización y, por otro lado, revitalizan la de-secularización?. Desde la perspectiva de la secularización, ambas teodiceas han contribuido a lo que Berger denominó como «cielo vacío de ángeles y lleno de astro-

nautas» (Berger, P., 1969); es decir, a eliminar todo los intermediarios posibles y centrar el problema en el propio individuo, como único y verdadero mediador entre los fenómenos anómicos que sufre y su liberación. Para el hinduismo, el individuo no puede atribuir a nadie sus desgracias sino a sí mismo e, inversamente, sólo puede atribuir su buena suerte a sus propios méritos.

Para el budismo, los dioses y los demonios, la totalidad del cosmos mitológico, todos desaparecen debido a su irrelevancia. Lo que permanece en esta tradición es sólo el «hombre» que, sobre la base de un conocimiento firme de las leyes de la existencia (no permanencia o *anichcha*, tristeza o *dukkha* y no identidad o *anatta*), se propone preparar racionalmente su propia salvación (*nirvana*). Ambos ejemplos de teodicea conllevan un «desencantamiento del mundo» (secularización weberiana). Sin embargo, desde la perspectiva de la de-secularización, ambas teodiceas (Karma-samsara), que para Berger constituyen una simetría perfecta entre las teodiceas del sufrimiento y las teodiceas de la felicidad, han constituido un verdadero equilibrio de significaciones y legitimaciones ontológicas que ha repercutido en una masiva aceptación en Occidente, dentro de lo que se ha venido a llamar «Nuevos Movimientos Religiosos y New Age».

Por tanto, la razón por la cual las tradiciones religiosas hinduista y budista están tan presentes en la actualidad se debe, fundamentalmente, a que la crisis de la modernidad engendra en el hombre postmoderno⁷ una des-

⁷ “El hombre moderno a-religioso asume una nueva situación existencial: se reconoce como único agente de la historia y rechaza toda llamada a la trascendencia. Dicho de otro modo: no acepta ningún modelo de humanidad fuera de la condición humana, tal como se puede descubrir en las diversas situaciones históricas. El hombre se hace a sí mismo y no llega a hacerse completamente más que en la medida en que se desacraliza y desacraliza el mundo. Lo sacro es el obstáculo por excelencia que se opone a su libertad. No se verá verdaderamente libre hasta haber dado muerte al último dios”. (MIRCEA ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*. Ed. Guadarrama. Madrid 1985, 171). “En otras palabras, lo que les da el carácter de «modernas» es que construyen una «religión del hombre», de claro signo «narcisista»” (D. ANTHONY, TH. ROBBINS, P. SCHWARTZ, “Movimientos religiosos contemporáneos y secularización”, en *Concilium* 181 (1983) 13-27; G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*. Anagrama. Barcelona 1986, cap. III. 49-78; “A mi juicio, más que de un «retorno» se trata de un «paso» definitivo de la religión cristiana o religión de la trascendencia a las religiones de la inmanencia” (H. BLOOM, *Presagios del milenio*. Anagrama. Barcelona 1997; L. FERRY, *El Hombre-Dios o el sentido de la vida*. Tusquets. Barcelona, 1997). “La sociedad del riesgo comienza donde el sistema de normas sociales de provisión de seguridad falla ante los peligros desplegados por determinadas decisiones. Esta secularización del destino tradicional (religioso) no supone

confianza en la racionalidad y un desengaño ante las instituciones. Esto origina, a su vez, un nuevo tipo de sensibilidad postmoderna marcada por la inmanencia, la experiencia concreta, lo vivido aquí y ahora, lo sentido y experimentado.

Esta sensibilidad religiosa se legitima a través de una desconfianza hacia la religión institucionalizada, hacia una religión próxima a los estados políticos-mundanos. Por el contrario, se vincula más a las dimensiones trascendentes y extra-mundanas del universo simbólico humano. Nos encontramos con las denominadas “pequeñas y medianas trascendencias” luckmannianas, es decir, «el alejamiento de la gran trascendencia»⁸. Mardones (1994) y Berger (1994, 1999)⁹ coinciden en señalar que la religiosidad moderna se caracteriza por dos fenómenos: 1º. Un retroceso de la trascendencia, lo que desemboca en una «secularización de la trascendencia»; 2º. Una expansión de la religión en el ámbito público, lo que determina una «desecularización religiosa». Algunos autores señalan que estas formas de religión, sin la pretensión ya del absoluto son, sin embargo, muestras de la necesidad existente en los individuos de saciar sus ansias de trascendencia. El individuo aparece como un ser «incurablemente religioso», o como bien diría Ciorán: “Todo se puede sofocar en el hombre, salvo la necesidad del Absoluto, que sobrevivirá a la destrucción de los templos, así como también a la desaparición de la religión sobre la tierra” (Sábato, E., 1993:52). Estas nuevas formas de religión consisten, no ya en una transformación o metamorfosis, sino en una regresión religiosa hacia formas más elementales y primitivas de «lo religioso» (González- Carvajal, L., 2003).

su desaparición, sino su producción activa por el hombre” (JOSETXO BERIAIN, *La lucha de los dioses en la modernidad*. Anthropos, Barcelona 2000, 96).

⁸ La trascendencia, señaló Luckmann, experimentará un estrechamiento en la modernidad. Pasaremos de una actitud natural de la existencia de Dios (la Gran Trascendencia), a una creciente nebulosa que oscurecía la presencia de Dios y sacralizaba la nación, el sistema, la etnia, el partido o el jefe, para pasar finalmente, en este último estadio, a una restricción de la trascendencia, situada en lo cotidiano y ordinario (una puesta de sol, un aroma, una mirada). Ver TH. LUCKMANN, *La religión invisible*. Sígueme. Salamanca 1973.

⁹ Ver J. M^a. MARDONES, *Para comprender las formas modernas de religión*. Estella. Navarra 1994; PETER BERGER, *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*. Herder. Barcelona 1994; *Risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*. Kairós. Barcelona 1999.

4. Conclusión.

En la actualidad, el debate que configura el universo cognoscitivo del fenómeno religioso, está centrado en averiguar si el llamado “resurgimiento de lo religioso”, consistente en la proliferación de movimientos religiosos, confesiones y sectas, y la vuelta de integristas y fundamentalismos, contrarresta o no a la teoría de la secularización¹⁰. En el imaginario socio-estructural de las sociedades modernas no existe ya un patrón central (monoteísmo), sino múltiples constelaciones, cosmovisiones (politeísmo o pluralismo) que actúan sobre nuestra conciencia (alma, psique). A partir de lo anteriormente indicado, caben diferentes lecturas hermenéuticas ante dicho acontecimiento de lo religioso en la modernidad. Por un lado, existe una lectura según la cual la teoría de la secularización como clave hermenéutica de la modernidad queda legitimada, pues esta persistencia de lo religioso está únicamente fundamentada en un carácter emocional y sustancialmente banal. Por otro lado, nos encontramos con la lectura hermenéutica contraria a la teoría de la secularización y a su crítica ilustrada de la religión, es decir, una lectura de la modernidad cuyos eslóganes propagandísticos son, entre otros: «persistencia de la religión en el mundo moderno», «retorno de lo sagrado», «revival religioso», «recomposición de lo religioso», «retorno religioso en la sociedad secular», etc, que aparecen como oposición a los dictámenes categóricos ilustrados de la crítica a la religión, según los cuales, nos encaminábamos hacia la época de los «finales»¹¹: «final de la historia», «final de la filosofía», «final de la religión», etc.

Desde esta lectura hermenéutica, que se niega a aceptar la desaparición de la religión en la modernidad, aparecen mecanismos mediante los cuales se pretende desmentir los pronósticos que la crítica clásica de la religión había formulado sobre el final de la posibilidad religiosa del hombre y, de forma más contundente, sobre el final de las llamadas «religiones universales»,

¹⁰ José Casanova -entre otros muchos autores- cree que las consideraciones en torno al «resurgimiento religioso» presuponen un declive previo de acuerdo con las teorías comunes de la secularización. Según Casanova, el debate entre el resurgimiento religioso y la secularización se encuentra en punto muerto y la única posibilidad de superar este estancamiento sería el considerar el fenómeno desde una perspectiva global y comparativa. (Ver: JOSÉ CASANOVA, *Religiones públicas en el mundo moderno*. PPC. Madrid 2000.

¹¹ Autores como F. Lenoir (2005) consideran que “al igual que la idea de una modernidad que eliminara ineluctablemente lo religioso sería una falacia, las nociones de «desecularización» o de «fin de la modernidad» son asimismo ilusorias”. (F. LENOIR, *Las metamorfosis de Dios*. Alianza Editorial. Madrid 2005, 12).

en especial del cristianismo. Parece adivinarse una incapacidad radical hacia la superación del estadio de las profecías acerca de la futura decadencia y desaparición de la religión. En contra de lo que consideran los partidarios de la teoría de la secularización, esta lectura hermenéutica sugiere que todo desencantamiento del mundo supone y necesita con emergencia un nuevo reencantamiento del mundo. La religión en la modernidad incita a la necesidad de un «reencantamiento del desencanto», es decir, si la modernidad ha desencantado el mundo, lo que se procura ahora es un «segundo re-encantamiento» que dé lugar a una finalización del primer desencanto: «No es ya la religión la que está enferma, sino la modernidad» (Lenoir, F., 2005:12). La categoría más adecuada es, probablemente, «persistencia» de lo religioso. “Tampoco hay renacimiento, ni retorno. La religión se está «rehaciendo»” (Díaz-Salazar, R., 1994). Del mismo modo, se acepta que nos encontramos en una época de crisis religiosa, aunque esta crisis se refiere al proceso de metamorfosis (Martín Velasco, J., 1993) que está sufriendo la religión, y no se refiere, tal como sugieren algunas teorías de la secularización, a una crisis o proceso de desaparición de la religión.

Por otro lado, la tesis de la perdurabilidad de la religión es defendida con firmeza y, en última instancia, se considera que la secularización ha sido únicamente el resultado de una confusión ideológica a partir de una antinomia entre lo «sagrado» y lo «profano», entre lo «religioso» y lo «secular». La secularización se considera como una interpretación incorrecta frente al proceso de metamorfosis de la religión en nuestro tiempo. Esta reflexión introduce un nuevo elemento en el debate actual: «la hermenéutica de la secularización». La tesis de la secularización, como sistema de coordenadas interpretativas, implica un problema semántico, debido a su carácter «polisémico». El análisis hermenéutico de la secularización pretende determinar si en la modernidad nos encontramos con una persistencia de la religión o más exactamente una «reviviscencia de la religiosidad», debido a su configuración psicologizante de emergencias constantes de nuevas formas y conductas espirituales¹².

¹² Algunos autores consideran que la metamorfosis o transformación que se está produciendo en la religión moderna consiste, más que en un «retorno», en un «paso» definitivo de la religión de la trascendencia a las religiones de la immanencia. Según Heidegger, nos encontramos dentro de una situación donde las religiones no se estructuran en torno al eje «más allá/más acá», «trascendencia/ immanencia», sino alrededor de un eje horizontal: «sentido/no sentido», «vida/muerte», «salud/enfermedad», etc. La religión en la modernidad surge como función terapéutica, en la que un Dios y una trascendencia ya no son posibles ni plausibles. (Ver: M. HEIDEGGER, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en SARTRE, HEIDEGGER,

Algunas de las principales causas del resurgimiento de la religión en los sistemas de creencias orientales vienen determinadas por la necesidad de los individuos de dar respuesta a muchas cuestiones de carácter existencial e identitario. Esta crisis de sentido aparece una vez que los procesos de modernización social, económica y cultural que se extendieron por todo el mundo en la segunda mitad del siglo XX, rompen las fuentes de identidad y los sistemas de autoridad existentes desde mucho tiempo atrás. La religión proporciona las respuestas necesarias y plausibles a esos interrogantes y los grupos religiosos conforman pequeñas comunidades de sentido que reemplazan a las comunidades tradicionales. Las religiones orientales tradicionales (Hinduismo y Budismo) se convierten en fuentes dotadoras de sentido e identidad ante la crisis de la modernidad. Son el recurso fundamental para la legitimación existencial dentro de una dinámica social de incertidumbre, nihilismo y anomia.

JASPERS y otros., *Kierkegaard vivo*. Alianza Editorial. Madrid 1998, 113ss). El proceso de metamorfosis o transformación de la religión en la modernidad es también entendido como «reubicación de lo sagrado» y como «sacralización de lo profano» (Ver: J. A. PÉREZ TAPIAS, “Mito, ideología y utopía. Posibilidad y necesidad de una utopía no mitificada”, en *Revista Gazeta de Antropología* 6 (1998) 6).

5. Referencias bibliográficas.

ANTHONY, D. ROBBINS, TH. SCHWARTZ. P., “Movimientos religiosos contemporáneos y secularización”, en *Concilium* 181 (1983).

BERGER, P, *The Sacred Canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Garden City. Doubleday. NY 1967.

BERGER, P, *A rumor of angels: Modern society and the rediscovery of the supernatural*. Garden City Doubleday. NY 1969.

BERGER, P, *The homeless mind: Modernization and consciousness*. Random House, NY 1973.

BERGER, P, *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*. Herder. Barcelona 1994.

BERGER, P, “El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre”, en *Estudios Políticos* 67 (1997).

BERGER, P, *Risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*. Kairós. Barcelona 1999.

BERGER, P, “The desecularization of the world. A global overview”, en PETER L. BERGER, P (edit), *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics*. Eedermans Grand Rapids. Michigan 1999.

BERIAIN, J, *La lucha de los dioses en la modernidad*. Anthropos. Barcelona 2000.

BLOOM, B, *Presagios del milenio*. Anagrama. Barcelona 1997.

CASANOVA, J, *Religiones públicas en el mundo moderno*. PPC. Madrid 2000.

DÍAZ-SALAZAR, R, “La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente”, en DÍAZ-SALAZAR – GINER, S – VELASCO, F (eds), *Formas modernas de religión*. Alianza Editorial. Madrid 1994.

ELIADE, M, *Lo sagrado y lo profano*. Editorial Guadarrama. Madrid 1985.

FERRAROTI, F, *Una fe sin dogmas*. Península. Barcelona 1993.

FERRY, L, *El Hombre-Dios o el sentido de la vida*. Tusquets, Barcelona 1997.

GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, L, “Atentos a los signos de nuestro tiempo”, en *Capitulum Generale Ordinis Carmelitarum Discalceatorum*. Ávila (28 Abril-28 Mayo, 2003).

HERVIEU-LÉGER, D, *Catholicisme, la fin d'un monde*. Bayard. Paris 2003.

LENOIR, F, *Las metamorfosis de Dios*. Alianza Editorial. Madrid 2005.

LIPOVETSKY, G, *La era del vacío*. Anagrama, Barcelona 1986.

LUCKMANN, TH., *La religión invisible*. Sígueme. Salamanca 1973.

MARDONES, J. M^a, *Para comprender las nuevas formas de religión*. Estella. Navarra 1994.

MARTÍN VELASCO, J, *El malestar religioso de nuestra cultura*. Ediciones Paulinas. Madrid 1993.

SABATO, E, *Antes del fin*. Seix Barral. Barcelona 1993.

SCHUPE, A,-B. MISZTAL, *Religion, mobilization and social action*. Westport. Praeger 1998.

Recibido el 20 de abril de 2017 / Aceptado 1 de junio de 2017

**EL CUIDADO DE LOS CAUTIVOS
EN LAS PRIMERAS COMUNIDADES CRISTIANAS**

THE CARE OF PRISONERS IN EARLY CHRISTIAN COMMUNITIES

M^a AMPARO MATEO DONET¹

Resumen: Uno de los elementos definitorios de los primeros cristianos era la práctica de la caridad con el prójimo. Este artículo analiza el desarrollo de un aspecto concreto de esta acción: la atención a los prisioneros. Los primeros cristianos se ocuparon de prestar ayuda a los encarcelados, a los esclavizados, a los condenados y a los capturados como rehenes, llegando incluso a solucionar algunas de esas situaciones. Todo ello precisaba de una buena organización que no pasó desapercibida a las autoridades romanas de la época.

Palabras clave: prisioneros, caridad, cristianos, encarcelamiento.

Abstract: Charity towards one's neighbor has always been a typical element of Early Christian practice. In this paper, the author discusses the development of a particular aspect of this practice: The Care of Prisoners. The early Christians looked after prisoners, slaves, the condemned and those taken as hostages and they worked to resolve some of the situations as well. This practice required a good amount of organization, which did not go unnoticed by the Roman authorities of the time.

Key-words: charity, christians, imprisonment, prisoners.

¹ Valencia, 1983. Doctora en Historia Antigua. Investigadora contratada postdoctoral del Programa VALi+d de la Generalitat Valenciana (ASPOSTD/2015/066) en el Dpto. de Historia de la Antigüedad y la Cultura Escrita. Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Valencia. m.amparo.mateo@uv.es.

Introducción

Uno de los nuevos valores que se adoptaron a la par de la difusión del cristianismo en el mundo romano fue el de la caridad hacia el prójimo. Como veremos, no era una idea totalmente novedosa, pero sí lo fue su puesta en práctica por esos primeros grupos de creyentes en dirección a un conjunto de personas que se encontraban en una serie de circunstancias específicas, entre ellas, los prisioneros. Estudiaremos los diferentes textos a disposición para ver de qué manera se organizaba y desarrollaba este tipo de actividad, qué justificación la mantenía y qué consecuencias tuvo para los cristianos tanto a nivel particular (personas, familias, grupos de culto) como a nivel general (en relación con el poder imperial) para completar algunos aspectos económicos, sociales y políticos de la estructura de las primeras comunidades de creyentes.

1. Motivación en la Escritura y el pensamiento de los Padres

Entre las parábolas y los dichos de Jesús, que recogió la tradición, abundan particularmente aquellos que invitan a la caridad y a la beneficencia, y muchas historias de hechos de su vida tienen también este carácter. La exhortación a la hermandad y a la caridad de obras fue el núcleo esencial de su predicación, habiendo dado él mismo ejemplo de tales valores. Los necesitados, los peregrinos, las viudas, los afligidos, los prisioneros (por causa de la fe y pregoneros venerados de la doctrina) debían ser el objeto de la preocupación continua y del cuidado incesante para todo cristiano, grande y pequeño, poderoso y humilde; los que tenían bienes materiales o morales debían dar a sus hermanos como si se tratara de ellos mismos. No faltaban en esa época prisioneros inocentes, sobre todo aquellos encarcelados por causa de la fe, y detenidos por deudas; a unos y otros debía extenderse el cuidado misericordioso de los cristianos.

Estas ideas se trasladaron rápidamente al pensamiento de los Padres de la Iglesia que, en su interpretación de las Escrituras, continuaron proclamando los valores de hermandad y misericordia entre los creyentes para recordar que el primer precepto de la ley es amar a Dios y al prójimo; tanto es así que en el catálogo de virtudes compilado por Hermas se lee en el tercer lugar. Aun así, no se profundizó en el concepto a nivel filosófico o teológico. Aparte de algunos escritos de san Agustín, se puede decir que no existe en la literatura patristica ningún tratado específico sobre la caridad. Los tratados sobre las virtudes comenzarán a difundirse con posterioridad al

periodo patristico². No obstante, algunos apuntes sí nos ofrecen. En general, la opinión principal es que el amor al prójimo, demostrado a través de la caridad, es símbolo del amor a Dios y eso nos acerca a la perfección. De hecho, la definición común es que «la caridad es amar a Dios y al prójimo»³. Además, la caridad es un acto que se hace desinteresadamente, sin esperar una recompensa, pues la recompensa está en ella misma, es la unión realizada con Dios. En torno a esta afirmación básica, algunos autores entran en consideraciones espirituales más profundas, analizando la virtud de la caridad desde diversas perspectivas que hacen más compleja su definición. Así, por ejemplo, dicen que es un don de Dios que proviene de la gracia; un don de la Trinidad, de origen divino; o una virtud sobrenatural que se da en la justificación. Los efectos de la caridad son, además, la habitación de Dios en nosotros. Incluso se sitúa a la caridad en el puesto más elevado de la escala de valores, ya que es la perfección en sí misma, porque es el elemento esencial sin el cual ésta no es posible. En su máximo grado, la caridad coincide con la cima de la vida espiritual. Es la virtud por excelencia⁴.

A nivel práctico, la caridad hacia el prójimo está unida a la caridad hacia Dios como el cuerpo al alma; es imposible amar a Dios verdaderamente sin amar al prójimo ni viceversa⁵. El que niega el amor al prójimo niega también el amor a Dios. Las *Constituciones Apostólicas* establecieron una serie de preceptos de cómo se debía actuar en diferentes situaciones. Algunos de ellos hacen referencia a este tema, especialmente en el libro 5 dedicado a *Los mártires*:

Si, por causa del nombre de Cristo, de la fe en Dios y del amor, un cristiano es condenado por los impíos a los juegos o a las fieras o a las minas, no lo abandonéis, sino que con el fruto de vuestra fatiga y sudor enviadle lo necesario para su subsistencia y para pagar a los soldados, para que encuentre alivio y

² J. FARGES – M. VILLER, «charité», a. c., 523s.

³ CLEMENTE, *Stromata* 4, 18; ISIDORO, *Differentiae* 2, 139; AGUSTÍN, *De doctrina christiana* 3, 10, 16; *De diversis quaestionibus* 83, 35-36; *Epistula 167 ad Hieronymum* 11; *De Trinitate* 8, 10. Si hay tantos escritos de san Agustín es porque situó a la caridad, en relación con las otras virtudes, en un lugar privilegiado; para él, todas las virtudes deben estar ordenadas al final por ella.

⁴ Para profundizar sobre el pensamiento de los Padres y también sobre el concepto en épocas posteriores puede consultarse: H. LECLERCQ, «charité», a. c., 598-653; «Amore, carità», a. c.

⁵ MÁXIMO, *De caritate* 13, 23.

cuidados y, en cuanto dependa de vosotros, vuestro bienaventurado hermano no se vea oprimido⁶.

Y no sólo el que ha sido condenado, también el que es perseguido: «A quienes son perseguidos por causa de la fe y huyen de ciudad en ciudad a causa del mandamiento del Señor, acogedlos, preocupaos de ellos y recibidlos como a mártires»⁷. Además, se dice específicamente cómo se puede colaborar:

todos los creyentes, por medio de vuestro obispo, ayudad a los santos con vuestros bienes y el fruto de vuestro trabajo. Si alguno carece de medios, ayune durante un día y resérvelo para que sea dado a los santos.⁸ Si alguno vive en la abundancia, ayúdeles también más, en proporción a su riqueza. Si le es posible vender todos sus bienes para librarlos de la cárcel, será bienaventurado y amigo de Cristo. Si, de acuerdo con el conocimiento de las cosas divinas, es perfecto al dar sus bienes a los pobres, mucho más lo será si los da a favor de los mártires⁹.

De esta manera se hacía más comprensible el mensaje de la actitud que debía tomarse y se marcaba la diferencia con los paganos. Tertuliano observa que el cuidado que dispensan a los necesitados se ha convertido en una señal que los distingue de sus adversarios, que contemplan todas esas acciones como notas de infamia¹⁰. Y también lo dice Ignacio de Antioquía: «Observad a los que enseñan doctrinas distintas a la gracia de Jesucristo que vino a nosotros: ¡qué contrarios son a la voluntad de Dios! No les interesa el amor ni las viudas ni el huérfano ni el atribulado ni el encadenado ni el libre ni el hambriento ni el sediento»¹¹. Ciertamente, cincuenta años antes de la llegada del cristianismo, el sentimiento de la caridad había encontrado en Cicerón su lugar dentro del código de la sabiduría y su expresión en el lenguaje de la filosofía. En el primer siglo de la era cristiana, el principio de la

⁶ *Constituciones Apostólicas* 5, 1, 1 (trad. de J. J. AYÁN CALVO, Ciudad Nueva. Madrid 2010).

⁷ *Constituciones Apostólicas* 5, 3, 1.

⁸ Esto ya puede verse en el *Pastor* de HERMAS 5, 3, 7-8.

⁹ *Constituciones Apostólicas* 5, 1, 3-4.

¹⁰ TERTULIANO, *Apologeticum* 39.

¹¹ IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Epístola a los esmirnotas* 6 (trad. de J. J. AYÁN CALVO, Fuentes Patristicas 1. Madrid 1991).

fraternidad universal, derivado de ese sentimiento de caridad, fue aceptado por la moral del paganismo; sin embargo, se establece un límite que los cristianos no tendrán, que es el de darse a sí mismo¹². Además, esas ideas podían circular entre filósofos y literatos, pero no calaron en las masas populares, no pasaron a ser una regla de conducta comprendida y admitida por todos y, sobre todo, no fueron practicadas. Los paganos distinguían tres clases de piedad: la piedad para con los dioses, la piedad para con la patria y la piedad doméstica (ésta era la existente entre padres e hijos); de otra especie de piedad no se tiene noticia.

2. Mecanismos de actuación

Junto a las viudas y los huérfanos, los prisioneros por la fe eran considerados los más necesitados de ayuda. Privados de la libertad para llevar su vida cotidiana y de prácticamente todas las comodidades, e incluso a veces también de las necesidades básicas, merecían toda compasión y apoyo, tanto material como moral. Por ello, la acción de los cristianos con ellos se desarrolló en diversas líneas: visita al lugar de encarcelamiento y aportación de víveres; confortación espiritual; rescate de personas capturadas por enemigos del Imperio; y aprovisionamiento de sepultura a los ejecutados.

El primer tipo de ayuda prestada a los aprisionados consistía principalmente en visitarlos, consolarlos y aligerar su situación llevándoles víveres, vestimenta u otro tipo de productos básicos necesarios para la supervivencia del individuo. Sabemos que las condiciones en las cárceles romanas eran bastante penosas. Eran lugares oscuros, mal ventilados y con poca iluminación, lo que, unido a la escasez de alimento y al encadenamiento que sufrían determinados convictos, hacía que su estancia fuera desagradable¹³. Podían permanecer en ellas un corto periodo de tiempo, si se trataba de un encarcelamiento preventivo (antes del juicio o entre el juicio y la sentencia), pero también durante años (si eran abandonados allí esperando su muerte natural o por estrangulamiento)¹⁴. Basándose en algunas referencias bíblicas, como la de *Heb* 10.34: «Pues habéis tenido compasión de los presos y recibisteis con alegría el despojo de vuestros bienes, conociendo que teníais una ha-

¹² SÉNECA, *De vita beata* 25; *De clementia* 2, 6.

¹³ HITZIG - HÜLSEN, «carcer», a. c., 1576-1582. Algunos autores cristianos transmitieron estos datos denunciando la situación en la que tenían que verse los cristianos a causa de su fe (TERTULLIANO, *Ad martyres*; CIPRIANO, *Epistulae* 22, 2).

¹⁴ R. GRAND, «La prison», a. c., 58-87; A. LOVATO, *Il carcere*, o. c.

cienda mejor y perdurable»¹⁵, los Padres aconsejaban proceder de este modo con los cristianos que se encontraban presos por causa de las persecuciones que estaba llevando a cabo el poder romano contra ellos. Lo que parece que tuvo buena acogida, como muestra, por ejemplo, Arístides cuando comenta en su apología de la religión cristiana –escrita precisamente para defenderse de las acusaciones de los paganos y mostrar la buena voluntad de los cristianos– que «si se enteran que alguno de ellos está encarcelado o es oprimido por causa del nombre de Cristo, todos están solícitos de su necesidad y, si es posible libertarlo, lo libertan»¹⁶. También Tertuliano transmite que la iglesia suministra en la cárcel los alimentos de la carne, así como también los hermanos de manera individual de sus propios recursos¹⁷.

Indudablemente, la mayor fuente de datos sobre este tipo de acciones la constituyen las actas martiriales, que relatan las vicisitudes y las circunstancias que rodearon a los procedimientos de cristianos. Ya en el martirio de Pionio conocemos que, siendo apresado junto con un sacerdote, una mujer y otro hombre de la secta de los frigios, se acercaron los fieles para llevarles ofrendas. Pero el mártir las rechazó, de modo que los carceleros entraron en cólera porque esperaban sacar beneficio de los bienes que llegaban a los detenidos y, como consecuencia, los mandaron a la parte más interna de la cárcel para asegurarse de que no tomaran regalos sin compartirlos con ellos¹⁸. En la pasión de Perpetua leemos que «el tribuno ordenó que se les tratase más humanamente, de modo que se diese la posibilidad a los hermanos y a los demás de entrar y entretenerse con ellos, hasta el punto de que el mismo suboficial de la cárcel creyó»¹⁹. Sobre el proceso de Fructuoso de Tarragona podemos observar que, estando en la cárcel, oraba sin interrupción y «la comunidad de hermanos estaba también con él, asistiéndole y rogándole que se acordara de ellos». De camino al suplicio en el anfiteatro «muchos, movidos de fraterna caridad, ofrecían a los mártires que tomaran un vaso de una mixtura expresamente preparada; mas el obispo lo rechazó»²⁰. En el

¹⁵ Traducción de E. NÁCAR – A. COLUNGA, BAC. Madrid 1959.

¹⁶ ARÍSTIDES, *Apologeticum* 15, 6 (8) (trad. de D. RUIZ BUENO, BAC. Madrid 1954).

¹⁷ TERTULIANO, *Ad martyres* 1.

¹⁸ *Pasión de Pionio* 11, 3-4 (BHG 1546).

¹⁹ *Pasión de Perpetua y Felicidad* 16, 4 (trad. de J. LEAL, *Actas Latinas*, o. c.). *Passio* (BHL 6633) datada en 7 de marzo del año 203 en Cartago, documento verídico al que se le han insertado ciertas visiones de los protagonistas. Se desconoce el autor y se cree que serían varios.

²⁰ *Pasión de Fructuoso* 1-3 (trad. de D. RUIZ BUENO, *Actas de los mártires*, o. c.). Se trata de unas actas con ciertos retoques (BHL 3196), aunque en sustancia mantienen la redacción primitiva del año 259.

relato de Mariano y Jacobo se encuentra otra referencia: «la mayor parte, junto con sus parientes y con los hermanos que los asistían»²¹. También en el martirio de Montano y Lucio, hablando de las terribles condiciones de la cárcel, después se dice que:

Pocos días después nos alivió un poco la visita de los hermanos; pues el sufrimiento de toda una noche desapareció con el consuelo y la alegría del nuevo día. [...] De pronto, como se presenta la bebida a los sedientos, la comida a los hambrientos, el martirio a los que lo desean, así el Señor nos dio al queridísimo Luciano como refrigerio a nuestros padecimientos que, rompiendo el obstáculo de dureza de los carceleros, nos dio a todos el alimento indefectible [que algunos han interpretado como la eucaristía: *alimentum indeficiens*]. Esto sirvió un poco de ayuda a los que estaban enfermos. A aquellos que también por el mismo sufrimiento, es decir, el sufrimiento del pan y agua y los alimentos duros, estaban para caer enfermos, los libró de la enfermedad²².

Sin embargo, no son las únicas referencias de que disponemos. Luciano cuenta que, encarcelado el filósofo Peregrino,

tan pronto como estuvo preso, los cristianos consideraron esto una desgracia y movieron todos sus recursos para conseguir su libertad. Al final, como esto era imposible, tenían al menos con él toda clase de atenciones, no al azar, sino con el mayor interés. Y desde el amanecer se podía ver junto a la cárcel esperando grupos de ancianos, viudas y huérfanos y, hasta los jerarcas cristianos dormían con él en la cárcel después de

²¹ *Pasión de Mariano y Jacobo* 12, 5 (trad. de J. LEAL, *Actas Latinas*, o. c.). *Pasión* (BHL 131) de los mártires de Lambesa (ca. 259). Algunos autores –Reitzenstein y Schultze (testimonios recogidos en la obra citada precedentemente)- la consideran una obra literaria, pero otros –Delehaye (*Les passions*, o. c.) y Franchi de’Cavalieri (*La Passio*, o. c.)- defienden su autenticidad.

²² *Pasión de Montano y Lucio* 4, 7; 9, 2-3 (trad. de J. LEAL, *Actas Latinas*, o. c.). *Passio* (BHL 6009) que se compone de dos partes: carta escrita por los mártires para su comunidad y narración de los hechos redactada por encargo de uno de ellos. No se cuestiona su autenticidad, ya que algunos autores confían en su plena veracidad y otros dudan exclusivamente de las visiones, por considerarlas añadidas al núcleo originario de la pasión.

sobornar a los guardianes. Luego eran introducidos manjares variados. [...] Más aún, hasta desde algunas ciudades de Asia llegaron enviados por las comunidades cristianas para ayudar, defender judicialmente y consolar a nuestro hombre²³.

Y es que se intentaba conseguir, en los casos en que era posible, la liberación del preso; como también establecían las *Constituciones Apostólicas*: «a quienes, por causa de Cristo, los impíos han encarcelado para ultraje, o los han entregado a la muerte, a las cadenas o al exilio, socorredlos con empeño para liberar a vuestros miembros de las manos de los inicuos»²⁴.

Esas actuaciones precisaban de una serie de medidas previas, como conseguir la entrada mediante el soborno o la compasión de los carceleros, ya que muchas veces, los guardianes, íntimamente conmovidos por la conducta de los cristianos, concedían espontáneamente a éstos la posibilidad de comunicarse con los detenidos; como se narra en la pasión de Perpetua: «Pudente, el suboficial que custodiaba la cárcel [...] nos traía a muchos para que nos consolásemos mutuamente»²⁵. No se rechazaba corromper a los custodios para obtener el ingreso, introducir de contrabando buenos víveres e implorar la bendición del santo, pues a menudo era el medio más eficaz, como leemos en los *Hechos de Pablo y Tecla*. Se cuenta que Pablo fue encadenado y conducido a prisión para ser posteriormente interrogado y, estando allí, Tecla se acercó, «regaló al carcelero un espejo de plata, penetró donde estaba Pablo y, sentándose a sus pies, se puso a escuchar las grandezas de Dios»²⁶. El soborno no era solamente para poder entrar al lugar donde se encontraban los mártires y reconfortarlos, sino que también se empleaba para conseguir una buena ejecución, como podemos ver en el siguiente pasaje sobre el martirio de Cipriano: «comenzó a esperar al verdugo. Cuando éste llegó, Cipriano ordenó a los suyos que le diesen veinticinco monedas de oro. Los hermanos echaban ante él muchos lienzos y toallas»²⁷. Era una práctica

²³ LUCIANO, *Sobre la muerte de Peregrino* 12-13 (trad. de J. ZARAGOZA, Gredos 138. Madrid 1990).

²⁴ *Constituciones Apostólicas* 5, 2, 2.

²⁵ *Pasión de Perpetua y Felicidad* 9.

²⁶ *Hechos de Pablo y Tecla* 18 (trad. de A. PIÑERO – G. DEL CERRO, BAC 656. Madrid 2005).

²⁷ *Actas de Cipriano* 4, 1 (trad. de J. LEAL, *Actas Latinas*, o. c.). Actas (BHL 2037, completada por algunos con 2039) proconsulares del año 258. Las audiencias que recoge son de gran exactitud y dan al relato la categoría de testimonio directo.

habitual en el mundo romano, también entre los paganos, y los cristianos decidieron aprovecharla con sus compañeros.

Los convictos que precisaban de ayuda eran también aquellos que se encontraban en lugares similares a las cárceles, por las malas condiciones en que se hallaban y los malos tratos que recibían, es decir, las minas. Con el castigo a trabajos públicos el delincuente se convierte en esclavo de la pena y es separado de todos sus bienes, familia, etc.²⁸; pero además, estos convictos tenían que sufrir toda una serie de vejaciones físicas²⁹. Se les afeitaba media cabeza y eran marcados con un hierro candente³⁰, se les sujetaba con hierros en los pies (consistía en unos anillos unidos por una cadena corta, tal vez atada a la cintura)³¹, lo que les permitía caminar pero les impedía huir y sufrían previamente la flagelación³². Todo esto se sumaba a las ya difíciles condiciones de trabajo: jornadas de diez horas (puesto que no se detenía el trabajo de día ni de noche), en ocasiones en galerías subterráneas donde era difícil respirar, había un calor sofocante y tenía que trabajarse de rodillas en algunos lugares. Pero además de que tenían que trabajar en condiciones terribles, los condenados a trabajos forzados en estos emplazamientos tenían el agravante de que el periodo de permanencia era mucho mayor que el de

²⁸ El sujeto pasa a ser propiedad del Estado, pierde sus derechos civiles y políticos, sus derechos familiares (sale de su familia, su matrimonio se rompe), sus bienes pasan al fisco y es incapaz de tener, disponer o recibir, incluso su testamento anterior es considerado nulo (*Codex Theodosianus* 9, 40; *Digesto* 28, 1, 8, 4; 28, 3, 6, 6; 48, 19, 8, 11-12; 48, 19, 12 y 29; 48, 20, 5; PAULO, *Sententiae* 4, 8, 22 (24); TERTULIANO, *Apologeticum* 27). Para ampliar sobre el tema puede consultarse: F. MILLAR, «Condemnation to hard labour», a. c., 124-147.

²⁹ Es una situación que no sorprende, ya que había costumbre de tratar con poca consideración a los esclavos y, por tanto, a este tipo de convictos que adquirirían este estatus. Por ejemplo, Apuleyo menciona las condiciones de los trabajadores de un molino y son muy similares (APULEYO, *Metamorfosis* 9, 12).

³⁰ Esto se debía a que pasaban a ser esclavos, ya que era un procedimiento común con este estrato social, como puede verse, por ejemplo, en el episodio del Satiricón de Petronio donde Encolpio y Gitón tratan de disfrazarse de esclavos fugitivos para lo que se afeitan las cabezas y se marcan en la cara con tinta (103-105). Sobre las marcas a estos presos se puede consultar: C. P. JONES, «Stigma: tattooing», a. c., 139-155. Además, la marca con fuego fue empleada ya en Grecia y servía para indicar la propiedad, por eso en principio estaba reservada a los esclavos y después también a los cautivos de guerra (ELIANO, *Varia Historia* 2, 9; PLUTARCO, *Nicias* 29, 2).

³¹ CIPRIANO, *Epistulae* 76, 2; 77, 3; *Digesto* 4, 6, 9; OVIDIO, *Pónticas* 1, 6, 31; PLAUTO, *Captivi* 3, 650-655.

³² CIPRIANO, *Epistulae* 76, 2; *Digesto* 48, 19, 7; 49, 14, 18, 2; *Codex Theodosianus* 7, 18, 8; 16, 5, 40.

los encarcelados en prisiones (a veces, incluso era dictada a perpetuidad)³³. Con ellos sucedía exactamente lo mismo. Si algún cristiano era condenado a las minas, en cualquier sitio donde se encontrase, no faltaba la caridad de los hermanos que velaba sobre él. El obispo de Corinto Dionisio escribió una carta dirigida al obispo de Roma, Sotero, en la que alababa la actitud de la comunidad de la Urbe con las siguientes palabras:

Porque desde el principio tenéis esta costumbre, la de hacer el bien de múltiples maneras a todos los hermanos y enviar provisiones por cada ciudad a muchas iglesias; remediáis así la pobreza de los necesitados y, con las provisiones que desde el principio estáis enviando, atendéis a los hermanos que se hallan en las minas, conservando así, como romanos que sois una costumbre romana transmitida de padres a hijos, costumbre que vuestro bienaventurado obispo Sotero no solamente ha mantenido, sino que incluso la ha incrementado, suministrando, por una parte, socorros abundantes para enviar a los santos, y, por otra, como padre que ama tiernamente a los suyos, consolando con afortunadas palabras a los hermanos que llegan a él³⁴.

Los nombres de los condenados eran registrados escrupulosamente; se intentaba mantener relación con ellos, se hacía de todo para obtener la liberación³⁵ y se enviaba expresamente a hermanos que los visitaran en el lugar de la pena, con la misión de emplearse en aliviar su condición, de edificarlos y confortarlos espiritualmente. Buenos ejemplos se ven en la obra de Eusebio sobre los mártires de Palestina para el tiempo de la persecución diocleciana; cristianos de Egipto son enviados a las minas más lejanas, incluso hasta Cilicia para ayudar a los hermanos allí condenados a los trabajos forzados³⁶.

Todas esas operaciones tenían una serie de consecuencias para aquellos que las llevaban a cabo. No se trataba de una tarea fácil presentarse ante las autoridades hostiles y declararse de la misma condición que los que habían

³³ P. A. BRUNT, «Free Labour», a. c., 81-100.

³⁴ EUSEBIO, *Historia Eclesiástica* 4, 23, 10 (trad. de A. VELASCO DELGADO, BAC 349. Madrid 1973).

³⁵ Hipólito narra que el obispo de Roma Victorio poseía una lista de todos los cristianos condenados a las minas en Cerdeña y que obtuvo su libertad por la intercesión de Marcia ante el emperador Cómodo (*Philosophumena* 9, 12).

³⁶ EUSEBIO, *Los mártires de Palestina* 11.

sido detenidos o condenados, así como exponerse también ante los grupos contrarios al cristianismo. A veces, recibían ellos también castigos por este motivo. En el martirio de Saturnino, Dátivo y otros compañeros, se cuenta que el obispo de Cartago Mensurio, en una ocasión, se ensañó con estos familiares y amigos, eligiendo a su diácono Ceciliano, al que colocó:

armado con látigos y correas, ante las puertas de la cárcel, para que alejase, haciéndoles sufrir una grave violencia, del ingreso y del paso a todos los que llevaban alimentos y bebida a los mártires que estaban en la cárcel. Ceciliano golpeaba, por todas partes, a los que venían a alimentar a los mártires; muriendo los confesores de sed dentro de la prisión, se rompían los vasos de agua ante las puertas de la cárcel y se esparcía para los perros la comida para que la devorasen. Yacían los padres de los mártires ante las puertas de la cárcel y las santísimas madres, y excluidos de la última mirada de sus hijos, pasaban pesadas velas día y noche a la puerta de la prisión. Se oía un llanto terrible y un prolongado lamento de todos cuantos allí estaban, pues se prohibía a los cristianos piadosos abrazar a los mártires y se impedía a los cristianos ejercitar los deberes de piedad³⁷.

Lo mismo sucedía a los que acudían a socorrer a los cautivos de las minas, como se relata en el martirio de Pánfilo: «los egipcios habían acompañado hasta Cilicia a los confesores condenados a las minas de allí y se volvían nuevamente a su patria. A la entrada de las puertas de Cesarea, los guardias, que eran gentes bárbaras por su carácter, preguntáronles, como a los otros, quiénes eran y de dónde venían; declararon ellos sin disimulo alguno la verdad y al punto, como si fueran malhechores cogidos *in fraganti*, fueron detenidos. Era un grupo de cinco» y fueron metidos en la cárcel³⁸. Incluso del mismo Orígenes se cuenta que cuando se puso a la cabeza de la escuela catequética de Alejandría, estaban ocurriendo numerosos procesos de persecución por el gobernador Aquila. Eusebio da testimonio de que su nombre se

³⁷ *Pasión de Saturnino, Dátivo y compañeros* 20 (BHL 7492). No obstante, este pasaje se ha calificado de dudoso e inverosímil y el propio Ceciliano fue considerado inocente de tales acusaciones en fechas posteriores. La crueldad mostrada está calcada en parte de CÍCERÓN, *In Verrem* 5, 119 (traducción y comentario de J. LEAL, *Actas Latinas*, o. c., 351, nt. 74).

³⁸ EUSEBIO, *Los mártires de Palestina* 11 (trad. de D. RUIZ BUENO, *Actas de los mártires*, o. c.).

hizo famoso entre los cristianos por la acogida y solicitud que mostraba con los mártires: «En efecto, no solamente les asistía cuando estaban en la cárcel y cuando eran juzgados, hasta la sentencia final, sino también después de ésta, cuando los santos mártires eran conducidos a la muerte, exponiéndose a los mismos peligros. Tanto es así, que muchas veces, por acercarse resueltamente y atreverse a saludar con un beso a los mártires, faltó poco para que la plebe de paganos que se hallaba en derredor, enfurecida, lo lapidase»³⁹. También en época de Decio cuenta Eusebio que el prefecto de Alejandría no permitía a nadie visitar a los prisioneros e indagaba si alguien se presentaba⁴⁰. Por ello, las *Constituciones Apostólicas* exhortan a los fieles diciendo: «Si el mismo Cristo da testimonio a favor de ellos ante el Padre, vosotros no debéis avergonzaros de visitarlos en las cárceles. Si lo hacéis, esa acción será considerada para vosotros como martirio»; «y si alguno, por estar con ellos, es detenido y sufre injurias, es bienaventurado, porque ha entrado en comunión con los mártires y es imitador de los padecimientos del Señor Jesucristo»⁴¹. La intención es asimilar ambos sacrificios, el que realizan los mártires y el de aquellos que acuden a socorrerlos, para que no se abandone la práctica por miedo o por infravaloración de su categoría.

La preocupación de los cristianos por sus prisioneros era tan universalmente conocida que, según Eusebio, Licinio, el último emperador que persiguió a los cristianos antes de Constantino, llegó incluso a promulgar una ley prohibiendo las muestras de piedad hacia los que se encontraban en las prisiones regalándoles comida o llevándoles, en cualquier manera, compasión a aquellos que, encadenados, se quejaban de hambre. La ley contemplaba como pena a los misericordiosos la misma condena de los conmisericordos, ordenando que quien les hubiera proporcionado humanidad fuese metido en la cárcel y encadenado, y tuviese que someterse al mismo suplicio completamente. El hecho de la existencia de esta ley directamente promulgada contra los cristianos es la prueba más segura del pensamiento que ellos tenían de sus prisioneros⁴².

La segunda forma de consuelo o alivio que precisaban los convictos era el apoyo moral y espiritual, que podían proporcionar, a nivel más cercano, los sacerdotes o los obispos y, a nivel más general y relevante, las grandes figuras y los Padres de la Iglesia. Con respecto al primer modo, tenemos las

³⁹ EUSEBIO, *Historia Eclesiástica* 6, 3, 4.

⁴⁰ EUSEBIO, *Historia Eclesiástica* 7, 11, 20-26.

⁴¹ *Constituciones Apostólicas* 5, 1, 5; 5, 2, 3.

⁴² EUSEBIO, *Historia Eclesiástica* 10, 8, 11.

distintas referencias acerca de los grupos que acudían a esos lugares encabezados por diáconos o presbíteros. Hasta el punto de que Eusebio cuenta que en Fenó llegaron a construir una iglesia cerca de las minas para que pudieran acudir los que se encontraban allí, sobre todo, los que habían sido ya retirados del trabajo por incapacidad⁴³. En relación al segundo, lo hemos visto, por ejemplo, en el caso de Orígenes, que se dedicaba a visitar a los presos para reconfortarlos espiritualmente⁴⁴. Muchos lo hacían por escrito, como Tertuliano, que dedicó su obra *A los mártires* precisamente a este fin, para aliviar no sólo su cuerpo, como hacen el resto de hermanos, sino también su espíritu. Y Cipriano que, a través de sus numerosas epístolas dirigidas a distintas comunidades cristianas, transmitía sus ánimos y sus consejos; en especial, hizo una exhortación a los mártires que habían sido desterrados y condenados a las minas de Sigo en el 257 d.C. En ellas describe todos los detalles de este castigo para ensalzar todas las penurias que tuvieron que pasar los cristianos. Sabemos por él que eran previamente azotados con varas, que después les eran puestos grilletes y cadenas y que, además, llevaban las cabezas rasuradas⁴⁵. Menciona que no tenían lecho ni colchón para descansar, sino que dormían en el suelo; que en el lugar había mucha suciedad; que los alimentos proporcionados eran escasos, al igual que los vestidos, circunstancia especialmente penosa cuando hacía frío⁴⁶.

Otra de las medidas que practicaron los primeros cristianos en cuestión de ayuda a cautivos fue el rescate, por un lado, de personas que habían sido tomadas como rehenes o capturadas y, por otro, de las que habían sido reclamadas por deudas para convertirlas en esclavos o meterlas en prisión. Casos de este tipo no debían ser infrecuentes, sobre todo, de prisioneros por endeudamiento, aunque a veces las fuentes no aclaran si se trataba de prisioneros o de esclavos. Las *Constituciones Apostólicas* establecen: «el dinero recolectado entre ellos disponedlo para que sirva para los rescates de los santos, para libertar a los esclavos, los prisioneros de guerra, los presos, los maltratados y los que, por causa del nombre de Cristo, han sido condenados por los tiranos a singular combate y a la muerte, pues dice la Escritura: “Libera a quienes son conducidos a la muerte y compra a los condenados a muerte para salvarles la vida”»⁴⁷. El rescate pasó a ser considerado obra

⁴³ EUSEBIO, *Los mártires de Palestina* 13, 1.

⁴⁴ Sobre la concepción de la caridad en Orígenes y una profundización de sus preceptos en relación con el tema puede consultarse: H. PÉTRÉ, «Ordinata caritas», a. c., 40-57.

⁴⁵ CIPRIANO, *Epistulae* 76, 2, 1; 77, 3, 1.

⁴⁶ CIPRIANO, *Epistulae* 76, 2, 4-5.

⁴⁷ *Constituciones Apostólicas* 4, 9.

singularmente buena y agradable a Dios y nuevo motivo de reproche hacia la sociedad romana, pues los autores cristianos criticaron la errónea dirección del evergetismo de algunos ricos que dedicaban sumas considerables de dinero a la celebración de fiestas y banquetes públicos, cuando podrían haberlas empleado en fines piadosos, como los comentados⁴⁸. Por lo que parece, este tipo de beneficencia no fue nunca practicado como oficio de la comunidad, más bien permaneció confiado a la generosidad de los particulares; y no faltan a propósito ejemplos de verdadero heroísmo, como cuenta Clemente: «conocemos, que muchos, entre nosotros, se han entregado a cadenas para rescatar a otros. Muchos se entregaron a la esclavitud y con su propio precio alimentaron a otros»⁴⁹. Conocido es el suceso del año 253, en el que un grupo de cristianos fueron capturados por bandidos nómadas. Cipriano es testimonio directo de la hazaña que la Iglesia de Cartago realizó al respecto:

Esta comunidad de hermanos, pensando todo esto, conforme a vuestra carta, y reflexionando con pena sobre ello, todos con prontitud, de buena voluntad y generosamente, han aportado subsidios en dinero para los hermanos, dispuestos siempre al unísono con la firmeza de su fe a toda empresa de Dios, pero en estas circunstancias todavía más encendidos, con espectáculo tan doloroso, para las obras de salvación. [...] Hemos enviado 100.000 sestercios, que en esta Iglesia que presidimos por la misericordia del Señor se han recogido entre nosotros de la colecta del clero y fieles; vosotros los emplearéis ahí, según vuestra discreción⁵⁰.

Además, indica que al final de la carta se escriben los nombres de los hermanos y obispos que han colaborado para que recen por ellos⁵¹. Debió de

⁴⁸ LACTANCIO, *Instituciones divinas* 6, 12, 39.

⁴⁹ I *Clem.* 55, 1-2. También Tertuliano da testimonio de este tipo de acciones (TERTULIANO, *De idolatría* 23).

⁵⁰ CIPRIANO, *Epistulae* 62, 3.

⁵¹ Aumentaron los problemas y preocupaciones por las razias de los pueblos bárbaros especialmente al licenciar a la legión III Augusta, que estaba de guarnición y vigilancia en Lambesa (edición, traducción y comentarios de J. CAMPOS, BAC. Madrid 1964). No es el único caso, también el papa Dionisio recogió fondos para rescatar a cristianos prisioneros de los godos (267), gesto que recordaron autores como Basilio Magno (*Epistulae* 70) y Sozomeno (*Historia Eclesiástica* 2, 6).

ser una práctica bastante admirable, que se extendió entre algunos sectores, ya que Le Blant publicó diversas inscripciones gálicas de los ss. IV y V en las cuales se dice en honor del difunto que rescató prisioneros⁵².

En último lugar, otra de las características de la caridad de los cristianos era la de proveer, incluso a expensas de la Iglesia, la sepultura a los fieles, especialmente a los pobres⁵³. Tertuliano ya lo menciona y Cipriano vuelve sobre el mismo deber, no sólo para los mártires, sino también para todos los defensores de la fe que perecían durante su detención en las prisiones⁵⁴. Así aparece también reflejado en el relato de los mártires de Lyón: «nosotros, en cambio, nos hundíamos en gran dolor porque no podíamos enterrar los cuerpos, ya que ni la noche nos ayudaba en ello, ni el dinero lograba persuadir ni las súplicas ablandar, sino que por todos los medios los custodiaban como si en el hecho de que los cuerpos no recibieran sepultura ellos tuviesen gran ganancia»⁵⁵. No son escasas las referencias a este tipo de socorro en la literatura martirial, pero las estudiaremos en otra ocasión, ya que este trabajo se centra en la ayuda prestada a los fieles todavía en vida.

3. Organización de la estructura de caridad

En los testimonios patrísticos de los primeros siglos se puede ver claramente que las ayudas ofrecidas por la Iglesia a todos los necesitados no aparecen exclusivamente como una serie de iniciativas privadas y esporádicas, sino también como efecto de una acción comunitaria y eclesial. Esta actividad se estructuraba en dos ámbitos, el económico y el personal.

Los miembros de la comunidad ofrecían regularmente una cantidad de dinero con el fin específico de dejarla en un fondo común. De la distribución de cuanto venía así a componer la caja de la Iglesia se encargaba el obispo personalmente o a través de los diáconos u otras personas destinadas a este fin. Las ofrendas, aunque libres y espontáneas, eran abundantes, puesto que a quienes se socorría era a los de la misma casa, a los de la misma familia, es decir, de la familia constituida por Dios. Tertuliano dice que los cristianos contribuyen con lo que pueden a la caja común de la comunidad y que ese dinero va destinado a diversos fines piadosos con los necesitados.

⁵² A. VON HARNACK, *Missione e propagazione*, o. c., 125, nt. 2.

⁵³ Sobre la importancia de la sepultura para los cristianos puede consultarse: A. C. RUSH, *Death and Burial*, o. c.; E. REBILLARD, *Care of the Dead*, o. c.

⁵⁴ TERTULIANO, *Apologeticum* 39, 6; CIPRIANO, *Epistulae* 12, 1.

⁵⁵ EUSEBIO, *Historia Eclesiástica* 5, 1, 61.

Entre ellos, a los que, condenados a las minas, a las islas o en las prisiones, habiéndose visto envueltos de esa manera sólo porque pertenecían a la secta de Dios, se convierten en pupilos de la verdadera religión⁵⁶. La distribución estaba encomendada al presidente de la asamblea y para que ésta resultase verdaderamente fraterna, otros debían hacer notorias las necesidades de cada uno. Éstos eran los diáconos, a quienes incumbía, de un modo particular, ayudar al sacerdote en las obras de caridad y misericordia. Oficio suyo era enterarse de todas las necesidades y de todos los trabajos de los fieles; recibir a los menesterosos, visitar a las familias, recorrer las cárceles⁵⁷. Ahora bien, no era el único sistema en uso. El criterio económico-administrativo adoptado sufrió continuamente los efectos e influencias de las condiciones políticas y civiles que se alternaban en las vicisitudes históricas del mismo Imperio romano. Las fases alternas de persecución y tolerancia contribuyeron a estas modificaciones⁵⁸.

En cuanto al componente personal de la estructura, la visita de prisioneros era oficio ordinario de los diáconos⁵⁹, lo que a menudo los exponía a graves peligros, como hemos visto antes. Este tipo de ayuda lo vemos, por ejemplo, en la pasión de Perpetua, donde se narra: «En ese momento, Tercio y Pomponio, los benditos diáconos que nos atendían, consiguieron el privilegio de que nos enviaran a un lugar mejor de la cárcel para aliviarnos un poco durante unas horas»⁶⁰. Aparte, todos los cristianos en general eran llamados a cumplir esa obra de misericordia. La observancia de ese precepto no parecía grave y muchos ponían todos los medios a disposición para llegar hasta los prisioneros; así hizo, por ejemplo, Tecla y otros muchos, esperando el fruto de la santificación por el contacto con quien era perseguido por la fe⁶¹. Ciertamente, pudieron darse situaciones de este tipo de carácter individual y particular entre los paganos, pero no existieron de manera generalizada en las asociaciones. La misma institución de las

⁵⁶ TERTULIANO, *Apologeticum* 39, 6.

⁵⁷ H. J. CICOGNANI, *La caridad*, o. c., 52.

⁵⁸ L. DATTRINO, «L'esercizio della caritas», a. c., 33.

⁵⁹ Eusebio transmite una carta de Dionisio, el obispo de Alejandría, en la que cuenta que en la ciudad se quedaron escondidos, para visitar a los hermanos, los presbíteros Máximo, Dióscoro, Demetrio y Lucio, y los diáconos Fausto, Eusebio y Queremón. “A Eusebio, señaladamente, Dios le fortaleció y preparó desde el principio para cumplir valerosamente los ministerios tocantes a los confesores que estaban en la cárcel y dar sepultura, no sin exponerse a peligro, a los cuerpos de los consumados y bienaventurados mártires” (EUSEBIO, *Historia Eclesiástica* 7, 11, 20-26).

⁶⁰ *Pasión de Perpetua y Felicidad* 3, 7.

⁶¹ *Hechos de Pablo y Tecla* 18; TERTULIANO, *Ad uxorem* 2, 4.

sociedades de mutuo socorro no tenían otro fin que ayudar sólo a aquellos que podían contribuir con la cuota mensual, sin tener para nada en cuenta las necesidades extraordinarias del prójimo ni pretender ayudar a los verdaderamente necesitados.

Por otra parte, todo sistema conlleva su trampa y sus desventajas. Así, en este caso concreto sabemos que algunas personas se aprovechaban de la buena voluntad de los cristianos para obtener beneficio sin participar de las creencias y celebraciones del grupo. Ya en la controversia montanística se encuentra debatida la cuestión de si tal o tal otro confesor, que se había ganado la estima y consideración de los cristianos, no fuese en realidad un embustero que, aprisionado por delitos, había sabido manejar la situación en el modo de hacer creer que fue metido en la cárcel por causa de la fe. Luciano mismo dice:

ocurre que los infelices están convencidos de que serán totalmente inmortales, y que vivirán eternamente, por lo que desprecian la muerte. [...] desprecian igual todos los bienes que consideran de la comunidad, aunque admiten estos principios sin una total certidumbre, pues si se los presenta un mago cualquiera, un hechicero o un individuo que sepa aprovecharse de las circunstancias, se hace rico en muy poco tiempo y deja con la boca abierta a esos hombres tan simples⁶².

Conviene reflexionar que abusos similares eran inevitables, aunque, en el conjunto, no frecuentes. En este sentido, las *Constituciones Apostólicas* previenen también a los fieles de ayudar a aquellos que no lo merecen, se dice que se aparten de los que son condenados por adulterio o asesinato, que se acerquen sólo a los condenados por ser cristianos⁶³. Y es curioso que existe un caso en el que se desaconseja este tipo de atenciones con los fieles, cual es el de los dudosos. Tertuliano reconoce que es costumbre llevar a las cárceles bebidas fortificantes a los mártires que vacilan, para que no pierdan sus costumbres, no prueben disgusto por la vida, no se escandalicen por una nueva regla de abstinencia; pero no lo recomienda argumentando que esto hace que la persona no quiera morir, se aferre a esta vida y no a la eterna, conduciéndola así a la apostasía⁶⁴.

⁶² LUCIANO, *Sobre la muerte de Peregrino* 13.

⁶³ *Constituciones Apostólicas* 5, 2, 1.

⁶⁴ TERTULIANO, *De ieiunio* 12.

Conclusión

Como hemos podido observar, el cuidado de los prisioneros fue una práctica muy arraigada y extendida entre los primeros cristianos. Se trataba de un comportamiento novedoso en la sociedad romana, ya que los paganos no lo realizaban, al menos no de una manera tan sistemática. Lógicamente, una familia podría acudir a aliviar la situación de cautiverio de un pariente o un amigo por el vínculo afectivo que les unía, pero no llevaba a cabo estas acciones con un desconocido por el simple hecho de que fuera un individuo necesitado. Éste fue un aspecto definitorio de los cristianos desde el inicio, fomentado por los miembros de la Iglesia y justificado en las enseñanzas y en el propio modo de proceder de Cristo. Ese socorro, que constituía un deber para todo seguidor de la religión cristiana, podía dispensarse de manera particular o a través de toda la estructura que las iglesias mantenían. El procedimiento de recogida de donativos, vigilancia de las personas más necesitadas y despliegue de los medios oportunos para hacer llegar la ayuda era desarrollado por las autoridades eclesiásticas y en colaboración con los fieles. Esto demuestra no sólo la trascendencia de la práctica, sino también la clara delimitación de competencias y funciones entre los miembros de la jerarquía eclesiástica ya en los primeros siglos y, sobre todo, la fuerte cohesión de las primitivas comunidades para fines comunes, algo que tampoco encontramos claramente en la sociedad pagana, salvo en algunos casos excepcionales, como pudieron ser las asociaciones profesionales o funerarias.

Por otra parte, el consuelo se proporcionaba, además de a nivel material, de manera espiritual. Ése era el cometido de los diáconos, sacerdotes y obispos de cada comunidad y de los Padres de la Iglesia, que escribían obras generales dedicadas a fortalecer el ánimo de los prisioneros de todo el territorio romano. A primera vista podríamos pensar que se trataba de un aporte de menor importancia para un preso, pero no era así; según muestran algunos documentos, los fieles esperaban con ansia las palabras de estas figuras para sentirse reconfortados, a veces, más que con los bienes materiales.

Sin duda, el cuidado a los cautivos constituyó una de las prácticas más desarrolladas y notorias de las primeras comunidades cristianas, hasta el punto de decir que sería un aspecto definitorio, del que no suele hablarse extensamente al hacer referencia a estos primeros periodos de su historia. Tan extendido estuvo este proceder que sus conciudadanos romanos lo conocían (algunos intentaban aprovecharse de él haciéndose pasar por cristianos para recibir esta ayuda de manera fraudulenta) y las autoridades imperiales se alertaron de él: a nivel local constituía un medio para detectar a otros cristianos que podrían ser sometidos a un posterior juicio; y a nivel general,

se llegó incluso a prohibir estas acciones bajo penas graves por parte de algunos emperadores, mientras que otros admiraron la capacidad de organización y la efectividad del sistema e intentaron copiarlo en determinados momentos de crisis. Vemos que, en un periodo de dificultad como fue la era de las persecuciones, los cristianos idearon y mantuvieron sus propios mecanismos de protección para asegurar la supervivencia de las comunidades y de la religión.

Referencias bibliográficas

- ALLARD, P., *Les dernières persécutions du troisième siècle*. Paris 1898.
- «Amore, carità, misericordia», en *Dizionario di Spiritualità Biblico-patristica* 3. Roma 1993.
- BARNES, T. D., *Early Christian Hagiography and Roman History*. Tübingen 2010.
- BENKO, S., «Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A.D.», en *ANRW II*, 23.2 (1980) 1055-1118.
- BRUNT, P. A., «Free Labour and Public Works at Rome», en *Journal of Roman Studies* 70 (1980) 81-100.
- CICOGNANI, H. J., *La caridad en los primeros siglos del cristianismo*. Madrid 1931.
- DATTRINO, L., «L'esercizio della caritas nella Chiesa precostantiniana», en *Benedictina* 35 (1988) 5-35.
- DELEHAYE, H., *Les passions des martyrs et les genres littéraires*. Bruxelles 1921.
- FARGES, J. – M. VILLER, «charité», en *Dictionnaire de Spiritualité II*, 1. Paris 1953. col. 523-569.
- FRANCHI DE' CAVALIERI, P., *La Passio Ss. Mariani et Iacobi*. Studi e Testi 3. Roma 1900.
- GRAND, R., «La prison et la notion d'emprisonnement dans l'ancien droit», en *Revue historique de droit français et étranger* 19-20 (1940-41) 58-87.
- HARNACK, A. VON, *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*. Milano 1906.

HEFFERNAN, T. J. - J. E. SHELTON, «Paradisus in carcere: The Vocabulary of Imprisonment and the Theology of Martyrdom in the *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*», en *Journal of Early Christian Studies* 14:2 (2006) 217-23.

HITZIG - HÜLSEN, «carcer», en *RE* III 2. Stuttgart 1899. col. 1576-1582.

JONES, C. P., «Stigma: tattooing and branding in Graeco-Roman antiquity», en *Journal of Roman Studies* 77 (1987) 139-155.

LEAL, J., *Actas Latinas de Mártires Africanos*. Fuentes Patrísticas 22. Madrid 2009.

LECLERCQ, H., «charité», en *DACL* III, 1. Paris 1913. col. 598-653.

LOVATO, A., *Il carcere nel diritto penale romano dai Severi a Giustiniano*. Bari 1994.

MILLAR, F., «Condemnation to hard labour in the Roman Empire, from the Julio-Claudians to Constantine», en *Papers of the British School at Rome* 52 (1984) 124-147.

PÉTRÉ, H., «Ordinata caritas. Un enseignement d'Origène sur la charité», en *Recherches de Science Religieuse* 42 (1954) 40-57.

REBILLARD, E., *Care of the Dead in Late Antiquity*. New York 2009.

RUIZ BUENO, D., *Actas de los mártires*. BAC 75. Madrid 1968.

RUSH, A. C., *Death and Burial in Christian Antiquity*. Washington 1941.

Recibido 16 de noviembre de 2016 / Aceptado 20 de abril de 2017

DIOS EN EL MOMENTO ACTUAL
VISIÓN DE LA SOCIEDAD EN OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL

GOD IN ACTUALITY
VISION OF SOCIETY IN OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL

PILAR SÁNCHEZ ÁLVAREZ¹

Resumen: Se trata de un análisis de la sociedad actual desde la visión de este teólogo, buscando las causas de la crisis religiosa y de la indiferencia actual. Se ha usado como referente la obra no sistemática de Olegario González de Cardedal, es decir, sus artículos en los distintos periódicos, donde expresa su condición cristiana así como su ciudadanía. Se termina con unas propuestas para purificar la sociedad.

Palabras clave: crisis de Dios, España, rasgos de la sociedad, transformaciones sociales.

Summary: This paper is an analysis of the current society from the vision of this theologian, looking for the causes of the religious crisis and the current indifference. The non-systematic work of Olegario González de Cardedal, that is, his articles in the different newspapers, where he expresses his Christian condition as well as his citizenship, has been used as reference.

Keywords: Crisis of God, Spain, Features of society, Social transformations.

¹ Granada, 31/01/1947, vinculada a la Consejería de Educación de la Comunidad Autónoma de Murcia, catedrática en Psicología y Pedagogía, doctora en Filosofía y Ciencias de la Educación. pisaal@gmail.com.

Introducción

Antes de analizar la situación de Dios en la cultura actual es necesario comprender los cambios y las causas de las transformaciones realizadas en todos los ámbitos que la integran, y si existen distorsiones, proponer soluciones para anularlas o bien mitigarlas. Esto es lo que Olegario González de Cardedal² ha realizado a través de su obra sistemática y no sistemática.

El hombre vive y se integra en una sociedad. Don Olegario afirma que las cuatro columnas que sostienen la sociedad son: *la economía, la política, la cultura y la religión*. Y las potencias realmente creadoras y dignificadoras de una sociedad, que la mantienen limpia y libre, son, según OGC, *la ciencia, la cultura, la moral y la religión*³.

La cultura es un elemento constituyente de la vida humana, donde prevalece lo gratuito, la belleza, lo sublime. El hombre busca una visión de totalidad que la ciencia y la técnica no le ofrece. Tradicionalmente esta función era asumida por la religión y hoy se la adjudican las concepciones filosóficas diferentes que intentan dar respuesta a los interrogantes del hombre sobre la existencia y que a la vez influyen en la elección de valores. Proliferan sectas destructivas y no destructivas, seudoreligiones, filosofías orientales, etc. Se está produciendo una secularización que, aunque se pueda poner su origen en el Renacimiento, ha sido en estos últimos tiempos cuando ha llegado a la cima. La liberación de la mentalidad sacralizada para afirmar su autonomía y la del mundo hace que el hombre de hoy, el joven actual, no tenga unos criterios uniformes, sino una pluralidad del pensamiento en una sociedad pluralista, con visiones distintas del concepto de hombre, de su finalidad y de su existencia.

A la vez se observa múltiples contradicciones en el mundo: existiendo gran riqueza hay zonas del mundo que mueren de hambre; grandes avances científicos en todas las áreas y materias, y sin embargo, hay un gran número de analfabetos; gritos de libertad resonando en todos los confines, y aumentando las formas de esclavitud; variedad de concepciones filosóficas que buscan dar respuestas al hombre y lo está llevando a una deshumanización alarmante, etc.

² En adelante se usará la sigla OGC, para identificar a Olegario González de Cardedal.

³ OGC, De las Torres Gemelas a Afganistán: *ABC*, 23/10/ 2001; Dinamismos sociales y poder político: *ABC*, 15/02/2007.

La Nueva Apologética, orientación teológica en ascenso, con el objetivo de dar credibilidad a la revelación y presentar la fe como razonable, no puede olvidar el contexto donde se inserta el hombre y este hombre de hoy se plantea las siguientes preguntas: ¿está Dios presente en la sociedad actual?, ¿se silencia el nombre de Dios?, ¿existe Dios o es una creación del hombre?, ¿qué proponen los nuevos ateísmos respecto a su existencia?, ¿Dios es una amenaza para la libertad del hombre?, ¿ha muerto Dios o lo hemos matado como afirma Nietzsche?, ¿han surgido dioses menores, falsos ídolos que han sustituido a Dios? ¿existe una Verdad, o diversas verdades?, ¿son viables todas las opciones morales?, ¿estamos condenados al determinismo biológico?, ¿cómo articular la fe en un pluralismo?, ¿cuáles son las relaciones de la fe con la ciencia?...

Por tanto, antes de responder a todas estas preguntas es preciso analizar la sociedad determinando el lugar y tiempo, es decir, en la cultura occidental del siglo XXI y delimitar la presencia de Dios en ella.

Relación de la Sociedad y Dios

En el momento actual se habla a menudo del silencio de Dios, del ocaso o eclipse de Él y, para comprender estos hechos y la realidad circundante con intención de poder influir sobre ella, se necesita conocer no solo la realidad, sino las causas que generan estas afirmaciones, como se ha afirmado anteriormente.

No se puede olvidar la secularización, la posmodernidad, la globalización, el individualismo, es decir, las características de la sociedad contemporánea donde el cristiano se inserta en el mundo. ¿Es fácil hablar de Dios hoy? En el mundo actual prima la indiferencia hacia Dios, porque el hedonismo, consumismo, relativismo, el conseguir todo de inmediato, entre otras causas, han bloqueado la reflexión del hombre, la búsqueda de su origen y de su destino y se produce la indiferencia, una forma de ateísmo no beligerante.

Se sustituye el Dios- Dios, por el dios ciencia, el dios espectáculo; se ha olvidado de Dios, se le ha matado, se ha eclipsado. Olegario González de Cardedal escribe:

La evolución interna de la modernidad teóricamente guiada por las nuevas concepciones filosóficas o ideológicas, ha llevado consigo una descristianización del concepto de Dios. Los tres pilares del cristianismo: alianza, creación, encarna-

ción, han desaparecido del horizonte y se piensa a Dios sin historia (alianza), sin mundo (creación), sin hombre sin encarnación (...). La memoria y la tradición como acceso a la historia, desveladora de Dios, pierden importancia. El relato de esa historia (Biblia) y actuación universalizadora de su fuerza salvífica (liturgia) en medio de una comunidad, asistida por el Espíritu (Iglesia), dejan de ser los lugares privilegiados del conocimiento de Dios; y son puestos en cuestión por la crítica bíblica y la racionalidad ilustrada. A ellos suceden el individuo, el filósofo o el historiador, que desde sí y ante sí quieren comprender y deciden después si aceptan a Dios por haberseles hecho evidente o lo rechazan por improbable o indemostrado⁴.

En las últimas décadas las sociedades occidentales han olvidado sus valores y su propia identidad, para adoptar un nuevo modelo basado en el relativismo, con la consigna de la libertad, anulando las creencias. Este modelo se extiende como una plaga, no solo entre los ateos del siglo XXI, quienes sustituyen la revolución socio económica del siglo anterior por la revolución sexual, familiar y moral, sino por la propia comodidad de los que se consideran creyentes, sin prestar resistencia a estas modificaciones. El relativismo, presente en la actualidad, se basa en el abandono de la verdad y la exaltación de una libertad mal entendida. En la entrevista realizada por José Manuel Vidal al teólogo, este insiste en que *para restablecer esa verdad se debe poner en el centro de la reflexión a la persona*: “La historia moderna ha sido el empeño sostenido por la conquista de todas las liberaciones y por la emancipación frente a todas las esclavitudes. Este proceso no tiene marcha atrás...La libertad religiosa es la garantía del resto de libertades”⁵.

Se ha producido el desencanto del mundo moderno, la crisis de valores. Y tras un período de confusión, se está volviendo a unos valores posmodernos, a una pérdida del materialismo que lo ha invadido los últimos tiempos, y se intenta buscar una ética que regule la vida de las personas. Don Olegario reclama la ética civil, una ética de mínimos que regule la convivencia en las sociedades pluralistas.

Estos gritos proféticos de unos cuantos, denunciando la pérdida de valores, están presentes en la sociedad y son muchas las llamadas de atención que se está recibiendo sobre este problema. Esto hace que el tema de los va-

⁴ OGC, *La entraña del cristianismo*, Salamanca, 2002.

⁵ Entrevista realizada en el año 2011 en Televisión Española.

lores se convierta en tarea prioritaria para todos, y sobre todo, para aquellos que están formando a las nuevas generaciones.

Cuando se habla de valores no se puede olvidar que el cristianismo ha estado presente en la gestación de la civilización occidental y por tanto, los valores cristianos la impregnaron. La vida cristiana es tan digna como la vida lúdica o la política y por esta razón, si se exige reducirla a la intimidad como se está imponiendo en muchos estados, también habría que reducir a este ámbito a la política, a lo lúdico, a la estética o a la ética. Si se elimina el concepto cristiano de la sociedad, desaparecen los fundamentos de muchas realidades que hoy son naturales, como son el concepto de persona, los derechos humanos, la familia y el respeto a lo sagrado.

La sociedad no puede olvidar que el hombre busca sentido a la vida, anhela la verdad y desea la esperanza.

Transformaciones en la sociedad

Las sociedades continuamente están cambiando. En el momento actual, donde todo vale y el relativismo es la opción más relevante, aparecen unos valores emergentes de gran vitalidad como son la solidaridad internacional, el cuidado de la naturaleza, la transparencia en las relaciones sociales y la oposición a cualquier forma de violencia, así como la denuncia de la vulneración y la transgresión de los derechos humanos⁶.

Se pide insistentemente cambios en la sociedad, transformaciones que hagan al hombre más feliz individualmente y que sepa vivir en comunidad. Pero para poder realizar transformaciones en la sociedad es necesario comprender los motivos que las impulsaron:

... indagar qué otras realidades morales, culturales, sociales y religiosas están en juego, preguntarnos por los dinamismos, decisiones y acciones que debemos suscitar en el futuro. Están desafiadas estas tres instancias constitutivas de la sociedad civil: la cultura, la moral y la religión. Lo primero es aceptar los hechos, no negarlos, no achacarlos a fenómenos naturales necesarios, como si un destino ciego guiara la historia y tuviéramos que aceptarla con los ojos cerrados cual víctimas de una

⁶ OGC, Carta a una profesora sobre los Derechos Humanos: *El País*, 28/07/1999.

suerte mortal. No se pueden desconocer los hechos, ni dejar sin analizar sus causas, porque la mera alternancia política no resuelve los problemas de una nación si no va acompañada por los ciudadanos con cambios fundamentales en el ejercicio de su libertad⁷.

A) Algunos rasgos de la sociedad

La sociedad moderna conforme a parámetros relacionados con la civilización occidental permite distinguir, entre otros, los siguientes rasgos, algunos de ellos ya mencionados:

- Cada vez existen más avances tecnológicos y nuevos descubrimientos que inciden en la industria, en la medicina, en los transportes, etc., haciendo más fácil la vida de las personas⁸.
- Ha aumentado la calidad y expectativas de vida de la población, ha cambiado la organización en el trabajo ofreciendo más tiempo libre, surgiendo la cultura del ocio.
- Se han producido, en un tiempo cada vez más reducido, avances científicos y tecnológicos impensables para la sociedad de la primera mitad del siglo XX, pero con un ritmo cada vez más trepidante, ya que los avances se suceden sin apenas digerir los anteriores.
- Existen transportes rápidos, tren de alta velocidad, aviones con tecnología puntera, comunicaciones instantáneas por su rapidez, por su ámbito mundial, por las imágenes y sonido asociadas a las palabras, comunicaciones por satélite que convierten al mundo en una sociedad-red.
- Se ha asistido a la desintegración del átomo, con aplicaciones muy positivas en ámbitos científicos como la medicina, pero también con consecuencias negativas, como la invención y extensión de la carrera atómica.
- Surgen nuevos descubrimientos biológicos como la ingeniería genética, los avances en reproducción de plantas y animales, en genética

⁷ OGC, El reto y la respuesta: *ABC*, 20/12/2011.

⁸ OGC, Educación y educadores: *ABC*, 13/04/2004.

humana y en psiquiatría y psicología, que están produciendo estupor y malestar si no son regulados por la ética.

- Aumenta el auge de la informática y las comunicaciones y su uso generalizado, entretenimientos como videojuegos, Internet, redes sociales, telefonía móvil, comercio electrónico, etc. En ocasiones produciendo adicción y como consecuencia soledad⁹. Aumenta el uso de las tarjetas de crédito, de la fotografía digital y de infinidad de objetos tecnológicos que facilitan la vida cotidiana.

Es decir, continuamente los avances científicos transforman la vida de las personas en sentido positivo, pero en ocasiones estos llegan a deshumanizarla.

B) ¿Cómo estos progresos han cambiado a las personas?

Todos estos avances, así como otros no mencionados, han cambiado la forma de vida del hombre actual, que se caracteriza por:

- a) Mayor calidad de vida
- b) Consumo exacerbado.
- c) Un progresivo alejamiento de la naturaleza¹⁰.
- d) Ha bajado alarmantemente la natalidad en los países occidentales, descenso de la mortalidad y aumento de la esperanza de vida¹¹.
- e) Cambio del ambiente rural por el de la ciudad. Éxodo rural y una masiva urbanización, desapareciendo las fronteras divisorias entre las clases sociales. La sociedad se encamina hacia la “aldea digital total”, pero al mismo tiempo, el paro, la delincuencia, la agresividad, la droga, la soledad, hacen estragos en el hombre¹².
- f) Ambientes multiculturales. Migración de los países del tercer mundo hacia los países desarrollados, que ha intensificado conductas xenófobas y

⁹ OGC, Profesor, texto, red: *El País*, 13/08/2004.

¹⁰ OGC, Cenizas y personas: *El País*, 25/10/2005.

¹¹ OGC, El prójimo en Europa, *El País*, 14/03/2006.

¹² OGC, Tres maestros rurales: *El País*, 28/12/2000.

rasgos de violencia en la sociedad. OGC afirma que Europa se encuentra ante dos imperativos sagrados. De su respuesta a ellos depende que logre un futuro en dignidad o pervierta el destino ya logrado y su misión aún pendiente. Uno de ellos es la abertura al mundo de la pobreza en los países de su entorno y el otro es reconstruir sus fundamentos de humanidad¹³.

g) Dominado por lo fáctico, por lo inmediato, por una conciencia exagerada de los derechos, pero con pocos deberes, muy hedonista y superficial. Se muestra incapaz de aceptar la finitud y la muerte¹⁴.

h) Búsqueda de la libertad, la individualidad y el éxito propio, sustituyendo el conocimiento que se debería adquirir por los métodos científicos por el de los medios de comunicación, consumista de todos los bienes a su alcance, incluso de sí mismos, y de los avances tecnológicos afectando a las relaciones sociales¹⁵. Un gran mal es la soledad del hombre actual, no la soledad necesaria para relacionarse con Dios, sino la soledad que destruye al hombre¹⁶.

i) Mayor secularización, es decir, la liberación de la mentalidad sacralizada para afirmar su autonomía y la del mundo¹⁷.

l) Desintegración familiar, la violencia familiar, los vínculos fugaces, el sexo libre, la nuclearización familiar, el trabajo fuera del hogar y la renuncia a educar a los hijos. OGC afirma: En los últimos años hemos asistido a una revolución de la estructura y derribo de los dinamismos de la familia¹⁸.

j) Banalización en las relaciones sociales.

OGC expone lo anterior afirmando:

Se ha refinado la educación técnica de las nuevas generaciones; pero se ha desistido o considerado imposible una educación moral, pensada en el ámbito público de la sociedad, lleva-

¹³ OGC, El prójimo en Europa: *El País*, 24/03/2006.

¹⁴ OGC; *El hombre ante Dios*, Salamanca 2013.

¹⁵ OGC, El prójimo en Europa: *El País*, 24/03/2006.

¹⁶ OGC, *La soledad de Jesús*, en *Iglesia viva* 186 (1996) 538-553.

¹⁷ OGC, La palabra evitada e inevitable: *El País*, 3/02/2007.

¹⁸ OGC, Gaudí, Manyanet y la Sagrada Familia: *El País*, 11/05/2004.

da a cabo por las distintas instancias e instituciones, protegida y fomentada por el Estado. Todo ha sido relegado al foro de la conciencia individual encerrada y cerrada sobre sí misma. Pero esta por sí sola ha sido, sigue siendo, incapaz de responder a los asaltos y dominación de los poderes anónimos que imponen por la publicidad, el comercio o la política otros criterios, donde lo moral no existe¹⁹.

k) Aumento de la pobreza tanto en los países desarrollados, debido a la crisis económica, como en los países del entorno de Europa²⁰.

El proceso de globalización ha sumido en la pobreza a muchas naciones, a veces por las luchas políticas y religiosas, pero también porque muchos de sus líderes son corruptos y permiten a sus pueblos seguir en la miseria. Se produce una desigualdad en el reparto de la riqueza, ya que los países del llamado primer mundo explotan las riquezas naturales de esos pueblos que siguen sumidos en la pobreza, y los países ricos buscan nuevos territorios para aumentar su riqueza y la explotación de los nativos.

l) Problemas religiosos: después del 11 de septiembre y el de marzo nadie deja de lado las cuestiones religiosas, en ocasiones como conflictos, en ocasiones como soluciones, percibiéndose una pluralidad frente a las profecías de uniformidad auguradas en el mundo globalizado, la presencia y el incremento de formas nuevas de religiosidad y el agotamiento de las religiones tradicionales.

A la vez, durante mucho tiempo hubo quienes asociaban el desarrollo de las propuestas religiosas con el estado de presunto primitivismo de los pueblos estudiados, y, desde perspectivas positivistas o marxistas, vaticinaban la muerte y la desaparición de las religiones con el avance del desarrollo científico. Estas propuestas, que planteaban la muerte de las religiones como resultado de la confrontación de las ideologías religiosas con el conocimiento científico, entraron en crisis a finales del siglo XX²¹.

¹⁹ OGC, Ante situaciones límites: ABC, 1/10/2014.

²⁰ OGC, Dos palabras: ABC, 22/03/2006.

²¹ OGC, *El hombre ante Dios*, Salamanca 2013.

C) *Causas de estas transformaciones*

Una de las preguntas es si existe una causa o si son diversas. Al analizar la masacre del atentado de once de septiembre²², OGC afirma que junto al *enfrentamiento religioso* establecido por algunos, (lucha entre las disputas de los países cristianos y otras religiones) se da un *enfrentamiento económico* (la lucha por apoderarse de las energías, y las fuentes de riqueza de los países del tercer mundo) y *político*. OGC condena este acto terrorista como condena toda violencia que se opone a la paz y constata que las causas son múltiples.

Todo lo mencionado anteriormente se concreta con las siguientes palabras de OGC:

Los presupuestos fundadores, los tres grandes universales, los tres grandes ideales de Europa, fueron la cultura (sabiduría), la ética (responsabilidad) y la religión (apertura-respuesta a Dios); hoy son la tecnología (transformación de la realidad material), la economía (creación de riqueza) y la política (ordenación técnica de la convivencia). Estas bellas conquistas necesitan de aquellos fundamentos, y sin ellos pueden volverse contra el hombre y aniquilarlo físicamente o moralmente²³.

Es decir, las causas de las transformaciones, en ocasiones nefastas para la sociedad, son olvidar y realizar la vida humana sin sabiduría, ética o religión, olvidando la necesidad de estas para que el hombre tenga dignidad y sepa convivir con los demás.

Analizadas las causas Don Olegario propone para solucionar estos problemas, un cambio en la manera de pensar, de sentir y de obrar²⁴.

Ante las transformaciones negativas, Olegario González de Cardedal da una serie de puntos que abren a la esperanza antropológica²⁵. Son las paradojas aprendidas sobre todo a la luz del Encarnado, del Crucificado y del

²² OGC, ¿Qué Europa?: ABC, 13/06/2004.

²³ OGC, Ante situaciones límite: ABC, 1/10/2014.

²⁴ OGC, Once de septiembre: ABC, 21/09/2008.

²⁵ OGC, Dionisio contra el crucificado, *La fe en Cristo después de Nietzsche*, en *Teología. Revista de la Pontificia universidad Católica Argentina* 80 (2002) 11-52.

Glorificado; del que no es un pasado muerto sino un presente vivo y vivificador en respuesta a Nietzsche, a su “muerte de Dios”:

- Nada hay más transparente que lo invisible.
- Nada hay más eterno que la entraña del tiempo.
- Nada hay más presente al hombre que la vida futura, porque nada hay más constitutivo de la vida que el saber de la muerte.
- Nada hay más realista que orientarse por ideas, ateniéndose a las humildes y radicales exigencias de los ideales, porque estos existen para llegar a ser realidades.
- Nada hay más real que lo espiritual.
- Nada hay más espiritual que la carne del hombre.
- Nada hay más fecundo intelectualmente que la metáfora y el símbolo, a los que están ordenados y de los que derivan el concepto y la definición.
- Nada dice más sobre la realidad de este mundo que una “metáfora” (=la palabra que lleva las cosas más allá de su implantación física a su figura originaria, su sentido en el tiempo y su meta eterna).
- Nada hay más cercano a este mundo que aquel otro mundo, que lo constituye como su entraña, sin separación de superficie y esencia.
- Nada hay más divino que el hombre, porque ya nada hay más humano que Dios, y el lugar concreto de esa convergencia enamorada entre ambos es Cristo.

Esto sitúa al hombre en su justa medida, y a Cristo en la esperanza del cristiano. Ante un mundo cambiante, disgregador, indiferente, Cristo es el anclaje de la Humanidad, Cristo es la respuesta. Cristo es la felicidad anhelada.

Razones de la crisis de Dios

En el discurso de OGC en la Real Academia de Ciencias Políticas y Morales, en la sesión del día 13 de noviembre de 2012, titulado *Europa, Cristianismo y ateísmo*, expone las razones posibles de la crisis de Dios en la sociedad actual. Enumera las siguientes:

La idea de Dios es impensable en una sociedad que reduce todo a funcionalidad, a experiencias inmediatas, a la primacía de la subjetividad y rechazo de la exterioridad, de la palabra como fuente de verdad y de transcendencia.

A) Enumeración de las razones:

- La incompatibilidad de la idea de Dios con la ciencia tanto por algunos científicos como por algunos teólogos.
- La desacreditación de Dios por parte de los creyentes con sus conductas y la ambigüedad de las medicaciones con una falta de coherencia absoluta.
- La violencia generada por el monoteísmo y la idea de religión verdadera, condenando a las demás como falsas.
- La inconciliabilidad de la verdad de Dios con la libertad del hombre, enemigo de la democracia.
- La falta de interés por la vida futura.
- La pérdida de memoria de los signos históricos de Dios.
- El ocultamiento del dolor, del sufrimiento, del fracaso, de la muerte.
- La apatía del hombre actual, buscando solo el hedonismo, conformándose con su finitud.
- El influjo de los maestros de la sospecha en los siglos XIX y XX.
- Pérdida de grandes proyectos con el nihilismo que niega la realidad de todo lo suprasensible como fundamento de la realidad.
- La falsa creencia sobre Dios para explicar distintas realidades que en el momento actual encuentran respuesta en soluciones científicas, técnicas o sanitarias. El dios tapa-agujeros.

Realmente el hombre vive en unas circunstancias que dificultan la presencia de Dios, ya que junto a todas las transformaciones anteriormente citadas debidas al progreso producido por los avances en todas las ciencias, hay una desconfianza en la razón debido a los distintos movimientos sociales

junto al laicismo²⁶, la aparición de los nuevos movimientos religiosos, el problema entre la verdad y la libertad, el buscar la funcionalidad en todo lo que sucede²⁷...

B) *¿Quiénes forman la sociedad y su situación respecto a Dios?*

Hay un cambio generacional con unas ideas religiosas diferentes al siglo anterior: OGC afirma que una sociedad está formada por tres generaciones²⁸: la remanente, la dominante y la emergente. Los que tuvieron el poder y las decisiones en sus manos, los que actualmente lo tienen y los emergentes, que, o bien siguen en concordancia con los anteriores, a cierta distancia de ellos o bien, en rechazo absoluto.

Al hablar de la generación pasada en España, *la remanente*, afirma que hay que remontarse a los universitarios entre los años 1968 y 1985, que vivieron el mayo del 68 y las transformaciones económicas, políticas y morales precursoras de la época moderna. Esta generación vivió un hecho indeleble en la historia de España, como fue la Constitución de 1978, experiencia de concordia, consenso y unidad.

¿Cómo vivió el catolicismo esta generación? Casi todos habían nacido en hogares católicos sin raíces intelectuales, y algunos de ellos pasaron por

²⁶ Cf. El documento de trabajo, "*Instrumentum laboris*", de la XIII Asamblea general ordinaria del Sínodo de Obispos, que tiene como lema "La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana", celebrada en octubre de 2012, asevera que la secularización, la emigración, la globalización, la crisis económica, la proliferación de sectas religiosas, el consumismo, el nihilismo y el hedonismo obligan a una nueva evangelización. Así mismo indica la necesidad de buscar nuevos métodos y nuevas formas expresivas para transmitir al hombre contemporáneo la fe. "Nueva evangelización significa dar una respuesta adecuada a los signos de los tiempos, a las necesidades de los hombres y de los pueblos de hoy, a los nuevos escenarios que muestran la cultura a través de la cual expresamos nuestra identidad y buscamos el sentido de nuestras existencias".

²⁷ Cf. A. MARTOS, *La evolución de la conciencia desde un análisis político, social y filosófico transpersonal*, en *Journal of Transpersonal Research* 4 1 (2012) 47-68. Este autor afirma la existencia de un nuevo paradigma propugnada por la filosofía transpersonal y la psicología transpersonal, al aunar la racionalidad con la espiritualidad, invoca hacia un segundo renacimiento humanístico, ahora como conciencia colectiva, socialmente reflejado en *el altermundismo*. Don Olegario en el artículo Decálogo de un extraño humanismo: *ABC*, 1/0/2013, expone este nuevo movimiento filosófico y religioso que esta somoviendo las conciencias, afirmando que puede ser una bella oportunidad para un redescubrimiento de las verdaderas bases antropológicas y de las verdaderas fuentes, tanto de la religión como del cristianismo.

²⁸ OGC, Anatomía de una generación: *El País*, 1/07/ 2006.

el marxismo e incluso mezclando conceptos, siendo prioritarios la política y la economía para caer en un mesianismo social y político. La política había desplazado a la moral, a la cultura y a la religión.

La generación *dominante*, en una sociedad pluralista, ha olvidado la formación religiosa recibida y muestra una actitud de indiferencia, actualmente tiene un problema de relación entre sus progenitores y sus hijos. En el artículo *Anatomía de una generación* escribe: “esta generación dominante se encuentra psicológica y moralmente ante un abismo: no cree ya como sus padres y a ella no le creen sus hijos”²⁹.

A sus hijos los criaron entre algodones, rompiendo con la educación proporcionada por sus padres que le dieron todo a costa de sacrificio, y a la vez, a los actuales, les han exigido escasas obligaciones, deberes y valores. Y como fruto de esa educación, junto a otros factores, ha surgido lo que no se sabe si denominar posmodernismo, o pensamiento débil, o trans-modernidad, etc. Su postura ante Dios es, en ocasiones, reaccionar con resentimiento ante el cristianismo, o bien contra sí mismo o contra la sociedad... Al descartar la religión eligieron la política, el psicoanálisis y la filosofía, la espiritualidad difusa, que en muchas ocasiones les defraudaron.

¿Cómo inciden estas tres generaciones en la sociedad? La forma de ejercer en el pasado las decisiones de una sociedad forma parte de la propia identidad de esa sociedad, porque es parte de la historia envolvente de su cultura, así como las del momento presente y las tendencias sociales que se proyectan al futuro. Casi toda esta generación posee poca formación religiosa y Dios está ausente de su vida.

Después del atentado de las Torres Gemelas, la sociedad occidental cambia e incluso, se plantea las consecuencias que podrían resultar de una guerra cuyo origen estuviese en ese atentado³⁰.

Al preguntarse cómo se define esta sociedad hoy día en el artículo *Tres libertades* comenta: “Cada siglo y cada cultura tiene sus palabras y cada palabra encuentra su despliegue dentro de una cultura o de un siglo”³¹. OGC pone como palabra clave de los siglos XVI y XVII la experiencia; la del siglo XVIII la razón; del XIX la historia y la libertad y las del siglo XX y siglo XXI son todas ellas, pero con otra perspectiva totalmente diferente, porque se hace desde la perspectiva de un nuevo futuro.

²⁹ Ibídem.

³⁰ OGC, De las Torres Gemelas a Afganistán: *ABC*, 23/10/2001.

³¹ OGC, Tres libertades: *ABC*, 16/05/2009.

La característica fundamental actual es la libertad, y el autor habla de *libertad de; libertad con; y libertad para*:

Estas tres libertades son inconmensurables entre sí: cada una de ellas tiene sus contenidos y requieren un método propio para ser alcanzadas, pero no pueden vivir separadas. Cada hombre y cada generación se sentirán llamados a conquistar en primer lugar una u otra: la libertad de, como independencia, liberación, emancipación; la libertad con, como herencia, comunidad, solidaridad; la libertad para, como personalización, destino único, misión histórica³².

¿Qué futuro tendrá la religión en la sociedad occidental donde el hombre pondera su libertad como valor fundamental? La religión a nivel mundial permanece constante, pero en Europa el descenso de número de creyentes va en aumento. Don Olegario afirma que el cristianismo será minoritario, pero auténtico y coherente con las enseñanzas de Cristo porque será una opción de fe más “sudada” y libre.

En el año 2000, cuando apenas había terminado el conflicto en Kosovo, aparece en España el conflicto en El Ejido. Al analizar estas grandes tragedias, capta las causas que motivaron estos dos sucesos y de algunos acontecimientos contemporáneos, para llegar a una conclusión: todos estos hechos tenían unas causas originarias comunes que no eran más que manifestaciones de racismo y xenofobia. Pero, OGC se pregunta: ¿esas causas son productos del momento actual, o bien reaparecen porque estaban latentes?

Estos conflictos son productos de esos prejuicios religiosos, culturales, nacionales, gestados en épocas anteriores y que en un momento dado afloran y se proyectan en el presente y en las situaciones futuras³³. Es decir, las generaciones pasadas las gestaron, la dominante las experimenta y OGC se pregunta cómo será en las generaciones futuras.

El teólogo, al reflexionar sobre qué confiere dignidad y libertad, confianza y riqueza a una sociedad, se contesta con dos conceptos fundamentales, que son *la conciencia y la participación*, afirmando que *si el hombre no participa no es libre*. Participación en la política, en la educación, en el pensamiento, en todo lo que forma el ámbito de una persona³⁴.

³² Ibídem.

³³ OGC, De Kosovo a El Ejido: *El País*, 1/07/2006.

³⁴ OGC, Dinamismos sociales y poder político: *ABC*, 15/02/ 2007.

¿Qué pide Don Olegario a la sociedad, a las generaciones dominantes y emergentes? Esta respuesta aparece en varios momentos de su reflexión y es no dejarse subyugar, *defender estas potencias primigenias frente al poder político*. Por este motivo, en defensa legítima de la presencia de la religión en la sociedad, afirma que la altura intelectual de una cultura, de una sociedad, se manifiesta con la objetividad con la que asume toda su historia, y la historia en todas las culturas está ligada al hecho religioso³⁵.

De ahí su concepto de cristianía que designa la apropiación intelectual, la elección volitiva y la vivencia histórica de la fe cristiana, inseparable de la realidad histórica y teórica que es el cristianismo y de la forma comunitaria que él ha tomado a lo largo de los siglos, es decir, la cristiandad o Iglesia³⁶.

No es una propuesta en general, sino que presenta la convivencia y la colaboración con la ciudadanía (Sociedad, Estado, Gobierno) desde su comprensión cristiana de la realidad.

A la generación emergente le quedan tareas importantes por hacer asumiendo el pasado para transformar el futuro en una sociedad más humana.

Situación en España

Al fijar su mirada en España expone tres hechos que están pervirtiendo la conciencia española: la conciencia de que todo es corrupción por parte de personalidades con responsabilidad pública, cargos políticos y cargos morales de la sociedad, aireados por una prensa que vive de lo negativo, de la acusación permanente, olvidando que la inmensa mayoría de los españoles son honrados. Otro hecho importante es que no se valora a las personas sino la realización de los distintos trabajos con la correspondiente remuneración económica³⁷.

Estas palabras expresan el sentir de miles de españoles que ven cómo cada vez su nivel de vida se reduce y, a la vez, se incrementan los impuestos, y algunos se enriquecen de forma desproporcionada frente al aumento del número de parados:

La corrupción política ha creado desconfianza social. Unas instituciones financieras nos han azuzado para adquirir cosas

³⁵ OGC, Carta de un ministro francés: *El País*, 8/09/2003.

³⁶ OGC, *Dios en la ciudad*, Salamanca 2013, p.10.

³⁷ OGC, Tres hechos y cuatro nombres: *ABC*, 28/09/2013.

innecesarias y pedir préstamos que luego con dificultad podemos pagar. Viviendo sobre nuestras posibilidades nos hemos vuelto irresponsables ante nuestro propio futuro y el de la nación. El dinero se convirtió en el valor absoluto en un sentido y trivial en otros. Instituciones sociales, como algunas cajas de ahorro, por presión de los partidos políticos en unos casos, por fallos éticos en otros, por falta de pericia gestora finalmente, se han hundido perdiendo su función social. Y hemos llegado a esta situación de millones de parados con la consiguiente angustia social. Entre tanto la Universidad y los intelectuales, tan críticos en otros tiempos, han callado. Habíamos esperado que una ética civil ofreciera ideales, criterios y motivos para no sucumbir a las tentaciones. Al no haber sido así, el prójimo se acuerda de su Catecismo Astete y de los pasos necesarios para restaurar la justicia y la verdad: examen de conciencia, contrición de corazón, propósito de enmienda, confesión de boca y satisfacción de obra. ¿Qué cambios se darían en España si en forma civil se llevaran a cabo esos pasos, se confesaran los hechos perpetrados y se corrigieran situaciones anteriores?³⁸.

Don Olegario sintetiza todo lo que ocurre en España por la desconfianza que reina en el pueblo español por todo lo que se ha vivido en los últimos tiempos:

¿Por qué hemos pasado del régimen de confianza generalizada al régimen de sospecha generalizada? Porque han ocurrido cosas demasiado graves, que han depauperado, herido y ofendido la buena voluntad de quienes habiendo confiado en sus dirigentes se han visto expoliados y traicionados. Hechos manifiestos: cinco millones en paro; corrupción de individuos con autoridad pública y de instituciones; falta de control por parte de los encargados de él; cesión ante poderes o instancias de rango superior; impunidad manifiesta de hechos gravísimos; no defensa de una legalidad que se ve públicamente preterida y no se hace nada frente a ella; plegamiento de los grandes partidos políticos a minorías parlamentarias para permanecer en el poder con detrimento en muchos casos del bien común y

³⁸ OGG, Examen y cargo de conciencia: *ABC*, 1/09/2012.

un desdibujamiento de la Constitución; pederastia en la Iglesia; ausencia de una palabra de verdad, ilusión y fortaleza por parte de la inteligencia y la universidad; la justicia rápida y manifiesta para pequeños delitos y la dilación inacabable para los grandes desfalcos; jueces que luchan entre sí por el prestigio publicitado; grupos de información y periódicos que son muy críticos derramando hiel en los temas de cultura, ética y religión que no se pueden volver contra su poder pero que, mansos y cariñosos, derraman miel con los grandes grupos económicos, y que por ejemplo no dicen una sola palabra cuando ciertos responsables de bancos en quiebra se van a su casa con una indemnización de ochenta o más millones de euros dejando en la pobreza a tantos laboriosos y medianos ahorradores. No podemos ocultar los hechos, ni trivializarlos ni sublimarlos en favor de futuras utopías. La confianza solo se recuperará con la verdad puesta sobre la mesa, con el castigo de los culpables, con la devolución del dinero robado o apropiado por vías ilegales. No valen las meras respuestas formales. Muchas cosas habrán podido ser legales, pero no pueden ser consideradas morales. Y cuando una persona, institución o nación entran en crisis profunda hay que salir de lo formal, de lo virtual, de lo administrativo inmediato a las verdades reales, que devuelven la justicia y la dignidad a los afectados. ¿Quién nos asegura que ante tales hechos de falta de trabajo, sentimiento de haber sido traicionados, pérdida de ahorros, comprobación de desfalcos y eres fraudulentos en instituciones públicas, no sobrevenga un estallido social de consecuencias imprevisibles?³⁹.

También hace una crítica severa a las últimas actuaciones de los parlamentarios españoles en el Congreso de los diputados⁴⁰: “Una sesión en el congreso con un candidato a esa investidura nos ofreció un espectáculo en el que se mezclaron elementos de agresividad, burla y desprecio. Enumero tres hechos morales, que me parecen destructores de la conciencia y de la esperanza españolas”.

³⁹ OGC, Confianza o sospecha: *ABC*, 21/06/2013.

OGC, Figuras morales frente a ídolos: *ABC*, 8/07/2008.

⁴⁰ OGC, Tres fracturas: *ABC*, 1/04/2016.

Estos tres hechos son:

- perversión del lenguaje: “No es solo que se hayan utilizado las palabras como dardos lanzados contra el prójimo, sino que se ha llegado al insulto, al desprecio y a la negación del prójimo”.
- una nueva forma de política espectáculo: “en el que se ponen en juego recursos de otra naturaleza, que no deberían tener lugar en ese espacio en el que debe prevalecer siempre el análisis de los problemas reales frente a las situaciones personales. Con ello se ha perdido algo que era inherente a esa institución: la dignidad de la palabra, el rigor de los datos y el respeto al prójimo”.
- la escisión y confrontación de la sociedad española, siendo una descalificada por la otra. “Es una injusticia mayor reclamar para una de ellas la verdad de España negándosela a la otra, como si esta no existiera, no perteneciera a la única historia, y sacando la consecuencia de no dialogar con ella. Esta postura reclama para sí ser la única que tiene dignidad cultural y posee la supremacía moral, y con ello lanza una mirada despreciativa a la otra”.

Han aparecido en algunos sectores de la sociedad española dos ideas perturbadoras de la convivencia: la inutilidad de esta Constitución y la falta de honradez en todos los políticos:

Desde esa postura se desprecia lo que fue la transición llevada a cabo en el decenio 1970-1980, en la que, renunciando todos a algo, se elaboró una Constitución nacida de la concordia y ordenada a la paz. No todo fue ideal, pero sí se hizo lo posible: la reconciliación entre los grupos humanos, entre las generaciones, entre los partidos políticos. La Constitución del 78 selló la concordia: es reformable, pero como tal es intocable. Este retorno al pasado y esta reconquista de las guerras perdidas parecerían una ingenuidad absoluta que no merecería tenerse en cuenta. Lo grave es que es una propuesta real en ciertos programas políticos. Entretanto, ha aparecido el hecho de la corrupción en amplios sectores con responsabilidad. Esto ha llevado a la difamación de los políticos y a la desacreditación pública de la vocación política. Ello es igualmente grave: en primer lugar, porque una inmensa mayoría son justos y limpios; y en segundo lugar, porque no se puede llevar a la

conciencia pública, y sobre todo a las nuevas generaciones de jóvenes, la idea de que es inevitable la corrupción. Con ello estaríamos incubando la distancia y el rechazo de esta vocación, cuya justicia y dignidad, responsabilidad y grandeza debemos reivindicar de nuevo. A esos políticos ejemplares debemos grandes logros en nuestro país: reconocerlo y agradecerse es un deber sagrado⁴¹.

¿Cuáles son las necesidades primordiales de una sociedad que ha entrado en decadencia?

Don Olegario tiene las características del filósofo nuevo propuesto por Foucault, es decir, el que piensa no solo en lo que está pasando sino también en lo que va a pasar⁴². Por este motivo, en el análisis de los signos de los tiempos proyecta su visión hacia el futuro, no como profeta, sino como estudioso del devenir humano que en cualquier instante, por una simple modificación de las circunstancias, puede variar. El propone una serie de medidas a la sociedad para purificarla:

a) *Dar un horizonte de sentido.* Cuando tiene un horizonte de sentido por delante el hombre es capaz de asumir grandes esfuerzos. Al final de la Segunda Guerra Mundial en Alemania, una de las primeras obras llevadas a cabo fue la restauración de los teatros, con la puesta en escena de las grandes tragedias, dramas y comedias de la literatura universal. Partían del convencimiento de que *el hombre es capaz de asumir grandes esfuerzos cuando tiene un horizonte de sentido por delante.* ¿Es poner ejemplos para arrastrar a la excelencia?, ¿presentar modelos para llevar al hombre hacia lo sublime?

b) *Presentar unos modelos.* Hoy se necesita *figuras morales que cuestionen a la sociedad*, que la confronten con la verdad, el prójimo, la esperanza, Dios..., figuras morales que den qué pensar y qué esperar, qué corregir y qué servir. No son necesarias muchas pero las suficientes para que permitan descubrir los “ídolos a los que servimos”.

OGC presenta cuatro personalidades creadoras de la mejor España: Sánchez Granjel, historiador, heredero de Laín Entralgo, el franciscano Padre

⁴¹ Ibídem

⁴² OGC, Universidad y Ciudad: ABC, 20/11/2004.

Antonio García, historiador del derecho medieval con sus instituciones eclesiales y civiles, Martín de Riquer, humanista, y García de Enterría, del mundo del derecho. Con respecto a la necesidad de modelos afirma:

En el cristianismo los santos fueron siempre considerados maestros, ejemplos e intercesores. En la sociedad civil necesitamos tener ante los ojos figuras de humanidad ejemplar y de excelencia profesional, de esas que tiran hacia arriba de nosotros, y no precisamente aquellas otras que por su frivolidad, el crimen o la injusticia tiran de nosotros hacia abajo. ¿Ya no se leen *Vidas ejemplares*? ¿O es que ya no sabemos en qué consiste la ejemplaridad? Necesitamos nombres que sean cimas: desde ellas se ven más cerca las estrellas y nos alejan de los vicios y pecados⁴³.

c) Fomentar las relaciones entre la religión y los demás ámbitos de la sociedad

Entre las transformaciones necesarias es necesario clarificar *la relación entre cristianismo y sociedad*:

Entre los cambios recientes de España está la relación entre cristianismo y sociedad. La aconfesionalidad del Estado, la ley de libertad religiosa y la aparición de otros grupos culturales o religiosos no cristianos invitan a repensar esa relación en los aspectos teóricos y en las realizaciones prácticas. Ante torbellinos de ambigüedades y complicidades es esencial definir y diferenciar Sociedad, Estado, Gobierno. Lo primero son los ciudadanos que expresan de formas diversas su voluntad y la primera responsabilidad de un gobierno es el reconocimiento de esa voluntad de los ciudadanos⁴⁴.

Las relaciones deben partir de la libertad; libertad de los ciudadanos, a los que no se les puede imponer ningún tipo de ciudadanía, porque cada uno tiene derecho a elegir la suya.

⁴³ OGC, Tres hechos y cuatro nombres: *ABC*, 28/09/2013.

⁴⁴ OGC, Ciudadanía y cristiana: *ABC*, 27/02/2009.

“La categoría primera es la libertad positiva, y no la laicidad negativa”. No se puede considerar a la religión como algo secundario y considerar la increencia como la natural, porque sería una negación de la libertad democrática y esa falta de simetría sería un tipo de violencia.

d) Respetar lo religioso

Las propuestas cristianas en este momento son en ocasiones rechazadas por considerar a la religión como un resto arcaico o como una fase de la historia superada, bien porque la religión debe ser vivida como un asunto totalmente privado o bien por considerarla como un fundamentalismo. Estas relaciones cuando se trata de personas, es decir, en pueblos o ciudades, son buenas; entre el Gobierno y el Vaticano están reguladas por acuerdos y se pueden cambiar; y es entre el gobierno y la jerarquía católica, donde se ha presentado algunos desajustes. Es necesario eliminar posibles errores en el lenguaje, en las actitudes. Y esta es una misión individual de cada uno de los cristianos y a la vez comunitaria⁴⁵.

e) Aceptar el pluralismo y la diversidad. Necesidad de la Verdad universal

Otro problema planteado es la nueva cultura hecha de pluralismo y diversidad, realizados en convergencia unas veces, competencia otras y algunas en lucha frontal⁴⁶.

En la sociedad actual se dan conflictos sociales en todas las culturas, pero principalmente en los países islámicos producidos por la gran masa de pobres frente a la riqueza de unos pocos. Esto se debe a varias causas: a la abundancia petrolífera en manos de una minoría; a la aparición de movimientos fundamentalistas que utilizan la violencia en nombre de la religión; a pensar las cuestiones religiosas en términos políticos; a la economía de mercado que rige las transacciones económicas; a la escasez de cultura en algunos países...

Y estos problemas se están trasladando a Europa donde la inmigración hace convivir a una pluralidad de razas, religiones e ideologías. Produce malestar el no saber aclarar la relación entre unidad y pluralismo, para unos como categoría suprema la unidad mientras que para otros es la diferencia,

⁴⁵ OGC, Sorbona y Notre Dame: *El País*, 3/05/2005.

⁴⁶ OGC, Ante situaciones límite: *ABC*, 1/10/2014.

la individualidad, la especificidad⁴⁷. Esta cuestión aparece en la política, en la cultura y en la Iglesia.

Este pluralismo no podrá perdurar si solo se ve como una mera superposición de opiniones, de lenguas, de culturas, de regiones, todos encerrados en sus propios egoísmos y sin apertura y diálogo con los demás. Es necesario que se pregunte por el fundamento de verdad universal para no caer en el relativismo, y un “sistema democrático que solo apela a la democracia formal y al positivismo jurídico carece de capacidad para crear convivencia a largo plazo”⁴⁸. Esto debe llevar invariablemente al cristiano a la solidaridad, con los más desfavorecidos, con el inmigrante, con el parado, con el marginado, etc.

La inmensa pobreza de África es un grito de dolor junto a la inmensa riqueza de Europa.

Un día África entera iniciará el camino hacia Europa para participar en el banquete al que estamos sentados los europeos. ¿Se les detendrá entonces con bombas atómicas como en su día previó algún organismo europeo? Solo un inmenso esfuerzo de promoción, colaboración y modernización de ese continente vecino llevado a cabo por Europa en respeto, responsabilidad y solidaridad con él hará posible que millones de africanos sobrevivan, y que los europeos mantengamos dignidad moral⁴⁹.

f) Necesidad de entender y dignificar la educación

Hay un ámbito de la sociedad que ha sufrido grandes transformaciones y que preocupa de manera especial a OGC, y es el ámbito de la educación.

Hay un artículo que refleja una situación histórica real y desgarradora de la España del hambre y la de la prosperidad, unida a unas reflexiones certeras de ambas situaciones⁵⁰. Muchos profesores, quizás hoy jubilados, se emocionen a leer esta pequeña semblanza de sus propias vidas. Don Olegario afirma que muchos de ellos habían asimilado, después de escuchado en sus casa, que la dignidad de las personas no dependía del poder o del dinero sino del esfuerzo y la educación, que esta vencería los resentimientos producidos por las desigualdades sociales de las primeras décadas del siglo XX. Quizás, OGC recordando sus propios orígenes, describe la escuela rural, el

⁴⁷ OGC, Pluralismo, unidad y convivencia en Europa: *ABC*, 22/09/2004.

⁴⁸ OGC, Ante situaciones límites: *ABC*, 1/10/2014.

⁴⁹ Ibídem.

⁵⁰ OGC, Elogio y elegía por un profesor: *ABC*, 21/09/2008.

pupitre, la beca, el Instituto y la decisión de ser profesor, para educar y no solo enseñar.

Y esos jóvenes que optaron por esa profesión, con ilusión fueron aprendiendo nuevas formas, nuevos modelos, nuevas leyes, siempre con la clara conciencia de contribuir a formar personas. Pero esos mismos profesores han visto cómo ese orden, ese respeto a la figura del maestro se ha ido dañando, y en el momento actual aquella ilusión se ha transformando en miedo o temor, ante los padres, la administración, y los propios alumnos, sintiéndose solos e indefensos.

Ha cambiado la sociedad, se ha distorsionado los valores, se ha pasado del esfuerzo, del respeto, al presentismo, al hedonismo, al aprendizaje de los medios de comunicación porque los padres, la escuela y la misma sociedad han renunciado a educar. ¿Dónde se forman hoy los jóvenes? ¿Qué está pasando con el Bachillerato? Esa confianza en el romanticismo pedagógico, que lo fía todo a la espontaneidad, a la invención sobre la marcha, a los deseos primordiales del estudiante, sin el esfuerzo requerido y la constancia necesaria es un error mortal. “Sin cultivo, sin cultura y sin culto permanente no se llega a humanidad plena”⁵¹.

Conclusión

*Don Olegario propone como remedio a estas necesidades, un pacto social, político y moral*⁵².

Se ha dado un cambio en la sociedad de finales del siglo XX y en la década inicial del siglo XXI, y el hombre actual debe afrontar estos nuevos desafíos desde todas las áreas del saber. *Tiene que realizar un proyecto moral basado en la igualdad, fraternidad y justicia, de las que se derive la paz.*

Y no puede olvidar la propuesta religiosa: *No basta el yo solo del hombre sin el prójimo. Ante sí mismo, ante la sociedad y ante Dios cada individuo debe asumir hoy su inalienable responsabilidad*⁵³.

Tiene que transformar la sociedad, proporcionando soluciones a los problemas, tiene que *recuperar su conciencia moral, creer y crecer en huma-*

⁵¹ OGC, Tres hechos y cuatro nombres: ABC, 28/09/2013.

⁵² OGC, Dos palabras: ABC, 22/03/2006.

⁵³ OGC, Examen y cargo de conciencia: ABC, 1/09/2012.

*nidad, abrirse a la Trascendencia y al prójimo*⁵⁴. Las tres palancas de transformación cívica son *la cultura, la moral y la religión y las deben cuidar y potenciar*.

¿Y quién debe realizar estas transformaciones? Cada persona y cada grupo de la sociedad. Universidad, cuerpos profesionales, minorías, Iglesia, partidos políticos, sindicatos, etc., todos deben asumir sus responsabilidades, salir de la desesperanza y sentir la dignidad de hombre a la que estamos llamados siendo creados creadores por un Dios Ternura, Misericordia y Amor.

Estas palabras llevan a reflexionar y preguntarse: ¿presenta el posmodernismo, el consumismo extremo, el consumo de uno mismo, como un ideal de vida, una meta última de felicidad?, ¿no lleva al vacío interior el no tener metas ideales satisfactorias?, ¿son válidas las figuras presentadas por los medios de comunicación, buscadores de dinero, fama y poder por encima de todo? Es evidente que esas pequeñas metas llenarán pequeños vacíos, pero no dan sentido a la existencia humana.

El hombre lleva impreso, en el interior, la pasión por la justicia, la necesidad de sentido, el Bien, la Belleza por ser imagen de Dios, por lo que nunca es destructible del todo. Desde siempre y en todos los momentos históricos el hombre ha buscado la trascendencia, y ha tenido líderes, figuras por las que se ha sentido enardecido. Cuando surgen estas figuras se siente encendido y responde siempre. La grandeza de un país se mide por el número de figuras ejemplares, que afirman la voluntad de verdad frente al poder, pero no por ídolos que no llenan el corazón del hombre, porque no persiguen valores verdaderos, o los confunden con falsos valores.

¿Y cuál es el verdadero valor del cristiano? Es Cristo, así como su modelo de vida, y su tarea debe ser hacer presente en el mundo en que vive su creencia aunque sin pretensión de imponerla.

⁵⁴ OGC, Ante situaciones límite: ABC,1/10/2014.

Bibliografía

O. GÓNZALEZ DE CARDEDAL:

ARTÍCULOS DE PERIÓDICOS

Tres fracturas: *ABC*, 1/04/2016.

Ante situaciones límite: *ABC*, 1/10/2014.

Tres hechos y cuatro nombres: *ABC*, 28/09/2013.

Confianza o sospecha: *ABC*, 21/06/2013.

Examen y cargo de conciencia: *ABC*, 1/09/2012.

El reto y la respuesta: *ABC*, 20/12/2011.

Tres libertades: *ABC*, 16/05/2009.

Ciudadanía y cristianía: *ABC*, 27/02/2009.

Once de septiembre: *ABC*, 21/09/2008.

Elogio y elegía por un profesor: *ABC*, 21/09/2008.

Figuras morales frente a ídolos: *ABC*, 8/07/2008.

Dinamismos sociales y poder *político*: *ABC*, 15/02/2007.

La palabra evitada e inevitable: *El País*, 3/02/2007.

Anatomía de una generación: *El País*, 1/07/ 2006.

De Kosovo a El Egido: *El País*, 1/07/2006.

El prójimo en Europa: *El País*, 24/03/2006.

Dos palabras: *ABC*, 22/03/2006.

El prójimo en Europa, *El País*, 14/03/2006.

Cenizas y personas: *El País*, 25/10/2005.

Sorbona y Notre Dame: *El País*, 3/05/2005.

Universidad y Ciudad: *ABC*, 20/11/2004.

Pluralismo, unidad y convivencia en Europa: *ABC*, 22/09/2004.

Profesor, texto, red: *El País*, 13/08/2004.

¿Qué Europa?: *ABC*, 13/06/2004.

Gaudí, Manyanet y la Sagrada Familia: *El País*, 11/05/2004.

Educación y educadores: *ABC*, 13/04/2004.

Carta de un ministro francés: *El País*, 8/09/2003.

De las Torres Gemelas a Afganistán: *ABC*, 23/10/2001.

Tres maestros rurales: *El País*, 28/12/2000.

Carta a una profesora sobre los Derechos Humanos: *El País*, 28/07/1999.

ARTÍCULOS EN REVISTAS:

La soledad de Jesús, en *Iglesia viva* 186 (1996) 538-553.

“Dionisio contra el crucificado, La fe en Cristo después de Nietzsche”, en *Teología. Revista de la Pontificia universidad Católica Argentina* 80 (2002) 11-52.

LIBROS

La entraña del cristianismo, Salamanca, 2002.

Dios en la ciudad, Salamanca 2013.

El hombre ante Dios, Salamanca 2013.

Recibido 5 de junio de 2017 / Aprobado 15 de octubre de 2017

LA VIDA CONSAGRADA. NOTA BIBLIOGRÁFICA

CONSACRATED LIFE. BIBLIOGRAPHIC NOTE

GABRIEL RICHI ALBERTI¹

Resumen: Las últimas *publicaciones* sobre la teología de la vida consagrada convergen en algunas líneas de reflexión fundamentales. Ante todo reconocen la eclesiología como el ámbito propio de la reflexión teológica sobre la vida consagrada. En segundo lugar, la eclesiología de comunión se ofrece como la clave sintética a partir de la cual pensar los distintos ministerios, oficios y estados de vida en sus intrínsecas relaciones recíprocas. En este contexto es fundamental desarrollar una teología de la vida consagrada profundamente enraizada en la iniciación cristiana, a partir de la cual puede pensar su carácter específico. La tercera constante es la identificación del trinomio *consagración, comunión y misión* como estructura de la descripción de la identidad de la vida consagrada.

Palabras claves: Vida consagrada, Eclesiología, Bautismo, Misión, Dones carismáticos

Abstract: The latest publications on the theology of consecrated life converge on some fundamental lines of reflection. First and foremost, they recognise ecclesiology as the domain of theological reflection on consecrated life. Secondly, the ecclesiology of communion is proposed as the synthetic key from which to think about the different ministries, offices and states of life in their intrinsic reciprocal relations. In this context it is fundamental to develop a theology of consecrated life deeply rooted in Christian initiation, from which its specific character can be considered. The third constant is the identification of the trinomial: consecration, communion and mission, as a structure of the description of the identity of the consecrated life.

Key-words: Consecrated Life, Ecclesiology, Baptism, Mission, Charismatic Gifts.

¹ Madrid, 1966. Catedrático de eclesiología en la Facultad de Teología de la Universidad Eclesiástica San Dámaso de Madrid, grichi@sandamaso.es.

Las publicaciones en torno a la vida consagrada y su vocación y misión en la Iglesia, se han multiplicado con ocasión de la celebración del Año de la Vida Consagrada (30 de noviembre de 2014 – 2 de febrero de 2016), a cincuenta años de la promulgación de la constitución dogmática *Lumen gentium* y del decreto *Perfectae Caritatis*. El panorama teológico español no ha querido faltar a la cita y nos ha ofrecido a lo largo de estos últimos años diversas publicaciones –la mayoría de ellas a cargo de miembros de la vida consagrada– de entre las cuales elegimos algunas para la presente nota bibliográfica. A ella añadiremos una reciente publicación en lengua italiana. Dichas obras, en efecto, nos permiten identificar algunas de las líneas más significativas de reflexión en torno a la vida consagrada.

La fidelidad creativa. Itinerario de renovación de la vida consagrada es el título elegido por el franciscano Jesús Sanz Montes, actualmente arzobispo de Oviedo, para recoger toda una serie de trabajos anteriores y ofrecer una visión –fundamentalmente inspirada en la propuesta de la exhortación apostólica *Vita consecrata*, opción sin duda acertada, y enriquecida con las indicaciones de los pontificados de Benedicto XVI y de Francisco– de las claves fundamentales que pueden guiar el camino de renovación al que la Iglesia ha convocado a las distintas formas de vida consagrada. El volumen es expresión de años de trabajo que han visto a su autor personalmente comprometido tanto en la comisión correspondiente de la Conferencia Episcopal Española como en la dirección de la Cátedra de la Vida Consagrada, instituida en la Facultad de Teología de la Universidad Eclesiástica San Dámaso.

Tras el prólogo, firmado por Piero Coda, y la introducción, el volumen se desarrolla, de manera orgánica, en ocho capítulos. En el marco general de la eclesiología de comunión, que permite situar la vida consagrada en la entraña de la vida y de la santidad de la Iglesia, la «*fidelidad creativa* es una síntesis preciosa y al mismo tiempo precisa de lo que esta vocación cristiana que representa la vida consagrada está necesitando descubrir de modo incesante como verdadero vademécum que la acompañe en la renovación siempre pendiente, como algo vivo que es» (Sanz Montes, J., 2017: xx). La conjugación de pasado, presente y futuro, por una parte, y consagración, comunión y misión, por la otra, ofrecen una propuesta rica, equilibrada y, por ello, profundamente prometedora.

En los tres primeros capítulos encontramos el marco fundativo e histórico del volumen. *En la comunión de la Iglesia* es el título del capítulo primero (Sanz Montes, J., 2017: 3-49), en el cual se identifica la “teología de la vida consagrada” como una disciplina propia de la teología dogmática en el ámbito de la eclesiología y de una eclesiología de comunión, superando,

de este modo, reducciones del pasado que consideraban la vida consagrada simplemente en el ámbito de la “virtud de la religión” o de la espiritualidad. La bondad de esta opción metodológica se percibe en una consideración relacional de los estados de vida en la Iglesia, de manera que no es posible pensarlos de manera separada, sino que se reclaman los unos a los otros. En efecto, como afirma el autor, «es muy importante esta clave integradora de las distintas vocaciones cristianas, porque los elementos configuradores de cada una de ellas son susceptibles de ser conjugados también en las otras dos (pastores, consagrados y laicos), aunque tengan inevitablemente su propio desarrollo que dimana de la especificidad a la que Dios les ha llamado en su Iglesia» (Sanz Montes, J., 2017: 19). La eclesiología de comunión es, además, el criterio que permite pensar adecuadamente las relaciones entre las Iglesias particulares y la vida consagrada (*mutuae relationes*) tanto desde el punto de vista formativo, como apostólico y organizativo.

A la descripción del camino recorrido por la vida consagrada desde el Vaticano II hasta nuestros días –descripción realizada con lucidez y equilibrio, capaz de reconocer bondades y dificultades– está dedicado el segundo capítulo: *Balance de un proceso de renovación* (Sanz Montes, J., 2017: 51-99). Tras distinguir adecuadamente entre “renovación” y “refundación”, el autor ofrece una descripción de las etapas en las que se puede dividir el itinerario de estos cincuenta años: el *aggiornamento* eufórico, la contestación generalizada, la confrontación interna, el aprendizaje de la vida, hasta llegar al largo camino de la purificación integradora, que caracteriza nuestros días (Sanz Montes, J., 2017: 61-70).

Entre los rasgos positivos que han caracterizado este período se pueden señalar los siguientes: una nueva teología de la vida consagrada, el descubrimiento de la teología del fundador y de la teología del carisma, el retorno a las fuentes de la espiritualidad cristiana, la redacción de las nuevas constituciones, el reconocimiento del peso de lo personal y de la tarea en un mundo plural. Entre las cuestiones a situar en el debe, en cambio, citamos: intelectualismo, traición del carisma fundador, vacío oracional, individualismo relativista, secularización y mediocridad burguesa. El balance conduce a la necesidad de una verdadera renovación que tenga su núcleo en la renovación personal.

La fidelidad creativa –título del tercer capítulo (Sanz Montes, J., 2017: 102-143)– constituye el emblema de dicha renovación. Superando la tentación del extremismo a favor de la radicalidad, la fidelidad creativa constituye la alternativa válida a un triple reduccionismo que se ha dado en estos decenios: el restauracionismo nostálgico, la refundación pretenciosa y la

mediocridad estéril. La fidelidad creativa es «una creatividad que sabe mirar la gracia de los fundadores y en esa mirada de los fundadores quedar prendados para ensimismarnos en cómo ellos miraron al Señor y fueron disponibles a la Iglesia» (Sanz Montes, J., 2017: 133). El itinerario de renovación consistirá, por tanto, en un retorno a las fuentes de la vida cristiana, una vuelta a la primigenia inspiración de los institutos, una adaptación al tiempo presente, todo ello bajo el impulso del Espíritu Santo y con la guía de la Iglesia.

A partir de este marco general, la propuesta de Sanz Montes afronta una descripción de la renovación de la vida consagrada a través de lo que denomina un itinerario sinfónico (capítulo cuarto - Sanz Montes, J., 2017: 145-178). Tras constatar la evolución teológica sobre la vida consagrada a partir de la comparación de su descripción canónica en los códigos de 1917 y 1983, el autor describe los tres ejes de su propuesta a partir de tres tríadas muy significativas: la tríada antropológica –Dios, hombre y mundo–, la tríada teologal –fe, esperanza y caridad– y la tríada vocacional –consagración, comunión y misión– (Sanz Montes, J., 2017: 172-178). Será, precisamente, esta última tríada, como desarrollo vocacional de las precedentes, la que constituirá el entramado de los siguientes capítulos.

En efecto, los capítulos quinto, sexto y séptimo están dedicados respectivamente a los temas indicados por sus títulos: *Pertenecer a Dios. La consagración* (Sanz Montes, J., 2017: 179-232), *Con los hermanos que se nos dan. La comunión* (Sanz Montes, J., 2017: 233-289), y *Para la tarea que se nos confía* (Sanz Montes, J., 2017: 291-336).

Respecto a la profundización en la consagración, como elemento esencial y característico de esta forma cristiana de vida, cabe destacar que el autor profundiza la relevancia antropológica de la fe permitiendo, de este modo, evitar cualquier tipo de extrinsecismo en la consideración de la vida consagrada. Además, Sanz Montes describe las diferentes facetas del núcleo oracional o contemplativo de la consagración (oración personal, Eucaristía, Penitencia, *lectio divina* y Liturgia de las horas). De manera muy bella, el autor afirma que en la vida del consagrado, siguiendo en esto las indicaciones del cuarto evangelio, una permanencia se irá transformando en una pertenencia (Sanz Montes, J., 2017: 218). La clave que nos ofrece para acercarnos a la teología de los consejos evangélicos es la clave de la entrega del corazón, razón que le permite prestar una particular atención a la virginidad: «de los tres consejos evangélicos que fundamentan la vida consagrada como seguimiento existencial del Señor, es la castidad como virginidad consagrada, como forma de entrega del corazón, como forma de inhabitación de ese corazón, la que más exhaustivamente expresa la pertenencia a Dios» (Sanz

Montes, J., 2017: 224). El capítulo concluye con algunas páginas dedicadas al testimonio público de la consagración.

La comunión fraterna, que en una óptica personalista permite superar los riesgos del solipsismo y del colectivismo, forma parte esencial de la vida consagrada, la cual se presenta como el don de una comunidad de hermanos, un itinerario de hermanamiento y una comunidad de misión. El texto describe algunos ámbitos de comunión particularmente significativos: la comunión con uno mismo, la comunión entre carismas antiguos y nuevos, la comunión con los laicos y la comunión con los pastores. Particularmente bellas y novedosas son las páginas dedicadas a la amistad espiritual (Sanz Montes, J., 2017: 277-284).

Finalmente, en el capítulo séptimo se describe la fidelidad creativa por cuanto respecta la misión de los distintos institutos. La insistencia del papa Francisco sobre “la Iglesia en salida” recurre como nota dominante para favorecer la asunción de la tarea de la evangelización en un mundo dominado por el eclipse de Dios. Las diferentes facetas y tareas –de la vida contemplativa a la apostólica, de la atención al mundo de la salud a las empresas educativas, de la cultura a los medios de comunicación y a todos los ámbitos de marginalidad social y espiritual– son ocasión de mostrar el rostro misericordioso del Padre a nuestros hermanos los hombres.

El volumen se cierra con un rico capítulo, el octavo, dedicado a la *Teología del carisma como patrimonio espiritual* (Sanz Montes, J., 2017: 336-420). Se trata de una síntesis muy adecuada que se ofrece como una válida introducción a la hora de comprender el origen y el desarrollo de las distintas familias de vida consagrada. La reflexión parte, como no podía ser menos, de una consideración del tiempo y de la acción de Dios en el tiempo, ámbito propio del don de los carismas por parte del Espíritu. Particularmente iluminadoras son las páginas dedicadas al carisma del fundador –con sus cuatro dimensiones: carismática o pneumatológica, cristológica y evangélica, eclesial y de fecundidad– y al carisma de la fundación: «El carisma del Fundador y el carisma de la fundación son realidades distintas pero radicalmente inseparables, porque ambas proceden del mismo Espíritu que las ha suscitado y que las sostiene. Es la misma gracia que Dios concede a su Iglesia, aunque tenga esos dos momentos diferenciados: el momento primigenio cuando el Espíritu Santo suscita a la persona fundadora el carisma fundacional, y el momento sucesivo cuando el mismo Espíritu convoca a otras personas que se reconocen en el carisma del fundador como quien señala la correspondencia existencial entre él y su propio corazón. (...) Siempre hay que mantener la sana tensión entre fundador y fundación como dos momentos de un único don que Dios concede a través de un carisma. Al decir tensión estoy indican-

do un mutuo enriquecimiento» (Sanz Montes, J., 2017: 368). Bellas y más que oportunas son, en último lugar, las páginas dedicadas a la comprensión teológica de la vida claustral (Sanz Montes, J., 2017: 383-412).

A ellas sigue la *Conclusión. Las cuatro estaciones de la vida consagrada, para una fidelidad creativa* (Sanz Montes, J., 2017: 413-420).

Como se puede percibir a partir de la descripción que hemos ofrecido del volumen, la propuesta de Sanz Montes es muy rica y articulada. Constituye, a nuestro parecer, una aportación de gran valor a la hora de pensar la vida consagrada en el marco de la eclesiología sistemática (Quintana Jiménez, L., 2016; Quintana Jiménez, L., 2013). El volumen ofrece, además, criterios y temas para investigaciones ulteriores que puedan afrontar las diferentes cuestiones propias de la vida consagrada. Pensamos, sobre todo, a un desarrollo orgánico a la profesión de los consejos evangélicos como forma de vida reconocida por la Iglesia.

Signum communionis. El carisma de la vida consagrada en la comunidad eclesial es el título del ensayo de Gonzalo Tejerina Arias, agustino y catedrático de Teología Fundamental en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad de Salamanca. El planteamiento de la obra es claramente eclesiológico: «En este estudio pretendemos situar la vida consagrada ante dos instancias fundamentales en la comprensión de la Iglesia en nuestro tiempo, el fenómeno de la comunión y la justa valoración de la Iglesia local» (Tejerina Arias, G., 2016: 10). De hecho las tres partes que componen el volumen –cada una de ellas consta de dos capítulos– están respectivamente dedicadas a la identidad eclesial de la vida consagrada, a su capacidad de generar comunión eclesial y comunidades cristianas de religiosos y laicos y, en tercer lugar, a su inserción en la Iglesia local.

La primera parte tiene como título *Seguimiento radical para edificación de la Iglesia*, y está compuesta por el capítulo primero –*Carisma y consagración a un seguimiento radical* (Tejerina Arias, G., 2016: 25-84)– y por el capítulo segundo: *El signo de la consagración religiosa* (Tejerina Arias, G., 2016: 85-112). Como hemos afirmado, en esta primera parte se delinean los rasgos fundamentales de la vida consagrada como vocación-misión eclesiales. El autor insiste, con toda razón, en la índole carismática de la vida consagrada –dato que acompañará toda su reflexión–. A este respecto la reflexión de Tejerina se hubiese visto enriquecida y matizada si el volumen hubiese visto la luz tras la publicación de la Carta *Iuvenescit Ecclesia* de la Congregación para la Doctrina de la Fe (Congregación para la Doctrina de la Fe, 2016). Dicho documento habría ofrecido un horizonte más adecuado a la hora de considerar la unidad entre las misiones del Hijo y del Espíritu. En

efecto, reconocer la naturaleza carismática de la vida consagrada no creemos que implique, como afirma nuestro autor citando a Lécrivain, «aceptar vivir constantemente en un dinamismo fundante» (Tejerina Arias, G., 2016: 34). Se trata de una expresión que podría ser entendida en clave de superación permanente del don originario, cosa que no parece muy convincente. Esta es también la razón por la que no nos parece adecuado, en última instancia, el uso del término “refundación” (Tejerina Arias, G., 2016: 13, 18 y 139).

En cuanto vocación eclesial específica «esta nueva consagración es entonces el don que el Espíritu confía a algunos cristianos de vivir los dones y exigencias de la fe en Jesucristo, ofrecidos a todos, con una especial intensidad y como estado de vida, objetivado en los votos, en una forma de vida comunitaria y en una actividad apostólica» (Tejerina Arias, G., 2016: 40). A la luz de esta descripción, el autor afirma la posibilidad de seguir hablando de un “plus” de la vida consagrada en términos de «especial densidad en los valores del evangelio y en los modos del vivir humano de Jesucristo, y así sirve a la Iglesia y al mundo, como señal clara del Reino ya inaugurado (PC 1)» (Tejerina Arias, G., 2016: 48). Una especial intensidad que es descrita en términos de radicalidad (Tejerina Arias, G., 2016: 52), expresada en «formas originarias de vida humana» (Tejerina Arias, G., 2016: 57) propias de Jesucristo: «los tres votos aparecen con este poder configurador con Cristo» (Tejerina Arias, G., 2016: 59). Ahora bien, esta radicalidad propia de la vida consagrada hace referencia a la plenitud escatológica –la vida consagrada debe ser comprendida como primicia–, lo cual implica su intrínseca belleza: «Lo bello de los consagrados está en la participación en la hermosura de Jesucristo que brilla desde la radicalidad de su figura e historia humana que vive en perfecta consagración al Padre. No hay belleza en la vida consagrada sin radicalidad evangélica» (Tejerina Arias, G., 2016: 75).

Para comprender la índole eclesial de la vida consagrada el autor, en el segundo capítulo, muestra que lo suyo propio se encuentra «en la tarea de avivar con su radicalidad el seguimiento de todos» (Tejerina Arias, G., 2016: 90). La vida consagrada, en efecto, es un signo para todo el pueblo de Dios. En este contexto afronta Tejerina la relación de la vida consagrada como signo con la estructura sacramental de la Iglesia (Tejerina Arias, G., 2016: 95-100). Ciertamente hay que afirmar que la vida consagrada no es un signo sacramental y, sin embargo, cabe objetar a una conclusión a la que llega el autor: «el fuerte carácter pneumático de esta vocación, su preclara condición de criatura del Espíritu, (...) queda al margen de la estructura sacramental» (Tejerina Arias, G., 2016: 97). En efecto, esta afirmación puede dar lugar a pensar en la existencia de dos economías, una sacramental y la otra no sacramental, sin permitir reconocer adecuadamente el nexo de los dones

carismáticos con la iniciación cristiana. A este respecto la Carta *Juvenescit Ecclesia* afirma: «Estos sacramentos de la iniciación son constitutivos de la vida cristiana y en ellos descansan los dones jerárquicos y carismáticos» (Congregación para la Doctrina de la Fe, 2016: n. 13). Así pues, no se puede afirmar que «la condición de signo de la vida consagrada vive o deriva de la sacramentalidad de la Iglesia» (Tejerina Arias, G., 2016: 98), al margen del septenario sacramental (Richi Alberti, G. 2016: 204-211).

La vida consagrada, principio de comunión eclesial. La comunidad religioso-laical es el título de la segunda parte, que consta del capítulo tercero –*Laicos y consagrados en la comunión eclesial* (Tejerina Arias, G., 2016: 115-157)– y cuarto: *Desarrollo de la comunidad religioso-laical* (Tejerina Arias, G., 2016: 159-196).

Tejerina expone claramente la necesidad de pensar la vida consagrada en la perspectiva de la eclesiología de comunión que es una eclesiología relacional, en la que todos los fieles comparten la idéntica dignidad cristiana y participan en la única misión de la Iglesia. Esta es la perspectiva que permite pensar formas comunitarias entre religiosos y laicos que expresen la naturaleza comunal de la Iglesia, y que vayan más allá de proponer «una misión compartida» (Tejerina Arias, G., 2016: 134-139). Se trata de reconocer que «la realidad de la comunidad religiosa es modelo y resorte para la creación de comunión cristiana» (Tejerina Arias, G., 2016: 140-141). ¿Cuál es, concretamente, el contenido de la propuesta del autor? «Debemos precisar definitivamente la identidad de la comunidad de la que estamos tratando: Una comunidad cristiana formada por laicos y religiosos nucleada en torno al carisma de estos vivido comunitariamente e irradiado en su actividad apostólica, comunidad en la cual desde esa tradición espiritual se vivan los aspectos comunes de la fe de los miembros laicos y los miembros religiosos y se potencie el desarrollo de los aspectos específicos de la vocación de cada uno de ellos» (Tejerina Arias, G., 2016: 154).

El capítulo cuarto está dedicado a describir los criterios teológico-pastorales que deben guiar el nacimiento y el desarrollo de estas comunidades de laicos y religiosos: el sujeto promotor ha de ser la comunidad religiosa (Tejerina Arias, G., 2016: 161), se debe eliminar cualquier actitud excluyente, discriminatoria o sectaria ((Tejerina Arias, G., 2016: 168), su objeto natural es el mutuo enriquecimiento fruto del encuentro entre la radicalidad evangélica de los consagrados y la secularidad cristiana de los laicos (Tejerina Arias, G., 2016: 173). Tejerina describe los rasgos esenciales de estas comunidades siguiendo, como no podía ser menos, las indicaciones del libro de los Hechos sobre la comunidad primitiva (Tejerina Arias, G., 2016: 176-

192). En este contexto habla también del “liderazgo carismático” (Tejerina Arias, G., 2016: 176) y de la cuestión de la presencia de los presbíteros en dichas comunidades (Tejerina Arias, G., 2016: 184-185). A este respecto se echa en falta una mayor articulación entre el testimonio sacramental garantizado de la sucesión apostólica –que no es mera función, sino condición de la *communio*– y el testimonio de la santidad. La vida de la Iglesia, en efecto, vive de la coesencialidad de ambos testimonios.

Con este tema nos introducimos en el contenido de la tercera y última parte del volumen: *La vida consagrada en la comunión de la Iglesia local*. En el capítulo quinto –*La vida consagrada en la realidad actual de la Iglesia* (Tejerina Arias, G., 2016: 199-236)– está dedicado a los criterios teológicos de fondo. Se trata de dar todo su peso a la eclesiología de la Iglesia local, reconocida –siguiendo la enseñanza de *Christus Dominus* 11– como *portio Populi Dei*. La opción de Tejerina por una eclesiología de la Iglesia local y una comprensión de la Iglesia universal en término de *communio Ecclesiarum* es muy clara. Aunque no falten referencias a la mutua interioridad o recíproca inmanencia entre la dimensión universal y la dimensión particular de la Iglesia, extraña que no se cite en ningún momento la Carta *Communiois notio* de la Congregación para la Doctrina de la Fe. De hecho se habla más bien en términos de «tensión» y «dialéctica necesaria» (Tejerina Arias, G., 2016: 295), llegándose a afirmar que no existe «la Iglesia universal como una realidad subsistente de modo previo o independiente, ni en el tiempo ni en la sustancia» (Tejerina Arias, G., 2016: 209). En este contexto, la vida consagrada está llamada a superar una cierta visión universalista que ha protagonizado su desarrollo a lo largo de la historia, de manera que se supere «el déficit de inserción viva en la Iglesia local ante la que se vive en muchos casos a bastante distancia» (Tejerina Arias, G., 2016: 225). Una inserción que puede ser pensada en términos de “mutuas relaciones”. Tejerina muestra adecuadamente que «si la diócesis constituye la concreta realización de la Iglesia a la cual pertenece como elemento natural suyo la vida consagrada, ésta entonces no debe faltar en ninguna Iglesia local» (Tejerina Arias, G., 2016: 231-232). Esto permitiría superar, en cierto modo, la tentación de pensar Iglesia local y vida consagrada como dos realidades completas que deben relacionarse o coordinarse.

Respecto a los *Criterios teológicos en la inserción en la vida diocesana* –título del último capítulo (Tejerina Arias, G., 2016: 237-280)–, nuestro autor propone la superación de la categoría de “exención” a favor del término “justa autonomía”. Sin embargo, esto no supone negar la bondad del instituto de la exención en su función de asegurar una mayor disponibilidad de las realidades de vida consagrada respecto a la misión de la Iglesia ga-

rantizada por el sucesor de Pedro. Al mismo tiempo, el principio de justa autonomía debe ser adecuadamente matizado, pues no existe una dicotomía radical entre la vida interna de un instituto y su labor apostólica en la diócesis. Los consagrados han de poder trabajar apostólicamente según su propia condición y carisma; y los obispos, como pastores de la Iglesia, tienen responsabilidad propia también respecto a la vida de los institutos. Para afrontar este argumento será de gran utilidad –siguiendo la indicación del mismo Tejerina cuando habla de una eclesiología relacional– pensar más en profundidad el contenido propio de la autoridad episcopal, que tiene una naturaleza sacramental-testimonial y no meramente organizativa. Reducir la inserción en la Iglesia local a una coordinación respecto a los “proyectos pastorales” no responde, ciertamente, a la naturaleza de las cosas. Asimismo sería muy necesario profundizar teológicamente en el hecho de que el presbítero –también el religioso– es esencialmente cooperador del ministerio episcopal. No cabe, por tanto, hablar del religioso clérigo en términos de «un cierto “radical libre”, una figura profética, institucionalizada todo lo que es preciso para servir a la Iglesia local pero sin abjurar nunca de su condición carismática, de la profesión de un género de vida que como ya vimos no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia» (Tejerina Arias, G., 2016: 248). En este ámbito de nuevo puede ser de gran ayuda lo que afirma la Carta *Iuvenescit Ecclesia* a propósito de los dones jerárquicos: «Los dones jerárquicos propios del sacramento del Orden, en sus diversos grados, se dan para que en la Iglesia, como comunión, no le falte nunca a ningún fiel la oferta objetiva de la gracia en los Sacramentos, el anuncio normativo de la Palabra de Dios y la cura pastoral» (Congregación para la Doctrina de la Fe, 2016: n. 14). Una última nota eclesiológica. A nuestro parecer hablar de la parroquia en términos de “porción” de la diócesis en analogía con lo que dice *Christus Dominus* 11 sobre la diócesis, es teológicamente inadecuado (Tejerina Arias, G., 2016: 273-272): baste pensar en la disimetría existente entre las relaciones papa-obispos y obispo-presbíteros.

El volumen –que se cierra con una breve *Conclusión. La naturaleza y la fecundidad en la comunión eclesial* (Tejerina Arias, G., 2016: 281-284)– constituye una valiosa aportación para la reflexión eclesiológica sobre la vida consagrada, que refleja, como no podía ser menos, las opciones teológicas de fondo del autor.

La existencia consagrada en la vida de la Iglesia. Apuntes de eclesiología para la vida consagrada es el título de la monografía del claretiano Xabier Larrañaga Oyarzabal, director del Instituto Teológico de Vida Consagrada *Claretianum*, incorporado a la Facultad de Teología de la Pontifi-

cia Universidad Lateranense. El título elegido identifica inmediatamente la perspectiva de la contribución de Larrañaga: «describir humildemente el lugar que ocupamos [la vida consagrada] en la casa o familia llamada *Iglesia*. Solo en el marco eclesial podremos comprender la esencia de la vida consagrada» (Larrañaga Oyarzabal, 2016: 9). A partir de este planteamiento explícitamente eclesiológico, el autor afrontará el desarrollo de su reflexión teniendo como conceptos claves la consagración, la comunión y la misión: «Esos tres términos, y en ese orden, marcan la estructura del presente trabajo. (...) La identidad (*consagración*) de nuestra vocación (y de las cosas en general) se explica en una *relación (comunión)* que tiene su razón de ser en Alguien que no se identifica con ninguno de los términos de la relación, pues es su fundamento. Pero el hecho mismo de que la relación, también la más íntima, esté posibilitada por este “tercer elemento” hace que ella (la relación) esté siempre abierta (misión)» (Larrañaga Oyarzabal, 2016: 15).

El ensayo está dividido en cinco capítulos. El primero de ellos –*Breve síntesis de eclesiología* (Larrañaga Oyarzabal, 2016: 17-81)– ofrece una recapitulación de las cuestiones eclesiológicas más relevantes a partir de la consideración de las claves de la enseñanza de *Lumen gentium*: la Iglesia sacramento universal de salvación, imagen de la Trinidad, pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu y María en el misterio de Jesucristo y de la Iglesia. En estas páginas se desarrolla una valiosa síntesis a partir de las perspectivas trinitaria, misionera y antropológica del Vaticano II. Desde el punto de vista antropológico cabe destacar la referencia a María, «expresión de la *cooperación humana* (siempre, por supuesto, bajo la gracia de Dios) en el tema de la salvación. Dicho de otro modo, María es el *lado inmanente de la gracia*, o el recordatorio de que cabe dar una *respuesta* favorable al misterio del amor recibido de Dios (a la “gracia”))» (Larrañaga Oyarzabal, 2016: 79). Muy significativa es también la insistencia en la común dignidad de todos los fieles –verdadero pilar de la eclesiología conciliar– aunque, a nuestro parecer, esta afirmación debe ser desarrollada a partir de toda la iniciación cristiana y no sólo a partir del bautismo. De hecho el mismo Larrañaga matiza su afirmación: «A falta de ulteriores matizaciones, hay que decir que la Iglesia es del bautismo», (Larrañaga Oyarzabal, 2016: 37).

La dimensión eclesial de la vida consagrada en el magisterio eclesial contemporáneo es el título del segundo capítulo (Larrañaga Oyarzabal, 2016: 83-136). El autor pasa en reseña los documentos conciliares y del magisterio pontificio posconciliar –con particular atención, como no podía ser menos, a la exhortación apostólica *Vita consecrata* de san Juan Pablo II– poniendo de manifiesto la perspectiva propiamente eclesiológica de la

enseñanza de la Iglesia sobre la vida consagrada en estos últimos cincuenta años. Por esta razón, se subraya la importancia de pensar la especificidad de la vida consagrada en el horizonte de la vocación universal a la santidad que se manifiesta en la comunión de vocaciones, oficios y estados de vida pluriformes. De gran interés es la atención que Larragaña dedica al decreto pastoral sobre el ministerio de los obispos *Christus Dominus*, en especial al número 35. Son páginas originales e iluminadoras que ofrecen el marco para afrontar una de las, a nuestro parecer, tareas pendientes de la eclesiología y de la práctica eclesial: la aportación de los consagrados a la vida y a la misión de las Iglesias locales. Es necesario, en efecto, superar yuxtaposiciones trasnochadas (Larrañaga Oyarzabal, 2016: 98-101).

En el capítulo tercero el autor desarrolla lo más específico de la vida consagrada, así lo anuncia el título: *La vida consagrada como signo para la Iglesia* (Larrañaga Oyarzabal, 2016: 137-186). Muy acertadamente, Larragaña parte de la convicción de que la identidad de la vida consagrada es una realidad en la Iglesia que debe ser objeto de descripción más que de definición. Una descripción que, superada la teología del “estado de perfección”, presenta distintas elaboraciones en la actualidad. Siguiendo a García Paredes nuestro autor distingue cuatro tendencias: la teología de la consagración o de la identidad específica, la teología de las formas de existencia cristiana y estados, la teología centrada en la confesión de la fe en la vida y, por último, la propuesta latinoamericana (Larrañaga Oyarzabal, 2016: 147-152). La descripción es completada con unas páginas dedicadas a la importancia de la “consagración” y de su carácter profético, y por tanto significativo, en el magisterio de san Juan Pablo II. ¿Qué camino emprende el autor para describir la identidad de la vida consagrada? Su punto de partida –verdadera clave de bóveda del volumen– consiste en reconocer que «la pregunta se aborda partiendo de la preocupación eclesiológica. Lo que propicia ese enfoque eclesiológico es el hecho de la correlación existente entre las diversas formas de vida cristiana» (Larrañaga Oyarzabal, 2016: 157). A partir de este punto de partida, Larragaña insiste en el hecho de que la vida consagrada debe pensarse en la dimensión carismática de la Iglesia. En este sentido, la consagración religiosa –cuya raíz se encuentra en el bautismo, dato que comparte con todas las otras formas de existencia cristiana– se caracteriza por la índole propiamente teologal de una cierta totalidad de renuncia (en referencia a la profesión de los consejos evangélicos) (Larrañaga Oyarzabal, 2016: 171-176), que permite describirla en términos de una concentración existencial de lo esencial de la fe cristiana: Cristo en su Pascua (Larrañaga Oyarzabal, 2016: 180-181). Y todo en función de su ser signo para toda la Iglesia, en términos de ejemplaridad intencional y configurativa: «la “mi-

sión peculiar” de la vida consagrada es “*mantener viva en los bautizados la conciencia de los valores fundamentales del Evangelio*”» (Larrañaga Oyarzabal, 2016: 183). El capítulo concluye afirmando cómo todas las vocaciones y estados de vida son complementarios entre sí en la Iglesia.

Siempre en perspectiva eclesiológica, el capítulo cuarto –*La vida consagrada como signo de comunión* (Larrañaga Oyarzabal, 2016: 187-229)– afronta el carácter esencialmente relacional de esta forma de existencia cristiana. El punto de partida es el reconocimiento de la necesidad de pensar la vida en términos de relación. En este punto, Larrañaga habla del «tercer movimiento de la vida, el *vertical*, (...) el de la autotranscendencia, por el que la persona va más allá de sí misma para encaminarse a lo sagrado, a lo que es más grande y se halla más allá de sus límites» (Larrañaga Oyarzabal, 2016: 194). Ciertamente se trata de la dinámica propiamente religiosa de la existencia. No obstante, hablando de cristianismo y de vida consagrada quizá se eche en falta que en el origen de dicho movimiento se encuentra la llamada (vocación) del mismo Misterio que se hace presente en la trama de las circunstancias personales e históricas. El “ven y sígueme” evangélico en el hoy de la historia es el origen del movimiento de la libertad que sale de sí misma. Y esta es precisamente la razón por la que nuestro autor no duda en afirmar que «la comunión se construye desde el lado de la fe» (Larrañaga Oyarzabal, 2016: 197). Tras describir la dimensión teológica de la comunión, la cual permite reconocer que la *communio* no es un medio, sino el fruto de la obra de Dios, es decir, del diálogo entre la gracia y la libertad, Larrañaga expone algunos dinamismos de la comunión que merece la pena citar: «el reconocimiento humilde de lo que realmente somos; algunas actitudes fundamentales, como la palabra, la amistad, el no juzgar y el perdón; la oración y la hospitalidad» (Larrañaga Oyarzabal, 2016: 214). Concluye el capítulo con una referencia a las tensiones inherentes a la comunión de la vida consagrada, tensiones que hay que pensar, a nuestro modo de ver, en el sentido balthasariano de “polaridades constitutivas” y no tanto de «tensiones dialécticas» (Larrañaga Oyarzabal, 2016: 219).

La vida consagrada como misión es el título del quinto y último capítulo (Larrañaga Oyarzabal, 2016: 231-271). El punto de partida que propone nuestro autor nos parece problemático: «La Iglesia lleva a cabo su misión constitutiva dentro de un dinamismo misionero más amplio, presente en la vida de los pueblos, comunidades y grupos humanos. Así con Michael Amaladoss, podríamos hablar de la misión como de “*un movimiento de pueblos hacia la realización del reino de Dios*”. (...) Pero ese movimiento misionero halla otra expresión en el movimiento de cada persona a la autotrascen-

dencia» (Larrañaga Oyarzabal, 2016: 232). No cabe duda de la bondad de pensar unitariamente el designio salvífico de la Trinidad –y de hacerlo en clave cristocéntrica, perspectiva quizá poco explicitada por Larrañaga– y, sin embargo, el tono de la propuesta podría hacer pensar en lo cristológico-ecclesial como en una simple explicitación de aquello que ya constituye lo esencial del hombre y de los pueblos. En este sentido, a nuestro parecer, no podemos nunca olvidar que a la categoría de *missio* pertenece constitutivamente el hecho de Aquel que envía y el mismo envío: no estamos, por tanto, ante una dinámica ni de autotrascendimiento ni de búsqueda utópica. Personalmente no vemos la utilidad del recurso a estas categorías a la hora de profundizar el misterio cristiano. Sobre todo si, en plena asunción de la enseñanza del Vaticano II, se ha superado todo riesgo de “extrinsecismo”. Las páginas sobre la teología de la misión en el Vaticano II van en esta línea que estamos exponiendo (Larrañaga Oyarzabal, 2016: 234ss). Muy lúcida nos parece, en cambio, la afirmación según la cual «tal vez la crisis de comunión de no pocos organismos y comunidades se deba a una *crisis de misión*, a la falta de esa mirada colectiva más allá de las dinámicas internas de la supervivencia» (Larrañaga Oyarzabal, 2016: 247). ¿Cuál es la modalidad específica de participación en la única misión de la Iglesia por parte de la vida consagrada? El autor responde hablando de la tarea de ser signo vivo de Dios a través de una profunda espiritualidad cristológica, que propicie la comunión con Dios y con los hermanos, manifestada en una vida comunitaria visible, caracterizada por el carisma de la compasión (opción por los pobres) y en el diálogo con la vida (encontrarse con los otros), viviendo en los márgenes (liminalidad). Consideraciones sobre los consagrados ordenados y los consagrados no ordenados concluyen el capítulo y dan paso al breve *Epílogo* del volumen (Larrañaga Oyarzabal, 2016: 273-278).

Más allá de algunas perspectivas teológicas de fondo, sobre las que nos hemos permitido exponer nuestras perplejidades, el volumen de Larrañaga constituye una valiosa propuesta a la hora de pensar la vida consagrada en el ámbito de la eclesiología sistemática.

La cuarta publicación objeto de esta nota es una obra a dos manos cuyos autores son profesores de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid: Gabino Uríbarri Bilbao –a cuyo buen hacer se debe un significativo volumen sobre el mismo tema titulado *Portar las marcas de Jesús. Teología y espiritualidad de la vida consagrada* (Uríbarri Bilbao G., 2001)– y su colega de claustro, Nurya Martínez-Gayol. El volumen, que quiere describir *La vida consagrada en su peculiaridad* –como afirma el subtítulo– ha sido publicado con el título *Raíz y viento*, expresión que quiere caracterizar el intento de los autores: «profundizar en la raíz, sin perder de

vista que la VC está constitutivamente llamada, por su propia vocación, a ser viento dinámico y huracán de evangelio radical» (Uríbarri Bilbao G., - Martínez-Gayol N., 2015: 14). La propuesta del libro se desarrolla en tres partes: las dos primeras a cargo de cada uno de los autores y la tercera escrita a dos manos.

La peculiar consagración religiosa es el título de la primera parte, escrita por Uríbarri, y tiene como objeto describir la raíz de la vida consagrada. Para ello, el autor parte de un primer capítulo en el que identifica la necesidad de redescubrir la peculiaridad de la vida consagrada – *Definiendo la búsqueda* (Uríbarri Bilbao G., - Martínez-Gayol N., 2015: 19-26)– y de un estudio bíblico de carácter sintético que pone de manifiesto el nexo entre la santidad y la consagración en la Escritura y, en particular, en la figura de Jesús – *La base bíblica: consagración y santidad en la Sagrada Escritura* (Uríbarri Bilbao G., - Martínez-Gayol N., 2015: 22-44)–. A partir de dichas premisas, Uríbarri ofrece un articulado estudio de los documentos conciliares y pontificios de estos últimos cincuenta años concentrándose en el reconocimiento del carácter propio de consagración que el magisterio de la Iglesia propone para la vida religiosa: desde el célebre discurso *Magno gaudio* de Montini – *La intuición inicial: Pablo VI* (Uríbarri Bilbao G., - Martínez-Gayol N., 2015: 45-53)– a la constitución dogmática *Lumen gentium* – *El paso decisivo: Lumen gentium [1964]* (Uríbarri Bilbao G., - Martínez-Gayol N., 2015: 55-81)–, y de la primera recepción de la doctrina conciliar por parte de *Perfectae Caritatis*, del Rito de la Profesión Religiosa y del Código de Derecho Canónico de 1983 – *La recepción de Lumen Gentium* (Uríbarri Bilbao G., - Martínez-Gayol N., 2015: 84-100)–, a la preciosa contribución magisterial de san Juan Pablo II especialmente a través de *Redemptionis Donum* y *Vita Consecrata* – *La consolidación innovadora: Juan Pablo II* (Uríbarri Bilbao G., - Martínez-Gayol N., 2015: 101-129)–. De dicho recorrido hace tesoro en el último capítulo de esta primera parte – *El resultado: el espesor teológico de la consagración religiosa* (Uríbarri Bilbao G., - Martínez-Gayol N., 2015: 131-137)–, en el que sintetiza su propuesta: «estimo que se puede con toda propiedad hablar de una nueva y especial consagración, debido a dos aspectos mayores, junto con una precisión de fondo. Primer aspecto: desde el punto de vista de lo que es litúrgicamente una consagración, se cumplen todos los requisitos a pesar de que no sea un sacramento. La profesión religiosa es un ritual de consagración. Segundo aspecto: por la correlación estrecha en la vida de la Iglesia entre consagración y misión, tomando como paradigmático el caso de Jesús. La vida consagrada tiene el compromiso de realizar con su forma de vida una misión sustancial en la Iglesia y para el

mundo. Precisemos. No todas las consagraciones son iguales. (...) La consagración bautismal, sin duda, se ha de calificar como de consagración mayor, primera, radical y principal. Sobre la misma, sobre este fundamento, la consagración religiosa mediante la profesión de los consejos se puede considerar con toda justicia como *consagración menor*, pues profundiza, completa, desarrolla, lleva a plenitud, imprime una mayor intimidad sobre la consagración bautismal» (Uríbarri Bilbao G., - Martínez-Gayol N., 2015: 134-135).

La reflexión de Uríbarri es muy rica y subraya adecuadamente tanto la dimensión de consagración por la profesión de los tres consejos evangélicos como forma de vida, como la peculiaridad de este estado de vida que constituye una *memoria Jesu* como reclamo profético a la plenitud escatológica (Uríbarri Bilbao G., - Martínez-Gayol N., 2015: 127-128). Desde este punto de vista nos encontramos, en efecto, ante un desarrollo sólido de la “raíz” de la vida consagrada. A nuestro modo de ver, sin embargo, sería oportuno integrar esta reflexión en el marco de la eclesiología de comunión, cuyo fundamento es, precisamente, la iniciación cristiana. Esta eclesiología es siempre y simultáneamente una eclesiología de misión, ya que las peculiaridades de los diferentes estados de vida y oficios en la *communio christifidelium* tienen su razón de ser en diferentes participaciones en la única misión de la Iglesia. Ello permitiría articular más adecuadamente la relación entre el bautismo (iniciación cristiana) y la vida consagrada –sin tener que acudir a hablar, obviamente con todas las cautelas del caso, de un nuevo bautismo (Uríbarri Bilbao G., - Martínez-Gayol N., 2015: 108-109) o de una reproducción cuasi-sacramental de la forma de vida de Jesús (Uríbarri Bilbao G., - Martínez-Gayol N., 2015: 119)– en el sentido de reconocer que la plenitud del bautismo no es otra cosa que la vida eterna, la cual es objetivamente anticipada por la *forma vitae* de los consagrados. Además, la reflexión sobre la vida consagrada necesitará siempre ser llevada a cabo en relación con un carisma concreto, ya que las formas de vida consagrada constituyen realidades agregativas que nacen de un carisma originario que el Espíritu dona a la Iglesia en un momento histórico determinado y con vistas a la misión.

Martínez-Gayol es la autora de la segunda parte del volumen, titulada *Forma de vida* (Uríbarri Bilbao G., - Martínez-Gayol N., 2015: 139-210), que consta de cinco capítulos: *Tres cuestiones a la identidad* (Uríbarri Bilbao G., - Martínez-Gayol N., 2015: 141-144), *Llamados y elegidos a una peculiar forma de vida* (Uríbarri Bilbao G., - Martínez-Gayol N., 2015: 145-154), *Una forma de vida sin forma* (Uríbarri Bilbao G., - Martínez-Gayol N., 2015: 155-167), *La marca de identidad de la Consagración* (Uríbarri Bilbao G., - Martínez-Gayol N., 2015: 169-181), y *Una forma de vida “sin*

forma” en la fe, la esperanza y el amor (Uríbarri Bilbao G., - Martínez-Gayol N., 2015: 183-210).

El propósito de la autora es «presentar la VC como “*una forma de vida sin forma*”, y a partir de ahí, en segundo lugar, poner en evidencia cómo esta forma de vida sin forma cristaliza en tres radicales existenciales que se sostienen desde la vivencia de *la fe, la esperanza y el amor*, que se revelarán como *posibilitadores del cambio* que precisaríamos para hacer concreta esta “forma de vida sin forma”» (Uríbarri Bilbao G., - Martínez-Gayol N., 2015: 139).

De este modo, Martínez-Gayol, con gran honestidad intelectual – la autora no tiene ninguna dificultad en afirmar: «Es sólo una intuición y una hipótesis; tal vez esté equivocada, pero nuestro momento histórico no nos permite darnos el lujo de no buscar» (Uríbarri Bilbao G., - Martínez-Gayol N., 2015: 156)–, propone con claridad su lectura de la tarea de la vida consagrada en nuestro tiempo: «Tal vez me equivoque, pero cada vez percibo con mayor intensidad que a lo que hoy estamos llamados es a “*una forma de vida sin forma*”, lo cual no significa ni deforme ni a-forme. La expresión “sin forma” trata de transmitir la idea de que no *hay una forma fija y estable* que debemos buscar para reemplazar a la antigua; que lo *peculiar* de nuestra Vida Consagrada pasa hoy para nosotros, en este momento histórico, por ser capaces de *resistir* –en la fe, la esperanza y el amor..., esto es, sostenidos por la confianza en Dios, en una paciente espera y desviviéndonos en el amor– este no saber, no poder y no poseer la respuesta definitiva ni la forma estática sobre la que dejar reposar y descansar nuestra consagración. (...) Se trata de “asumir la incertidumbre”» (Uríbarri Bilbao G., - Martínez-Gayol N., 2015: 156-157).

La hipótesis propuesta tiene consigo toda la fuerza de la paradoja (aun en su misma expresión) y, de este modo, ayuda a iluminar un aspecto fundamental de la vida consagrada: su vinculación a la historia. En efecto, precisamente porque la vida consagrada «no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenece, sin embargo de manera indiscutible, a su vida y santidad» (LG 44), el peso de la historia es constitutivo de las distintas formas de vida consagrada y no puede pretenderse que una determinación histórica precisa sea esencialmente insuperable y definitiva. Bastaría con recordar que, así como la dimensión carismática es co-esencial y no puede faltar en la vida de la Iglesia, no se puede decir lo mismo de sus concreciones históricas: «la relación entre los dones carismáticos y la estructura sacramental eclesial confirma la co-esencialidad entre los dones jerárquicos –en sí mismos estables, permanentes e irrevocables– y los dones carismáticos. Aunque estos últimos, como tales, no sean garantizados para siempre en sus

formas históricas, la dimensión carismática nunca puede faltar en la vida y misión de la Iglesia» (Congregación para la Doctrina de la Fe, 2016: n. 13). Ahora bien, esta aguda percepción de la historia –más urgente si cabe en nuestro tiempo– ¿permite hablar con rigor de vida consagrada “sin forma”? A nuestro modo de ver, no es posible asumir esta tesis en cuanto la vida consagrada como *memoria Iesu* está precisamente caracterizada por la ascensión de la *forma vitae* misma de Cristo Jesús en pobreza, obediencia y castidad según las características de totalidad, exclusividad y disponibilidad que la misma autora subraya como modalidad propia de vivir las virtudes teologales (Uríbarri Bilbao G., - Martínez-Gayol N., 2015: 169). Si prescindimos de la *forma vitae* como lo peculiar de la vida consagrada su potencia profética podrá ser reconocida sólo en la santidad de sus miembros pero, como sabemos, a este respecto en nada se diferencian los fieles consagrados de los no consagrados, pues la vocación a la santidad es universal. Las bellas páginas dedicadas al martirio (Uríbarri Bilbao G., - Martínez-Gayol N., 2015: 207-210), cobran todo su significado cuando se comprende la actitud martirial como el núcleo más profundo de la *forma vitae* y no solo de la santidad cristiana en cuanto tal.

Raíz y viento es el título no solo del volumen, sino también de la tercera y última parte, escrita al alimón por los dos autores (Uríbarri Bilbao G., - Martínez-Gayol N., 2015: 211-229). En ella se retoman los temas presentados a lo largo del libro y se declinan según la perspectiva paradójica de una realidad sólida caracterizada por una dinámica permanente de movimiento: la vida consagrada como don de la Trinidad, su santidad propia, la profesión pública y litúrgica de los consejos evangélicos como consagración nueva y especial en la Iglesia, su relación con la iniciación cristiana y su forma cristológica. En esta síntesis se echa de menos una referencia más explícita a la vida fraterna.

En último lugar, comentamos una reciente publicación en lengua italiana. Con ocasión del Año de la Vida Consagrada la Facultad de Teología del Norte de Italia –sede de Milán– junto a la Archidiócesis ambrosiana promovieron un simposio sobre la vida consagrada en torno a las tres categorías propuestas por el papa Francisco en su carta apostólica a todos los consagrados (28 de noviembre de 2014): evangelio, profecía y esperanza. El volumen *Custodi dello stupore. La vita consacrata: Vangelo, profezia e speranza*, editado por Paolo Martinelli –capuchino, durante años presidente del Instituto Franciscano de Espiritualidad de la Pontificia Universidad Antonianum de Roma, y actualmente obispo auxiliar de Milán– recoge las contribuciones de los expertos que participaron en dicha iniciativa.

El volumen está estructurado en tres partes. La primera –*La vita consacrata oggi nella Chiesa e nella società*– recoge los ensayos de M. Magatti (*I cambiamenti nel nostro tempo e la vita consacrata*), P. Martinelli (*La vita consacrata tra sfide e opportunità*), J. Rodríguez Carballo (*Mutuae Relationes: un cammino di andata e ritorno*), C. S. Cacioli (*Vita religiosa maschile*), P. Paganoni (*Vita religiosa femminile*) y M. R. Zamboni (*Gli Istituti secolari*). Como puede verse se trata de una descripción tanto del contexto social como eclesial, con particular atención a la relación entre la Iglesia local y las formas de vida consagrada, las cuales son pasadas en reseña.

Vita consacrata, Parola di Dio e profezia es el título de la segunda parte en la que se propone un itinerario de profundización en la identidad y misión de la vida consagrada a partir de una perspectiva bíblica con particular atención al tema de la profecía. Nos ofrece las contribuciones de B. Rossi (*La Parola di Dio principio e compimento della vita consacrata. Un percorso attraverso il libro di Geremia*), G. Papola (*Profeta e profezia nelle Sacre Scritture: una luce per comprendere la vita consacrata*), G. Paris (*La vita consacrata: “esegesi vivente della Parola di Dio” [VD 83]*), y N. Spezzati (*Vita consacrata e profezia: “I religiosi seguono il Signore in modo profetico”, Francesco*).

Por último, la tercera parte –*Vita consacrata ed esperienza spirituale*– afronta algunas cuestiones de fondo propias de la teología consagrada (bautismo, consejos evangélicos, escatología) a través de los ensayos de M. Tenace (*La vocazione dell'uomo nuovo. Il senso della vita nuova accolta nel Battesimo*), P. Martinelli (*La vocazione cristiana e i consigli evangelici*), A. Grazioli (*Sentieri di speranza. Il perseverare nella cultura del provvisorio*) y C. Vaiani (*Vita consacrata e dimensione escatologica*). El volumen se cierra con unas *Conclusioni* a cargo del editor.

No pudiendo detenernos a comentar cada uno de los ensayos, consideramos oportuno elegir los tres textos de Martinelli, pues poseen un carácter sintético y, a la vez, programático (Martinelli, “La vita consacrata tra sfide e opportunità”, o.c., 17-35; Martinelli, “La vocazione cristiana e i consigli evangelici”, o.c. 241-256; Martinelli, “Conclusioni”, o.c., 305-310). Martinelli identifica con agudeza los dos núcleos que, desde el punto de vista teológico, es necesario afrontar a la hora de pensar y describir la identidad de la vida consagrada en la Iglesia. Se trata de dos cuestiones que, por no haber sido adecuadamente elaboradas, han conducido en no pocas ocasiones a callejones sin salida. De este modo, nuestro autor reconoce «la importancia decisiva, en nuestro tiempo, de mostrar la pertinencia antropológica de la vida consagrada según los consejos evangélicos y su relación con la realidad

del bautismo y de la vida cotidiana del pueblo de Dios» (Martinelli, 2017: 21). Es decir, se trata de «volver a decir lo *proprium* de la consagración en un contexto en el que la realidad del mundo es asumida en su significado teologal y la subjetividad bautismal es considerada en toda su capacidad de afirmar al hombre nuevo en Cristo» (Martinelli, 2017: 27). El camino para afrontar estas dos urgencias lo indica san Juan Pablo II en *Christifideles laici* n. 55 al hablar de la circularidad de los estados de vida en clave de eclesiología de comunión: «ninguna vocación es autosuficiente ni autoreferencial, cada uno viviendo la propia vocación, al matrimonio, al sacerdocio, a la vida consagrada, afirma en la propia carne algo decisivo para la otra» (Martinelli, 2017: 244). Por ello, «se debe mostrar que sin la vocación a seguir a Cristo casto, pobre y obediente, no se explicita en la vida de la Iglesia algo esencial de la vida bautismal» (Martinelli, 2017: 244). La eclesiología de comunión, además, supone un camino válido a la hora de reconocer que la vida consagrada es un don del Espíritu *en* la Iglesia y *para* la Iglesia: son necesarios «más conocimiento recíproco, más comunión y más corresponsabilidad. Hace falta superar toda forma de paralelismo, de yuxtaposición entre dones jerárquicos y carismáticos» (Martinelli, 2017: 307).

Un segundo ámbito de trabajo que propone Martinelli es el redescubrimiento del significado del carisma originario con vistas a una necesaria *acomodata renovatio*. A este respecto afirma nuestro autor: «no se puede hacer coincidir el carisma originario de un instituto de vida consagrada con una obra o una determinada forma. El carisma es mucho más: es el corazón de la experiencia espiritual que ha movido a una persona al seguimiento y agregado a otras hasta llegar a tomar una decisión irrevocable por Cristo. Volver a los orígenes significa (...) identificarse con esa experiencia espiritual que ha hecho brotar la decisión del seguimiento de Cristo para siempre, transmitida vitalmente por la *traditio* del Instituto» (Martinelli, 2017: 31-32). Por ello, «no hay que preservar el carisma, sino que hay que ponerlo en juego en la circunstancia que la Providencia establece para cada uno en el propio camino. El carisma no es una teoría que hay que aplicar; es evento que acontece y mueve la libertad al seguimiento, aquí y ahora, en un camino real de comunión» (Martinelli, 2017: 309).

Por último, cabe destacar las líneas de reflexión que, a la luz de la enseñanza del Vaticano II, Martinelli propone sobre los consejos evangélicos. Ante todo se subraya que los consejos evangélicos –como dice LG 44– son para todos en cuanto horizonte general de la vida bautismal: aquellos que los profesan como forma de vida estable reconocida por la Iglesia recuerdan a todos «la “subjetividad” de Cristo, la forma de vida con la que él ha hecho renacer a todos a la vida nueva» (Martinelli, 2017: 248). Por esta razón,

«*Vita Consecrata* identificará el carácter profético de la vida consagrada precisamente en relación con la capacidad de acoger el desafío antropológico, a través de la profesión de los consejos evangélicos. (...) hoy *para ser profetas del reino es necesario ser profetas de lo humano*» (Martinelli, 2017: 249). ¿Cómo? «La obediencia educa la libertad para que la fe llegue a ser la forma de la vida; la pobreza educa el corazón en la esperanza verdadera y educa en el tiempo a vivir a la altura de los deseos más verdaderos; la castidad forma a la gratitud del afecto y al sentido profundo de la generación de la vida» (Martinelli, 2017: 255).

A lo largo de la presente nota bibliográfica han ido apareciendo algunas constantes que caracterizan en nuestro tiempo la reflexión teológica sobre la vida consagrada. Vale la pena identificarlas claramente.

En primer lugar, es muy significativo el hecho del reconocimiento de la teología sistemática, y más concretamente de la eclesiología, como el ámbito propio de la reflexión teológica sobre la vida consagrada. Ello confiere a dicha reflexión un horizonte amplio y permite reconocer el carácter esencial e irrenunciable de esta *forma vitae* para la Iglesia. Además, como hemos ido señalando, pensar la vida consagrada saca a la luz las claves fundamentales de la teología de cada uno de los autores. Y ello constituye una prueba ulterior de la bondad de afrontar estos temas en ámbito propiamente sistemático.

En segundo lugar, la eclesiología de comunión –con su carácter esencialmente relacional– se ofrece como la clave sintética a partir de la cual pensar los distintos ministerios, oficios y estados de vida en sus intrínsecas relaciones recíprocas. La circularidad de los estados de vida –en referencia a *Christifideles laici* 55– se presenta como un desarrollo adecuado, en términos de eclesiología de comunión (la *communio* nos dice el *cómo* acontece la Iglesia en todas sus expresiones y niveles), de la eclesiología del Pueblo de Dios que nos describe el *quién* de la Iglesia sacramento universal de salvación. En este contexto es fundamental desarrollar una teología de la vida consagrada profundamente enraizada en la iniciación cristiana, a partir de la cual puede pensar su carácter específico.

La tercera constante que ha hecho acto de presencia a lo largo de nuestra amplia reseña ha sido la identificación del trinomio *consagración, comunión y misión* como estructura de la descripción de la identidad de la vida consagrada. En dicha perspectiva será posible ilustrar lo propio de la vida consagrada –su *plus* constitutivo– en clave de signo ofrecido a todo el pueblo cristiano a servicio de la misión de la Iglesia. Signo en virtud de la radicalidad evangélica de la *forma vitae* que constituye objetivamente una primicia de la vida eterna (dimensión escatológica).

Finalmente, podemos afirmar que a partir de todos estos elementos la teología de la vida consagrada está ofreciendo válidas reflexiones que puedan sostener, animar y acompañar la necesaria renovación que todos esperamos.

Bibliografía

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta Iuvenescit Ecclesia a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la relación entre los dones jerárquicos y carismáticos para la vida y misión de la Iglesia*, 15 de mayo de 2016.

LARRAÑAGA OYARZABAL X., *La existencia consagrada en la vida de la Iglesia. Apuntes de eclesiología para la vida consagrada*. Publicaciones Claretianas. Madrid 2016.

MARTINELLI P. (ed.), *Custodi dello stupore. La vita consacrata: Vangelo, profezia e speranza*. Sapientia 77. Glossa. Milano 2017.

QUINTANA GIMÉNEZ L., *La vida consagrada en la eclesiología de comunión*. Manual del ISSCRR.D 5.5. Universidad Eclesiástica San Dámaso. Madrid 2016

QUINTANA GIMÉNEZ L., *Vida consagrada en la comunión eclesial. Un estado de vida "irrenunciable y característico en la Iglesia" (VC 29)*. Punto Rojo Libros. Sevilla 2013.

RICHI ALBERTI G., *La Iglesia somos nosotros en Cristo. Cuestiones de eclesiología sistemática*. Encuentro. Madrid 2016.

SANZ MONTES J., *La fidelidad creativa. Itinerario de renovación de la vida consagrada*. BAC. Madrid 2017.

TEJERINA ARIAS G., *Signum communionis. El carisma de la vida consagrada en la comunidad eclesial*. Publicaciones Claretianas. Madrid 2016.

URÍBARRI BILBAO, G., *Portar las marcas de Jesús. Teología y espiritualidad de la vida consagrada*. Universidad Pontificia Comillas. Madrid 2001.

URÍBARRI BILBAO, G.– MARTÍNEZ-GAYOL, N., *Raíz y viento. La vida consagrada en su peculiaridad*. Sal Terrae. Santander 2015.

NOTAS Y COMENTARIOS

Recibido 2 de junio de 2017 / Aceptado 20 de septiembre de 2017

UNIDAD EN LA DIFERENCIA ALGUNAS CLAVES PARA PENSAR EL DIÁLOGO ECUMÉNICO HOY

UNIT IN THE DIFFERENCE SOME KEYS TO THINKING FOR THE ECUMENICAL DIALOGUE TODAY

JUAN PABLO ESPINOSA ARCE¹

Resumen: El presente artículo, y en el contexto de la conmemoración de los 500 años de la Reforma Protestante iniciada por Martín Lutero en 1517, pretende ofrecer al lector algunas claves para entender y practicar el diálogo ecuménico con las comunidades cristianas evangélicas. A partir de ello, sostenemos como premisa de trabajo, que el ecumenismo se entiende como unidad en la diferencia, y que dicha convivencia representa un don del Espíritu de Jesús. Acogiendo la mediación de las ciencias del lenguaje, de la ecología y de la reflexión teológica reciente, ofrecemos tres claves como motor de un renovado ecumenismo, a saber, el diálogo y su relación con el silencio como *conditio sine qua non* de acogida del otro distinto. Luego, un acercamiento a lo que denominamos *ecología humana ecuménica*. Y en tercer lugar, una vuelta sobre el carácter martirial del cristianismo, en vistas al testimonio de la unidad en la diferencia.

Palabras clave: Ecumenismo, ecología, testimonio, diálogo, silencio.

Abstract: This article, and in the context of the commemoration of the 500th anniversary of the Protestant Reformation initiated by Martin Luther in 1517, aims to offer the reader some keys to understanding and practicing ecumenical dialogue with the evangelical Christian communities. From this, we maintain as a premise of work, that ecumenism is understood as unity in difference, and that this co-existence represents a gift of the Spirit of Jesus. Welcoming the mediation of the sciences of language, ecology and recent theological reflection, we offer three keys as the engine of a renewed ecumenism, namely, dialogue and its relation to silence as *conditio sine qua non* of welcoming the other. Then, an approach to what we call ecumenical human ecology. And third, a return on the martyrdom of Christianity, in view of the testimony of unity in difference.

Key words: Ecumenism, ecology, testimony, dialogue, silence.

¹ Rancagua, Chile, 1990. Licenciado por la Universidad Católica del Maule. Magíster en Teología Fundamental por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Docente de Ética y Filosofía en el Instituto Profesional Santo Tomás de Rancagua, Chile. Correo: jpespino@uc.cl.

1. INTRODUCCIÓN: EL *POLIEDRO* COMO IMAGEN DE LA UNIDAD EN LA DIFERENCIA

El 28 de Agosto de 2014 y durante la visita del Papa Francisco a la Iglesia Pentecostal Italiana, el Obispo de Roma sostuvo: “Estamos en la era de la globalización y nos preguntamos qué es la globalización y lo que podría ser la unidad de la Iglesia: quizás una esfera, donde todos los puntos son equidistantes del centro ¿todos iguales? ¡No! Esto es uniformidad ¡Y el Espíritu Santo no crea la uniformidad! ¿Qué figura podemos encontrar? Estamos pensando en el poliedro puesto que el poliedro es una unidad, pero con todas las partes diferentes; cada una tiene su peculiaridad y su carisma. Esto es unidad en la diferencia”².

A 500 años de la Reforma Protestante, se hace necesario volver a pensar cómo estamos viviendo el poliedro, la unidad en la diferencia. Los distintos empeños ecuménicos incluso pueden ser vistos como un signo de los tiempos, es decir, como una voz del Espíritu de Dios que sopla – o más bien ruge – en la historia de las comunidades cristiana, especialmente en nuestro continente latinoamericano. Francisco, al hablar del poliedro y consecuentemente de lo heterogéneo dentro de la Iglesia, está fortaleciendo una pneumatología dinámica. El trabajo ecuménico, junto con ser un esfuerzo humano, es ante todo un don del Espíritu de Jesús de Nazaret. Hay que saber acogerlo, construirlo, deconstruirlo, fortalecerlo.

En este sentido es necesario reconocer con Víctor Codina que está aconteciendo “una irrupción volcánica del Espíritu en América Latina y el Caribe”³. Esta *irrupción volcánica* imprime en los creyentes los anhelos de lograr un encuentro renovado, de un acercamiento que, consciente de las diferencias y de las identidades propias, pueda proponer una sana convivencia que proponga experiencias de trabajo social, político, teológico, educativo o cultural. El Espíritu que habla a las iglesias (Cf. Ap 3,11) nos invita a vivir la esperanza en el *otro mundo posible*, en aquél que se inaugura con las bienaventuranzas de Jesús de Nazaret, el que lleva el sello del Reino de Dios que se despliega creativa y salvíficamente en la historia, el que es anunciado por la comunidad carismática. Y el mismo Codina recuerda cómo “el Espíritu

² El extracto del mensaje del Papa Francisco se puede revisar en Leonardo de Chirico, “La Unidad, ¿esfera o poliedro?” http://protestantedigital.com/magacin/34015/La_Unidad_esfera_o_poliedro [Recuperado el 01 de Junio, 2017]

³ VÍCTOR CODINA, “El Espíritu del Señor llena el universo. Una reflexión desde América Latina” en *Concilium* 342 (2011) 149-159, 153.

desborda los límites de la Iglesia”⁴, en cuanto que la vuelta a la dimensión pneumatológica permite generar un renovado diálogo ecuménico tanto con el Oriente cristiano como con las Iglesias de la Reforma. Y este diálogo está en el corazón mismo de la acción misteriosa del Espíritu del Resucitado, ya que, como sostiene el mismo Codina,

“el proyecto de Dios es configurar una humanidad que viva en comunión fraterna entre sí, con la naturaleza y con Dios; es generar una *koinonía* interhumana, cósmica y trinitaria. A ello se orienta la elección del pueblo de Israel y, posteriormente, de la Iglesia. La Iglesia no puede perder nunca de vista este horizonte último, so pena de encerrarse y enclaustrarse en un eclesiocentrismo estéril, autosuficiente y antievangélico”⁵.

No es el propósito de este artículo dar reflexiones acabadas sobre el diálogo ecuménico. El espíritu en el que fueron escritas está pensado como camino que está realizándose, como posibilidad de un encuentro-con-otros distintos, pero que están unidos por el signo volcánico del Espíritu, por su rugido creador, por sus mociones y carismas que, como nos enseña San Pablo, deben ser puestos al servicio de la totalidad del Pueblo de Dios (Cf. 1 Cor 12).

A partir de ello, queremos proponer tres claves para pensar el diálogo ecuménico hoy a partir de la idea de la unidad en la diferencia. En primer lugar, el diálogo en su relación con el silencio: es necesario callar, desprenderme de mis prejuicios, para poder entrar en una relación nueva con el otro distinto. En segundo lugar, la urgencia de crear una ecología humana ecuménica, es decir, el establecimiento de un espacio de convivencia en el cual la diferencia no sea vista como una amenaza sino que como una oportunidad de crecimiento para todos. Finalmente, pensar la unidad en la diferencia como diálogo de carácter martirial. Estoy pensando específicamente en la dimensión profética y testimonial propia del cristianismo que anuncia la unidad en la diversidad en una época fragmentada sumida en el signo de la sospecha y del vacío existencial, de la angustia y de la ansiedad⁶.

⁴ VÍCTOR CODINA, *No extingáis el Espíritu* (1 Ts 5,19): Una iniciación a la pneumatología. Sal Terrae. Santander 2008, 161.

⁵ VÍCTOR CODINA, *No extingáis el Espíritu*, 162.

⁶ Para conocer más éste tema de la angustia y de la ansiedad como síntomas de la modernidad y de la posmodernidad, ver ARMANDO ROA, *Modernidad y posmodernidad. Coincidencias y diferencias fundamentales*. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile 2001.

II. DIÁLOGO Y SILENCIO: CALLAR PARA ACOGER LA PALABRA DEL OTRO

El diálogo acontece como acción divina y humana. En el relato creacional de la tradición sacerdotal en Génesis 1, la historia es inaugurada por una palabra de Dios: “Y Dios dijo”. El diálogo, por tanto, representa un don divino que es actualizado en la intencionalidad comunicativa de Dios que se dirige a la creatura humana con la cual puede establecer una conversación. Carbullanca habla en este sentido del “mito de la creación por la palabra”⁷, en el cual pone en relación lenguaje e historia.

Filósofos como Walter Benjamin expresan que la creación por la palabra muestra que lo lingüístico o dialógico es una señal identitaria de las cosas. Toda la creación participa de estas dinámicas comunicativas. Así, en el texto *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos*, Benjamin sostiene que “toda expresión de la vida espiritual del hombre puede concebirse como una especie de lenguaje. No existe evento o cosa tanto en la naturaleza viva como en la inanimada, que no tenga, de alguna forma, participación en el lenguaje, ya que está en la naturaleza de todas ellas comunicar su contenido espiritual”⁸.

Pero esta acción comunicativa está atravesada antes por una *lingua muda*, por ello Benjamin habla de que las cosas son mudas, pero no se trata de un mutismo insignificante sino de un silencio creador que está en Dios. Dios, cuando crea, también calla para que las cosas sean. Ese silencio de Dios abre un nuevo espacio de relación. Y ese silencio también está en el ser humano, que es su imagen y semejanza (Cf. Gn 1,26-27). Los autores hablan de una “silenciosa transparencia”⁹, que no es otra cosa que un movimiento hacia la escucha como condición del diálogo. Como dice José Asensio, “para dialogar debemos, en definitiva, silenciar nuestro propio mundo para poder dar así cabida, voz, al de quienes pretenden mostrar el suyo y ser verdaderamente escuchados”¹⁰.

El diálogo ecuménico como experiencia de silencio, de acogida del otro en su diferencia e identidad particular, posee como base el hacer callar mis prejuicios, dejar de lado mi yo egoísta para que ese mismo yo pueda fundirse en una relación nueva y enriquecedora. A 500 años de la Reforma de

⁷ CÉSAR CARBULLANCA, “Mito y logos. Nuevos caminos de la hermenéutica latinoamericana” en *Estudos de Religiao* 28,1 (2014) 135-156, 143.

⁸ WALTER BENJAMIN, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Taurus. España 1998, 59.

⁹ CÉSAR CARBULLANCA, “Mito y logos”, 144.

¹⁰ JOSÉ ASENSIO, *Una educación para el diálogo*, Paidós, España 2004, 197.

Lutero, es necesario decir adiós a las críticas y condenas mutuas, que han provocado más dolores que acercamientos fraternos. No estoy hablando con esto de una *absorción o de una pérdida de identidad*, al contrario, estoy pensando en un *silencio polifónico*, es decir, en un concierto armonioso en el que relacionemos silencio y apertura, mutismo con diálogo, susurro con encuentro. Sólo así estaremos acogiendo el don del otro. Sólo con esto estaremos accediendo al fundamento mismo de la unidad en la diferencia: *silenciarme para entrar en el misterio de la relación con el otro de manera de reconocer cómo en ese otro acontece la experiencia de Dios*.

En palabras de Paul Ricoeur, es necesario experimentar “un movimiento hacia escucha”, el cual requiere un despojamiento, un abandono de una pretensión más sutil y más tenaz que la del saber ontológico y teológico: “requiere el desasimiento (la desatadura) del sí mismo humano, en su voluntad de dominio, de suficiencia y de autonomía”¹¹. La actitud de la escucha es ante todo un despojo, una *kénosis*: “el cual siendo de condición divina no hizo alarde de ser Dios sino que se despojó y apareció como esclavo sufriendo muerte de cruz” (Flp 2,6-11). En otras palabras, tener los sentimientos de Cristo, que pide por la unidad de toda la comunidad, es vivir en un vaciamiento permanente, en un “mutismo significativo”, en palabras de Benjamin, en “un despojamiento y abandono de la voluntad de dominio”, en palabras de Ricoeur.

El diálogo ecuménico, el verdadero encuentro en la diferencia, debe constituir una experiencia renovada del despojo, de callar y hacer silencio humilde ante el otro y en él ante Dios que se mueve también en otras comunidades cristianas y no cristianas. Es necesario hacer silencio ante la *fuerza volcánica del Espíritu*, que actúa silenciosamente, como “por detrás”, sin hacer alarde. Hay también una *kénosis del Espíritu* y, como dice Balthasar, una *kénosis de la Iglesia* a imagen de la *kénosis del Hijo*¹². Las iglesias también han de lograr su propia *kénosis*. Creo que el diálogo ecuménico pasa por tener *los mismos sentimientos de Cristo*, que pide insistentemente por la unidad de todo el rebaño (Cf. Jn 17,21).

¹¹ PAUL RICOEUR, *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires. Almagesto-Docencia 1994, 108.

¹² Cf. HANS URS VON BALTHASAR, “¿Kénosis de la Iglesia?”, en H. VON BALTHASAR, *Pneuma e Institución: Ensayos Teológicos IV*, Encuentro-Cristinadad, Madrid 2008), 103-113. Para más detalles del tratamiento de esta expresión, ver mi artículo JUAN PABLO ESPINOSA ARCE, “La Trinidad: origen y fundamento de la eclesialidad de la fe” en *Anales de Teología* 17.2 (2015) 381-394, especialmente el punto 4 “La Iglesia, *imago Trinitatis* y los desafíos a la eclesialidad de la fe”.

III. CREACIÓN DE UNA ECOLOGÍA HUMANA ECUMÉNICA

El poliedro como figura geométrica se ubica en un *espacio* determinado. Y la condición poliédrica de la humanidad, de aquello que en clave eclesiológica es denominado por Margit Eckholt como “devenir una Iglesia mundial”¹³, también se ubica, se encarna, vive en un espacio. A este lugar vital lo llamaremos *ecología humana ecuménica*.

Este concepto y realidad, antes que un desarrollo teológico es una cuestión antropológica: este mundo, esta tierra y “casa común”, como la llama Papa Francisco en *Laudato Si'*, es la única tierra donde vivimos y convivimos con los otros diferentes. Con esto, pareciera que la *tierra es esencialmente ecuménica*, porque acepta la diferencia ontológica, religiosa, cultural, social, política de los seres humanos. La madre tierra, la *Pachamama*¹⁴, es nuestro lugar común. En ella creamos redes de comunión y lazos de pertenencia, todo ello vivido en la dinámica de la diferencia. De esta manera, sostiene el Papa Francisco, “los otros dejan de ser extraños y se los puede sentir como parte de un nosotros que construimos juntos” (LS 152)

Este *nosotros que construimos juntos y con el cual caminamos en la diferencia*, supone en primer lugar la creación de un espacio humano feliz y fundado en el bienestar. Recientemente he sostenido que una ecología humana y de la paz pasa necesariamente por evaluar nuestros niveles de hospitalidad, de acogida y de mantención de los espacios humanos y de las relaciones que establecemos entre nosotros y el medio natural que nos rodea¹⁵. Esta ecología humana ecuménica de la que hablo, debe reconocer a la tierra como don de Dios que se nos ha entregado para administrarlo sabiamente y éticamente. Esta tierra debe ser espacio de oportunidades de reconocimiento

¹³ MARGIT ECKHOLT, *Iglesia en la diversidad. Esbozo para una eclesiología intercultural*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado. Santiago de Chile 2014, 31.

¹⁴ Nombre que recibe la Madre Tierra en las culturas originarias de los Andes en América Latina.

¹⁵ JUAN PABLO ESPINOSA, “Hospitalidad, acogida y belleza: aportes para pensar una ecología humana y de la paz”, en *Revista de la Universidad de La Salle* 71 (2016) 107-117. También, y en relación al tema de la hospitalidad, revisar JUAN PABLO ESPINOSA, “La hospitalidad en el ciclo de Abraham. Una propuesta de lectura desde el análisis narrativo” en *Cauriensia* XI (2016) 731-740. Y en relación al tema de la paz, como fuente de felicidad y bienestar, JUAN PABLO ESPINOSA “Construir y educar espacios de paz. Reflexiones sobre educación y filosofía” en *Resonancias Revista de Filosofía* Vol 1, n°2 (2016) 19-27 y JUAN PABLO ESPINOSA, “Una teología de la paz como proyecto alternativo de vida personal y comunitaria” en *Revista de la Universidad de La Salle* 72 (2017) 103-114.

mutuo y del establecimiento de prácticas de felicidad y de armonía, pero siempre insistiendo en la valoración positiva y crítica de la diferencia.

Ahora bien, existe el peligro de crear un espacio infeliz y egocéntrico, que omita las relaciones interpersonales. Esto es llamado por autores como Iván Canales como “la lógica de Babel”¹⁶. Para Canales, lo que Babel manifiesta es la lucha del hombre contra el hombre, en base a lógicas económicas nacidas del modelo neoliberal que, junto con dañar a la misma humanidad, termina destruyendo el medio ambiente. En palabras de éste autor:

“por tanto, las estructuras babilónicas son estructuras de dominación; la dominación entraña la existencia de diferencias sociales entre ricos y pobres; de ahí que la dominación necesite siempre ser legitimada; la existencia de dominación y de las diferencias sociales implica también diferencias en el conocimiento. La lógica de Babel entraña una profunda infelicidad humana. La dominación, las diferencias sociales y la legitimación de las mismas requieren la violencia para su mantenimiento”¹⁷.

Una práctica ecológica humana de carácter ecuménico debe significar un profundo respeto a la libertad, a esa libertad para la cual nos liberó Cristo (Cf. Gál 5,1). Los cristianos hemos de superar las prácticas de dominación y de abuso de posiciones sociales y políticas, ya que con ellas no se logra la unidad esperada. Los trabajos ecuménicos pasan necesariamente por la construcción de puentes que unan los espacios y por el derribamiento de muros que legitiman la exclusión y la lógica de Babel, que consecuentemente daña el paisaje del ecosistema que nos reúne como hijos de la misma madre tierra. Junto con ello, la ecología humana ecuménica debe asumir una compasión directa con los marginados del sistema social y productivo que nacieron de la lógica capitalista y egoísta de Babel. En este sentido el Papa Francisco recuerda que el daño contra la naturaleza va en directa relación con el daño cometido contra los pobres (Cf. LS 8)¹⁸.

¹⁶ IVÁN CANALES, “Economía y teología desde una perspectiva crítica: reflexiones preliminares para una ética social cristiana de carácter global”, en RAÚL GONZÁLEZ y HOWARDS RICHARDS (Comps), *Hacia otras economías. Críticas al paradigma dominante*. LOM. Santiago de Chile 2012, 415-433, 421.

¹⁷ IVÁN CANALES, “Economía y teología”, 424.

¹⁸ Pensemos por ejemplo en la contaminación de las aguas en las regiones del Norte grande de Chile a causa de los trabajos de las grandes empresas mineras. El

Y junto con el carácter ecuménico, es urgente lograr un diálogo interreligioso en clave de ecología humana y de ecología en el amplio sentido de la palabra. Esto implica la superación de la violencia y la construcción de la comunión, de la paz y del bienestar, de un espacio seguro, limpio y confortable en el cual podamos reunirnos, conocernos y reconocernos en nuestras identidades particulares y en las diferencias legítimas. En este sentido, Félix Wilfred comenta que

“el modo en que vivimos en relación con la naturaleza también muestra si, en efecto, somos o no violentos. El comportamiento no violento y compasivo se refleja en el modo en que la gente trata la naturaleza y todas las cosas materiales de la vida ordinaria, bien destruyéndolas gratuita y agresivamente o cuidándolas y protegiéndolas. La ecoteología interreligiosa trata de imbuir a nuestra relación con la naturaleza un sentido de sacralidad así como de asombro y misterio”.¹⁹

Los creyentes en el Dios de Jesucristo, que supo reconocer la armonía de la creación, la sencillez de los lirios del campo y los pájaros del cielo (Cf. Mt 6), hemos de lograr un diálogo ecuménico que enfrente proféticamente la crisis ecológica, tanto natural como humano. Estimo que éste diálogo puede provocar el establecimiento de espacios de felicidad y comunión y de una nueva valoración de la diferencia, tanto entre el ser humano y el medio natural no humano como de la relación interpersonal. Pero este logro de un nuevo espacio no debe ser solo un trabajo personal o comunitario, sino que ante todo debe ser un don del Espíritu del Resucitado que “hace nuevas todas las cosas” (Ap 21,5).

agua es un bien social, y por ende debe ser resguardada para el uso común de todos. El agua contaminada contamina el cuerpo de la tierra y el cuerpo de los pobres. Los daños pueden ser irreversibles. Para mayor información, revisar en Nicolás Sepúlveda, “Los tóxicos desechos de la minería que amenazan el norte de Chile”, <http://www.elmostrador.cl/noticias/pais/2015/03/27/los-toxicos-desechos-de-la-mineria-que-amenazan-al-norte-de-chile/> [Recuperado el 01 de Junio, 2017].

¹⁹ FÉLIX WILFRED, “Hacia una ecoteología interreligiosa”, en *Concilium* 331 (2009) 379-392, 385.

IV. UNIDAD EN LA DIFERENCIA COMO DIÁLOGO DE CARÁCTER MARTIRIAL

Finalmente, quisiera proponer algunas ideas en torno al carácter martirial/testimonial de nuestro diálogo ecuménico. El Papa Francisco en la homilía pronunciada en la Catedral Luterana de Lund el 31 de Octubre de 2016, sostiene: “Jesús intercede por nosotros como mediador ante el Padre, y le pide por la unidad de sus discípulos para que el mundo crea. Esto es lo que nos conforta, y nos mueve a unirnos a Jesús para pedirlo con insistencia: Danos el don de la unidad para que el mundo crea en el poder de tu misericordia. Este es *el testimonio que el mundo está esperando de nosotros*”²⁰.

Francisco habla expresamente de testimonio, de ser testigos de la unidad que en la Trinidad se da entre el Padre y el Hijo desde el Espíritu Santo. Y esa unidad se revela históricamente en la unidad de los creyentes por la cual Jesús oró antes de su Pasión (Cf. Jn 17,21). La unidad, pero la unidad en la diferencia es el signo de identidad del Dios Trinidad y de la Iglesia que es su imagen. Por ende y a mi entender, el testimonio debe constituir una pista fundamental al momento de repensar el diálogo ecuménico hoy. Se hace necesario volver a la experiencia del martirio, no solo de sangre – aunque se da en gran medida por ejemplo en Medio Oriente – sino también a la vivencia de un testimonio consecuente de la propia vida y de la experiencia cristiana.

Por ello precisamente sostuve en otra ocasión que “la espiritualidad martirial es dimensión constituyente del cristianismo”²¹. El martirio cristiano se vive teniendo en el horizonte de comprensión a Jesucristo, a quien se llama el “testigo fiel y verídico” (Ap 3,14), que fue capaz de entregar la vida por el proyecto del Reino de Dios. Por ello, autoras como Kreti Sanhueza confirman que “Jesucristo es el prototipo de justicia y martirio a favor de los pobres y marginados”²².

El mártir, el testigo de la presencia activa de Dios, es capaz de desgastar su vida, de darse por entero a los otros. El mártir es capaz de superar la dialéctica “los de mi iglesia” y los de la “otra iglesia”. Insisto en la clave de la necesidad de establecer puentes y derribar muros. La acción del mártir

²⁰ PAPA FRANCISCO, “Homilía en la Oración Ecuménica conjunta en la Catedral Luterana de Lund 31 de Octubre 2016”, https://w2.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2016/documents/papa-francesco_20161031_omelia-svezia-lund.html [Consulta del 01 de Junio de 2017]

²¹ JUAN PABLO ESPINOSA, “La espiritualidad martirial. Dimensión constituyente del cristianismo”, *Stella Maris* 116 (2015), 9-10.

²² KRETI SANHUEZA, “Jesucristo, prototipo de justicia y martirio, a favor de los pobres y marginados”, *Cuestiones Teológicas* 99 (2016), 175-197.

Jesús se basa en ese establecimiento de relaciones recíprocas con sujetos socialmente marginados. El diálogo ecuménico debe basarse en el testimonio del encuentro con los otros diferentes, de manera de generar con ellos un renovado encuentro en la diversidad. Evidentemente esto generará conflicto. Aún tenemos hermanos cristianos que están cegados por el fundamentalismo y por una interpretación parcial – y muchas veces ideológica y antojadiza – del mensaje de Jesús de Nazaret. Pero el conflicto y la hostilidad son elementos presentes en el martirio. La experiencia del testimonio cristiano no puede ser *una experiencia edulcorada*. El mensaje que comunica Jesús de Nazaret es crítico: se enfrentará madre con hijos, hijos con hermanos, y exige una toma de posición en medio de la historia.

El diálogo ecuménico basado en el testimonio no puede constituirse en un falso irenismo o a un moralismo sin fundamento. El diálogo ecuménico no es un testimonio de una iglesia en particular o de una determinada posición teológica. Somos testigos de la unidad operada por Dios Padre en Jesucristo desde el Espíritu. Creemos y anunciamos el deseo de unidad de Jesús de Nazaret. Y por ello, siguiendo a Sebastián Kaufmann, “el testigo – en el caso del testimonio religioso – no testimonia algo externo a sí, sino su vida misma es el testimonio del absoluto. Ello es posible porque el ser humano en su estructura antropológica está constituido por una alteridad”²³.

Si la alteridad constituye el núcleo del testimonio cristiano, esa alteridad se funda en la vivencia de la unidad en la diferencia. A 500 años de la Reforma iniciada por Lutero, hemos de volver a repensar nuestras prácticas de unidad (ecumenismo espiritual, doctrinal, bíblico, social, ecológico) como formas de testimoniar el querer ecuménico que nace como don del Espíritu. Pero aunque sabemos que es don, no podemos dejar de colaborar con Él para que la perfecta unidad de los discípulos de Cristo pueda lograrse.

En una época del fragmento como la nuestra, en tiempos de angustia y ansiedad, de la individualidad, el trabajo profético del ecumenismo pasa justamente por la práctica de la unidad, que no sólo es testimonio verbal sino que ante todo es un testimonio existencial. Que nuestra vida transparente los movimientos del Dios que camina en la historia a partir de las distintas experiencias humanas y religiosas como clave para entender la unidad en la diferencia.

²³ SEBASTIÁN KAUFMANN, “Testimonio, atestación, testigo. Reflexiones a partir de Paul Ricoeur”, en V. AZCUY et.al (Eds), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos* Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013): 317-354, 319.

NOTAS Y COMENTARIOS

Recibido 5 de septiembre de 2017 / Aceptado 30 de octubre de 2017

***FIDES* Y BAUTISMO INFANTIL EN LA ROMANIDAD PALEOCRISTIANA**

FIDES AND CHILDREN'S BAPTISM IN PALEO-CHRISTIAN ROMANITY

PEDRO PÉREZ MULERO¹

Resumen: Esta aportación trata de mostrar la validez histórica del bautismo en la concepción cristiana durante la época del Imperio Romano. Se utilizan múltiples ejemplos sacados de las fuentes principales, que a través de un orden cronológico, muestran una panorámica sobre la concepción cristiana del acto litúrgico de la salvación a través del agua. Es interesante la referencia arqueológica a inscripciones paleocristianas donde se puede observar los apelativos referentes a los niños, infantes o jóvenes que mueren prematuramente, así como la reflexión y pugna de autores cristianos como San Agustín por defender el valor del bautismo frente al pecado original.

Palabras clave: Cristianismo, Salvación, Pecado original, Infancia, Epigrafía.

Abstract: This contribution tries to show the historical validity of the baptism in the Christian conception during the time of the Roman Empire. Multiple examples are drawn from the main sources, which in a chronological order show a panoramic view of the Christian conception of the liturgical act of salvation through water. It is interesting the archaeological reference to paleocristian inscriptions where you can see the names referring to children, infants or young people who died prematurely, as well as the reflection and struggle of Christian authors like St. Augustine for defending the value of baptism in the face of original sin.

Keywords: Christianity, Salvation, Original sin, Childhood, Epigraphy.

¹ Águilas, Murcia, 1983. Licenciado en Historia, Universidad de Murcia. pedroperez-mulero@gmail.com.

El estudio reciente de una inscripción romana datada a finales del s. IV e inicios del s. V d.C. en el que aparece un gran crismón junto con el concepto *fidelis* asociado a dos *pueri*, Aurelio y Sara, marca el inicio de nuestro interés por el bautismo en la tardía romanidad². La inscripción adscrita a Águilas (Murcia) es un ejemplo magnífico que nos hace reflexionar sobre qué pensaban los padres cuando fallecía prematuramente su hijo (*āōroi, agamoi, innupti*) sin haber llegado a la edad adulta (*mors immatura, mors cruda, mors ante diem fatalem*)³.

Tal cuestión siempre ha sido difícil de responder. Hasta nuestros días la creencia popular recaía en un espacio poco claro entre el cielo y la tierra denominado limbo, pero la propia Iglesia ha matizado en los últimos años que la hipótesis del limbo refleja una visión excesivamente restrictiva de la salvación. En 2007 el Papa Benedicto XVI ratificó las conclusiones de la Comisión Teológica Internacional en las que por medio del documento *La esperanza de salvación para los niños que mueren sin haber sido bautizados*, concluye que “el destino de los niños que mueren sin haber recibido el bautismo es el Cielo”. La razón teológica fundamental para esta conclusión parte de la misericordia infinita de Dios, que quiere que todos los hombres se salven⁴.

Como es bien conocido, en el cristianismo la salvación eterna pasa por el sacramento del bautismo según las propias palabras de Jesús: “el que no nazca del agua y de Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios” (*Evangelio según San Juan, 3.5*).

La alta tasa de mortalidad infantil atestiguada en las necrópolis romanas⁵ tuvo que estar vinculada a una reflexión sobre el sentido de bautizar a los niños. En principio y siguiendo el propio ejemplo de Cristo, era cada individuo personalmente quien debía decidir tal conversión. Los niños, debido a su inmadurez, no estaban capacitados para decidir por sí mismos el futuro

² P. PÉREZ MULERO, A.R. LLORACH ASUNCIÓN, «Inscripción paleocristiana de Águilas (Murcia) en un informe del Conde de Lumiares», en *Antig. crist.*, XXX, e.p.

³ S.M. ALFAYÉ VILLA, «*Sit tibi terra gravis*: magical-religious practices against restless dead in the ancient world», en F. MARCO SIMÓN, F. PINA POLO, J. REMESAL RODRÍGUEZ, (eds.), *Formae mortis*: El tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas. Ed. Universitat de Barcelona, Barcelona 2009, 181-216. en concreto pp. 184-186.

⁴ <https://www.aciprensa.com/noticias/comision-teologica-internacional-destino-de-los-ninos-que-mueren-sin-bautizar-es-el-cielo/> Vaticano, 22 Abril 2007.

⁵ A. SEVILLA CONDE, «Morir *ante suum diem*. La infancia en Roma a través de la muerte», en D. JUSTEL VICENTE (ed.), *Niños en la Antigüedad. Estudios sobre la infancia en el Mediterráneo antiguo*. Ed. Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza 2012, 199-233.

de sus vidas, decisión que caería sobre sus padres, padrinos o tutores. Numerosos son los ejemplos que nos pueden ilustrar en este tema y ayudarnos a comprender un poco mejor la relación entre bautismo y muerte entre los más pequeños de la casa.

En las catacumbas romanas, entre una gran diversidad temática, los formularios funerarios muestran su importancia. Para Danilo Mazzoleni⁶ la gran fuerza de los creyentes residía en el bautismo, en el que moría el hombre viejo y nacía el nuevo, y por ello no podían faltar alusiones a este sacramento, fuente de luz y momento de renacimiento a la vida espiritual. De esta realidad se desprende la existencia de un estrecho vínculo entre el bautismo, recibido a veces poco antes de morir, y la entrada en el paraíso, pues, además de hacer renacer al hombre en Dios, lo purifica de cualquier culpa y pecado.

Varias inscripciones de las catacumbas romanas hacen referencia al bautismo en relación a los niños. De Aproniano (1 año) se dice que es *fidelis*, del mismo modo la niña *Tyche* (1 año) y el niño (*puer*) Discolio. Un epitafio que puede servir de ejemplo es el de Aproniana (5 años) que dice: “crededesti in deo vives in XP (= Christo)”, demostrando que por haber creído en Dios, es decir, al bautizarse en la fe cristiana, al fin con la muerte vivirá en Cristo⁷.

Los primeros escritores y defensores de la comunidad cristiana en territorio del Imperio Romano muestran la importancia del rito bautismal. En el siglo II d.C. San Justino mártir, uno de los primeros apologistas cristianos, escribe hacia el año 153 d.C. el *Diálogo con el judío Trifón*, se refiere a las celebraciones cristianas, entre las que destaca el bautismo y la eucaristía. El bautismo es presentado como “iluminación” y “regeneración”, siendo un ritual administrado tras una adecuada preparación. Se basa en las palabras citadas de Jesús e indica que debe realizarse por propia elección, estando los niños excluidos ya que se les considera con insuficiente conocimiento para llevar a cabo tal ritual⁸.

⁶ D. MAZZOLENI, «La producción epigráfica de las catacumbas romanas», en V. FIOCCHI NICOLAI, F. BISCONTI, D. MAZZOLENI, *Las catacumbas cristianas de Roma: Origen, desarrollo, aparato decorativo y documentación epigráfica*. Ed. Schnell und Steiner, Regensburg 1999, 147-184. En concreto 172-173.

⁷ D. MAZZOLENI, «La producción epigráfica de las catacumbas romanas», a. c., las inscripciones corresponden consecutivamente a ICUR VIII, 23087, ICUR IX, 25562 y 25102, y ICUR X, 26329.

⁸ J. RICO PAVÉS, *Los Sacramentos de la iniciación cristiana. Introducción teológica a los Sacramentos del Bautismo, Confirmación y Eucaristía*. Ed. Instituto Teológico San Ildefonso. Toledo 2006, 147-8.

Aun así, San Ireneo de Lyon⁹, hacia el 180 d.C. escribe en su obra *Contra las herejías* (II, 22, 4) sobre el mensaje salvífico universal de Jesús en el que nadie ha de ser excluido: “vino a salvar a todos: y digo a todos, es decir, a cuantos por él renacen para Dios, sean bebés (*infantes*), niños (*parvulos*), adolescentes (*pueros*), jóvenes (*iuvenes*) o adultos (*seniores*)”.

En el siglo III d.C. la cuestión del bautismo, y en concreto del bautismo infantil, ya era toda una realidad¹⁰. Tertuliano (c. 205 d.C.) escribe *Sobre el bautismo* defendiendo que toda persona que quiera recibirlo debe prepararse por medio de ayuno y oración, es decir, siendo consciente de su decisión, algo que escapa a las mentes de los niños. Tertuliano reconoce el uso recibido de bautizarlos, pero se opone aduciendo razones de oportunidad y no tanto teológicas¹¹.

Siguiendo a Tertuliano, San Hipólito de Roma hacia 215 escribe su *Tradición apostólica*, y habla de una preparación para recibir el bautismo de tres años, aunque según el ejemplo el tiempo se podría reducir. En su momento se realizaba junto a la confirmación: “El catecúmeno se sumergía en el agua, desnudo, en tres ocasiones y hacía una profesión de fe, respondiendo afirmativamente “creo” a las preguntas que se le hacían. Al salir del agua, un presbítero le unge con el óleo que ha sido santificado. Después de secarse con una toalla y de ponerse el vestido, entra en la iglesia”¹².

El primer pensador que matiza sobre el bautismo infantil es Orígenes de Alejandría en su obra *Homilías sobre el Levítico* (VIII, 3: 65-75), quien en el año 244 nos informa que los niños eran bautizados¹³. Habla de la impureza al nacer, acto que comporta la existencia del pecado: “El bautismo de la Iglesia se da para el perdón de los pecados, es dado según la práctica de la Iglesia incluso a los niños pequeños (*parvulis baptismum dari*)”. Orígenes explica que, si los niños pequeños estuvieran excluidos debido a su corta

⁹ IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, Livre II. Édition critique par Adelin Rousseau et Louis Doutreleau, Tome II: Texte et traduction. Ed. Les éditions du Cerf. Paris 1982, 220-221.

¹⁰ J.M^a. BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, *El nacimiento del Cristianismo*. Ed. Síntesis. Madrid 1990, 111.

¹¹ J. RICO PAVÉS, *Los Sacramentos de la iniciación cristiana*. Introducción teológica a los Sacramentos del Bautismo, Confirmación y Eucaristía, o, c., 164.

¹² J.M^a. BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, *El nacimiento del Cristianismo*, o. c., 185.

¹³ ORIGÈNE, *Homélie sur le Lévitique*, Tome II. Texte latin, traduction, notes et index par Marcel Borret. Les éditions du Cerf. Paris 1981, 20-21. Esta misma justificación del bautismo de los niños se encuentra en su Homilía (14) sobre Lucas y su Epístola a los romanos (5,9).

edad y no se les otorgara ni el perdón ni la indulgencia, “la gracia del bautismo parecería superflua (*gratia baptismi superflua videretur*)”.

Uno de los primeros autores que defienden públicamente el bautismo de los niños, manteniendo la idea de Orígenes, va a ser Cipriano, obispo de Cartago entre 249-258 d.C. En su carta LVIII dedicada al obispo Fido hace referencia a que el bautismo borra todos los pecados, renuncia al demonio, al mundo, a sus pompas y vanidades. Destaca que lo niños deben ser bautizados nada más nacer, sin aguardar hasta el octavo día como se hace en la circuncisión judía. Precisa que los recién bautizados reciben besos y que el ritual se hacía por inmersión y a veces por aspersion¹⁴.

En la Hispania romana¹⁵ el cristianismo ya parece estar consolidado en los inicios del siglo IV; entre los años 303-306 se lleva a cabo el Concilio de Elbira, que entre sus numerosos cánones hace referencia a la importancia del bautismo así como al consiguiente adjetivo *fidelis*. Aunque no se detiene sobre el bautismo infantil, el canon XXII hace referencia a infantes, a los que se considera que no pecan por culpa propia debido a su edad. “En España el bautismo de los niños no levantó ninguna polémica, (...) y la costumbre de bautizar a los niños resulta cosa corriente”¹⁶.

A lo largo de todo el siglo IV en Hispania se van sucediendo diversos pensadores que escriben sobre el bautismo, pero no presentan casos concretos para la infancia. San Gregorio de Elbira defiende que el ingreso en la Iglesia es una incorporación a Cristo y tiene lugar por medio del bautismo, un ritual de acción simbólica que marca la pertenencia a la Iglesia. El rito del paso más importante del cristianismo definido por Gregorio como *crisma sanctorum*¹⁷. A lo largo de toda su obra San Gregorio hace referencia al bautismo (*Tratado XV, Tratado XX, Sobre el Arca de Noé*), defiende que el Espíritu Santo obra en el bautismo, un segundo nacimiento por medio de las aguas salvíficas, parte fundamental del proceso mediante el cual el hombre se asimila a Dios convirtiéndose en su templo y en su morada¹⁸. La idea del segundo nacimiento está relacionada directamente con el primero, en el que

¹⁴ SAN CYPRIANO, Obras de San Cypriano Obispo y Mártir: traducidas al castellano, y esclarecidas con notas, y la vida del santo, por el Dr. D. Joaquin Antonio del Camino, Parte primera, Valladolid 1807, 259-263 y 384-385. Parte segunda, 126 y 371.

¹⁵ J. PIJUÁN, La liturgia bautismal en la España romano-visigoda. Ed. Instituto de Estudios Visigótico-mozárabes. Toledo 1981, 76-80.

¹⁶ J. PIJUÁN, La liturgia bautismal en la España romano-visigoda. o. c., 78.

¹⁷ J. A. MOLINA GÓMEZ, La exégesis como instrumento de creación cultural. El testimonio de las obras de Gregorio de Elbira. Ed. Univ. Murcia. Murcia 2000, 175.

¹⁸ J. A. MOLINA GÓMEZ, La exégesis como instrumento de creación cultural. El testimonio de las obras de Gregorio de Elbira, o. c., 151.

Adán y Eva son los protagonistas, iniciándose la historia de los seres humanos como pecadores. Durante el siglo IV la importancia del pecado original es una realidad y en la región del Sureste Peninsular nos ha quedado testimonio al respecto a través de la decoración de los sarcófagos de comunidades cristianorromanas de Los Torrejones (Yecla) y de Begastri (Cehegín)¹⁹.

Por este mismo tiempo San Paciano²⁰ de Barcelona escribe sobre el bautismo en las *Tres cartas a Simproniano*, y sobre todo en el *Tratado sobre el Bautismo*. Simproniano defiende la causa de los novacianos, quienes afirman que la existencia final de la remisión de los pecados hace que el bautismo sea prescindible. San Paciano responde que el Sacramento de la Penitencia se concede libremente a quien confiesa, en cambio, el Sacramento del Bautismo es ejemplo de la pasión del Señor y está destinado a todos, un perdón que Dios concede graciosamente²¹.

Por estas mismas fechas, es Prudencio quien refleja bellamente la figura del fiel que se ha bautizado:

“He aquí que ya a los fieles (*fidelibus*) queda abierta
la clara vía del ancho paraíso
y al bosque aquel al fin entrar se puede
que al hombre arrebatara la serpiente”^{21 b}.

Charles Pietri advierte que el término *fidelis* podría ser una concepción amplia, pues la novedad del elogio fúnebre en las inscripciones cristianas es la relación que se muestra del difunto con la Iglesia. Esta identidad se muestra con fórmulas de devoción que los declaran *fidelis*, *fidelis deo* o *in Christo*, fórmula común en Sétif (África), en España (Vives 21, 22) y conocida en Italia a mediados del siglo IV (ILCV 1344, del año 346), y atestiguada en la ciudad de Roma en el año 362 (ICVR 9558). Un adjetivo que puede

¹⁹ M. SOTOMAYOR, «Sarcófagos paleocristianos en Murcia y zonas limítrofes», en *Antig. crist.*, V (1988) 165-184. En concreto pp. 172-175 sarcófago de Yecla fechado hacia 340-350 d.C. con escena de Reparto del trabajo a Adán y Eva. J.M. NOGUERA CELDRÁN, J.A. MOLINA GÓMEZ, «Nuevo fragmento de sarcófago paleocristiano procedente de Begastri (Cehegín, Murcia)», en *Madridrer Mitteilungen*, 56 (2015) 377-401 con la visión de la vergüenza.

²⁰ SAN PACIANO, *Obras de San Paciano Obispo de Barcelona*. Traducidas e ilustradas por Don Vicente Noguera, Valencia 1780. Carta III a Simproniano en pp. 122-196. *Tratado sobre el bautismo* en pp. 197-217.

²¹ SAN PACIANO, *Obras de San Paciano*, o.c., 140, 208, 211 y 215.

^{21 b} *Cathermerinon, himno 10, para los funerales de un difunto*, vv. 161-164. Aurelio Prudencio, *Obras Completas*. Edición bilingüe. Versión española de Alfonso Ortega. Introducción general, comentarios, etc., de Isidoro Rodríguez, BAC, Madrid 1981.

ser aplicado a los niños pequeños: *vixit pura fide...fidelis*. Para Pietri, este elogio evoca una vida cristiana y no necesariamente tratan de especificar un compromiso particular o que la persona en cuestión ha recibido el bautismo, ritual cotidiano y necesario para formar parte de la comunidad cristiana²².

Para los cristianos, los niños que fallecen prematuramente se relacionan con la *innocentia*, que demuestra la salud del alma, sin mancha, sin lesión, destacando en el siglo IV los adjetivos relacionados a esta cualidad, la *innocentissima aetas*. Es una interpretación cristiana del *topos* clásico de la consolación. Esta terminología declinó tras el primer tercio del siglo V, ya que la referencia a la inocencia podía relacionarse con la *impecancia* o falta del pecado original. Su uso está atestiguado en el formulario cristiano en las catacumbas de Domitila y Calixto, especialmente dedicado a niños e infantes²³.

Las nuevas generaciones de jóvenes cristianos adquieren un papel principal al que se le añade una serie de valores atribuibles normalmente a los adultos como *grauitas*, *sapientia* y *prudentia*. Los más jóvenes disponen de las características más especiales: inocencia y virginidad. Tanto para los niños como para los adultos los términos de los elogios son intercambiables²⁴.

La Fe, la *fides*, del mismo modo adquiere un primer rango y se impone un poco más tarde en el repertorio del elogio. Evoca la actitud del cristiano, su fidelidad a la revelación, y no ya la tradicional concepción del término social y doméstico que habla de la relación de un esclavo con su dueño. La *fides* está acompañada por diversas virtudes cristianas como la *castitas*, *veritas*, *pudicitia* e *integritas*. En el siglo V, con la presencia del arrianismo, los fieles muestran la *fides* como la única fe²⁵.

En todo el imperio, el ritual del bautismo ya está extendido. En la segunda mitad del siglo IV en Oriente San Gregorio de Nisa escribe *Sobre el bautismo del Señor* y San Juan Crisóstomo *Las catequesis bautismales*, aunque no se centran en un debate sobre si los niños deben o no recibir el bautismo. Por tradición, el bautismo está destinado a los adultos que conscientemente lo reclaman.

²² Ch. PIETRI, «La mort en Occident dans l'épigraphie latine: De l'épigraphie païenne à l'épithaphe chrétienne 3e-6e siècles», en *Christiana Respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, vol. III. Ed. École Française de Rome. Rome 1997 (1980) 1519-1542, en concreto pp. 1534-1535. *Id.*, «Inscriptions funéraires latines», en *Christiana Respublica*. Ed. École Française de Rome. Rome 1997 (1983) 1407-1468, en concreto p. 1452.

²³ Ch. PIETRI, «Épigraphie et culture: l'évolution de l'éloge funéraire dans les textes de l'occident chrétien (IIIe-VIe siècles)», en o.c. 1491-1517, en concreto pp. 1499-1501.

²⁴ Ch. PIETRI, «Épigraphie et culture», a.c. 1502-1503.

²⁵ Ch. PIETRI, «Épigraphie et culture», a.c. 1511.

En Italia es recordado y afamado que en el año 373 Ambrosio fue elegido obispo de Milán porque un niño lo señaló con el dedo indicando que debía ser él el elegido para ocupar la silla episcopal, viéndose en tal acto una señal directa de los designios de Dios. Aun así San Ambrosio escribe *Sobre los Misterios*, entendidos como los sentidos profundos escondidos en las Escrituras a partir de los cuales se explican los ritos sagrados. Defiende una preparación previa al bautismo para los neófitos, quienes deben entender el sentido literal y moral así como el místico o alegórico de las Escrituras²⁶.

En Roma *fidelis* se emplea tanto para hombres como para mujeres a partir del año 360 y en los inicios del siglo V y acompaña a los epitafios en el gran periodo de conversión. Para la época del Papa Dámaso (366-384) se relaciona en su mayoría con niños y adolescentes que no han alcanzado los quince años: “el adjetivo designa sin duda que el joven cristiano ha obtenido precozmente el bautismo”²⁷.

Para Hispania, un documento importante lo encontramos en la carta del Papa Siricio al Obispo metropolitano de Tarragona Himerio en el año 385, considerada la primera decretal conservada, carta que sirve de respuesta a una petición anterior, dirigida al Papa Dámaso. Entre sus diversas prescripciones de carácter doctrinal y especialmente disciplinares, el Papa también habla del bautismo. Siricio dice que la ceremonia del bautismo es privilegio del día de Pascua y del de Pentecostés y que no debe darse en ningún otro momento del año a decisión de cada obispo como parecía ocurrir en Tarragona. Indica que el bautismo se debe conceder a aquellos que son elegidos después que habían dado sus nombres al menos antes de cuarenta días y se habían purificado con exorcismos cotidianos, oraciones y ayunos, es decir, el bautismo debe recibirlo toda persona válida preparada conscientemente para este ritual. Aun así, admite que puede haber excepciones, aceptando el bautizo en cualquier momento en caso de necesidad, como sería el de los niños (*infantibus*) o cualquier persona mayor en peligro²⁸.

Además la decretal, en relación al modo y las condiciones en que se ha de realizar y organizar de ahora en adelante el reclutamiento y la vida de los clérigos, dispone en primer lugar, que los niños que se entregaban al servicio de la Iglesia debían ser bautizados antes de los años de su pubertad

²⁶ J. RICO PAVÉS, *Los Sacramentos de la iniciación cristiana. Introducción teológica a los Sacramentos del Bautismo, Confirmación y Eucaristía*, o. c., 199-200.

²⁷ Ch. PIETRI, «Épigraphie et culture», a.c. 1512-1513 y nota 90.

²⁸ M. SOTOMAYOR Y MURO, «La Iglesia en la España romana», en R. GARCÍA VILLOSLADA, (Dir.), *Historia de la Iglesia en España. I. La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)*. Ed. BAC. Madrid 1979, 7-400, en concreto p. 276.

y ordenados como lectores: “*infantia, ante pubertatis annos baptizari, et lectorum debet ministerio sociari*”.

El Papa Siricio manda al metropolitano Himerio que haga conocer su respuesta a todo el episcopado hispánico. Es decir, la decretal debería obedecerse de modo universal haciéndolo saber a todos sus vecinos que conformaban el conjunto eclesiástico de Hispania²⁹.

En el siglo V d.C. son San Jerónimo (347-420) y San Agustín (354-430) quienes mejor representan la imagen y el pensamiento de los Padres de la Iglesia. Ambos luchan directamente contra el monje britano Pelagio y sus seguidores, quienes consideran que no hay pecado original de Adán, y que los niños, al nacer, no heredan culpa alguna (*impeccantia*), afirmando que no es necesario el bautizo en la infancia.

La expansión del pensamiento de Pelagio, contrario en diversos puntos a la Iglesia de Roma, va a servir como campo de estudio en el que diversos intelectuales intentan defender, por medio de la exégesis, la utilidad del bautismo al nacer. San Agustín es el primero que profundiza en la necesidad del bautismo de los niños, intentando reflexionar con argumentos fundados extraídos de las sagradas escrituras. En su obra *Comentario literal al Génesis*, datado en el año 408, intenta razonar diferentes posturas sobre los pecados de los niños. Con angustia se plantea la prematura muerte de los niños y cree un misterio de Dios la razón por la cual unos se salvan y prosiguen su vida, y otros mueren repentinamente. Una primera diferencia es la edad; dice Agustín que la atribución del pecado de manera clara para todos parece ser alrededor de los catorce años, niños mayorcitos en los que comienza la pubertad. Admite que la edad pueril está llena de faltas, caso de hurtos, mentiras y perjuros que deben ser castigados pero de una manera más leve que a los adultos, ya que su edad no permite todavía entender completamente los preceptos saludables y su obediencia con total libertad (XIII, 23).

Tras su ardua reflexión, San Agustín concluye que: “la costumbre de la madre Iglesia de bautizar a los niñitos jamás debe ser reprobada. De ningún modo debe ser juzgada superflua”. Tal idea es apoyada por el *Nuevo Testamento* (Rom. 5,12.18-19), ofreciendo la contraposición entre Adán y Jesucristo, entre el pecado y la salvación. De este modo San Agustín enfatiza

²⁹ SIRICI, Siricii papae ad Himerium episcopum tarraconensem, en S. Siricii Papae Epistolae et Decreta, J.-P. MIGNE, Patrologiae, tomus XIII, Paris 1845, 1131-1147. La referencia a la infancia aparece en el cap. II Sobre el rito del bautismo, pp. 1134-1136 y en cap. IX Sobre el ordenamiento, pp. 1142-1143. La traducción es de D. Antonino González Blanco.

la escena cotidiana en la que “los padres corren con los niños e infantes a recibir la gracia del bautismo” (XI, 18-19)³⁰.

Por el contrario, en el Sínodo celebrado en Cartago en 411, Celestio, discípulo del monje Pelagio, defiende una serie de postulados entre los que destaca el nacimiento de los niños libres de todo pecado, considerados en la misma situación en la que se encontraba Adán antes de su caída³¹.

Ante la insistencia de los postulados de Celestio, San Agustín va a profundizar en esta temática con su obra *El bautismo de los párvulos*, escrita en 412. Se centra en esta denominada herejía pelagiana que afectaba a toda la cristiandad y se interesa por defender el bautismo para los niños. Escribe contra la extensión de las ideas de Pelagio, que también habían entrado en África. A partir de la idea del pecado original, negado por Pelagio, San Agustín se centra en el caso concreto de los niños. Defiende que los niños que mueren sin bautismo son condenados, aunque su pena es muy leve. Una precisión que quiere dejar clara es que los niños son bautizados no para perdonar sus pecados personales, sino para la remisión del pecado original. Los niños, de este modo, al bautizarse “se les considera como fieles (*fideles vocantur*), porque en cierto modo profesan la fe por boca de sus padrinos (*per verba gestantium*)”³².

Mientras, en Belén de Palestina, San Jerónimo escribe *Diálogos contra los pelagianos* en 415. Al final del libro III recuerda y defiende la mencionada *Carta LVIII* de San Cipriano dedicada al obispo Fido, que versa sobre el bautismo de los niños, como hemos visto anteriormente.

San Agustín busca el apoyo de Jerónimo a través de su discípulo el presbítero Orosio, y así, entre los dos, poder vencer al pelagianismo. Orosio defiende la postura de San Agustín y de la Iglesia africana en la asamblea de Jerusalén en el verano de 415. Su postura nos ha quedado en su obra *Libro Apologético contra Pelagio*, redactada a finales de 415 en la ciudad de Belén³³.

³⁰ SAN AGUSTÍN, *Del Génesis a la letra*. Libro X. Traducción de Lope Cilleruelo. Puede verse en el siguiente enlace web, http://www.augustinus.it/spagnolo/genesi_lettera/index2.htm

³¹ P. MARTÍNEZ CAVERO, *El pensamiento histórico y antropológico de Orosio*. Ed. Univ. Murcia. Murcia 2002, 97-98 y nota 351.

³² SAN AGUSTÍN, *Obras de San Agustín*, IX. *Tratados sobre la gracia* (2.º). Ed. BAC. Madrid 1973, 167-392. En concreto el apartado De los méritos y perdón de los pecados y sobre el bautismo de los párvulos. Versión, introducción y notas complementarias del P. Victorino Capánaga, Libro I, 179-270 y en concreto pp. 204-216 y 220.

³³ P. MARTÍNEZ CAVERO, *El pensamiento histórico y antropológico de Orosio*, o.c., 105-130 en las que describe pormenorizadamente esta obra.

La cuestión de la herejía pelagiana llegó al Papa Inocencio I, patriarca de Occidente, ya que se trataba de un asunto de latinos y no de griegos. La condena oficial del pelagianismo por el emperador Honorio en 418 y 419 cerraría la cuestión. Un nuevo concilio en Cartago en 418 proclama las doctrinas agustinianas sobre el bautismo y la gracia, manteniendo en su canon 3 que los niños que mueren sin bautizar serán condenados³⁴.

La importancia y fuerza del bautismo son tales en el siglo V, que Paulo Orosio escribe lo siguiente: “¿Qué daño, pues, supone para un cristiano que suspira por la vida eterna el ser arrancado de este mundo en el momento que sea y de la forma que sea?” (Orosio, *Historias*, VII, 41). La victoria de Cristo ante el pecado ejemplifica la superación de la muerte. Desde este punto de vista el sentimiento cristiano ayuda a calmar el dolor ante la pérdida terrenal.

La idea de San Agustín también aparece en San Próspero de Aquitania, secretario del Papa León I, en su poema *Contra los ingratos*: “Mas que el don del Bautismo es tan precioso, / Y tanto bien da al hombre esta alianza, / Que hasta a los mismos párvulos es útil”. San Próspero ataca a Pelagio y le pide que se detenga a reflexionar concretamente sobre las almas de los niños: “di a dónde se inclinan o se mueven. / Dales que puedan ordenar sus obras, / Y elegir libremente lo que quieran, / Cuando apenas respira el tierno labio, / Y leche les es dada en alimento. / Ni sombra allí de libertad adviertes, / Ni mérito que pueda distinguirlos: / Un mismo ser a todos ha cabido, / Ni el bien aún ni el mal elegir pueden. / Sin embargo la gracia compasiva / De estos miembros de Adán elige algunos, / Que hechos hijos de Dios por el bautismo / Son levantados al eterno reino, / Dejando a muchos en eterna muerte, / Cuya causa hizo igual la misma herida”³⁵.

En otro lugar, San Próspero en carta a Rufino reafirma lo dicho:

“Dios derramó las riquezas de su misericordia sobre la cuna de algunos niños pequeños, en los que nada puede haber que preceda o que siga a su elección; ni el deseo, ni la obediencia, ni el discernimiento, ni la voluntad, y sin embargo, una innumerable multitud de niños, que tienen la misma naturaleza y condición, salen de este mundo sin ser regenerados, y

³⁴ P. MARTÍNEZ CAVERO, El pensamiento histórico y antropológico de Orosio, o.c., Cap. IV: *Contra Pelagivm*, pp. 95-130. En concreto pp. 101-105.

³⁵ SAN PRÓSPERO, Poema de San Próspero contra los ingratos. Traducido en verso castellano e ilustrado con notas por D. Joaquín Lorenzo Villanueva. Ed. Antonio Sancha. Madrid 1783, 9, 11 y 87.

sabemos muy bien que no entran a formar parte de la ciudad de Dios³⁶.

Por otra parte, el uso del vocablo *fidelis* y sus variantes es significativo para el estudio de la epigrafía cristiana más antigua³⁷. La gran conversión se produce en el siglo V y este término irá desapareciendo poco a poco hasta mediados del siglo VI, ya que lo generalizado va a ser que todos los niños cristianos sean bautizados. Santiago Fernández sigue a Charles Pietri para los epitafios de Roma, una realidad que observa extensible a Hispania donde afirma que en numerosas ocasiones el término *fidelis* fue adoptado como elemento de distinción social, reivindicando la fe y la ortodoxia como signo de prestigio. El objetivo es el mismo, mostrar una idea del difunto acorde al imaginario colectivo de la comunidad a la que pertenece. Realzar las virtudes cristianas unidas todas en la completa sumisión y el servicio a Dios, resaltando el sacramento del bautismo, sin perder de vista que el epitafio también pretende recordar con afecto la pérdida de un ser querido.

En la España visigoda el tema del bautismo sigue siendo relevante. San Ildefonso de Toledo en el siglo VII escribe *Sobre el conocimiento del bautismo*, basándose en San Agustín, San Gregorio Magno y San Isidoro³⁸. Tema que seguirá revisándose con los escritores mozárabes tras la entrada del Islam en la península³⁹.

³⁶ La carta se inscribe entre los escritos atribuidos a San Agustín. SAN PRÓSPERO-SAN AGUSTÍN, Carta de Próspero de Aquitania a Rufino sobre la gracia y el libre albedrío, Cap. 12: Ninguno se salva si no es por la gracia de Cristo. Traducción de P. Teodoro Calvo Madrid. Puede verse en el siguiente enlace web, http://www.augustinus.it/spagnolo/attribuiti_13/index2.htm

³⁷ J. SANTIAGO FERNÁNDEZ, «Memoria de la vida y publicidad de la muerte en la Hispania tardorromana y visigoda. Las inscripciones funerarias», en J.C. GALENDE DÍAZ, J. SANTIAGO FERNÁNDEZ, (Dir.), IX Jornadas científicas sobre Documentación: La muerte y sus testimonios escritos. Ed. Univ. Complutense. Madrid 2011, 365-403. En concreto pp. 379-380.

³⁸ J. M^a. HORMAECHE BASAURI, La pastoral de la iniciación cristiana en la Hispania visigoda: Estudio sobre el *De cognitione baptismi* de San Ildefonso de Toledo. Ed. Estudio Teológico de San Ildefonso. Toledo 1983.

³⁹ J.-M. FERRER GRENECHE, Curso de liturgia hispano-mozárabe. Ed. Estudio Teológico de San Ildefonso. Toledo 1995, en concreto pp. 62-68.

Fuentes

AURELIO PRUDENCIO. *Obras completas*. Edición bilingüe. Versión española de Alfonso Ortega. Introducción general, comentarios, etc., de Isidoro Rodríguez. BAC. Madrid 1981.

IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies, Livre II*. Édition critique par Adelin Rousseau et Louis Doutreleau, Tome II: Texte et traduction. Ed. Les éditions du Cerf. Paris 1982.

ORIGÈNE, *Homélie sur le Lévitique, Tome II*. Texte latin, traduction, notes et index par Marcel Borret. Les éditions du Cerf. Paris 1981.

SAN AGUSTÍN, *Del Génesis a la letra*. Libro X. Traducción de Lope Cilleruelo. Enlace web, http://www.augustinus.it/spagnolo/genesi_lettera/index2.htm

SAN AGUSTÍN, *Obras de San Agustín, IX*. Tratados sobre la gracia (2.º). Versión, introducción y notas complementarias del P. Victorino Capánaga. Ed. BAC. Madrid 1973.

SAN CYPRIANO, *Obras de San Cypriano Obispo y Mártir*: traducidas al castellano, y esclarecidas con notas, y la vida del santo, por el Dr. D. Joaquín Antonio del Camino. Valladolid 1807.

SAN PACIANO, *Obras de San Paciano Obispo de Barcelona*. Traducidas e ilustradas por Don Vicente Noguera, Valencia 1780.

SAN PRÓSPERO, *Poema de San Próspero contra los ingratos*. Traducido en verso castellano e ilustrado con notas por D. Joaquín Lorenzo Villanueva. Ed. Antonio Sancha. Madrid 1783.

SAN PRÓSPERO-SAN AGUSTÍN, *Carta de Próspero de Aquitania a Rufino sobre la gracia y el libre albedrío*, Cap. 12: Ninguno se salva si no es por la gracia de Cristo. Traducción de P. Teodoro Calvo Madrid.

Enlace web, http://www.augustinus.it/spagnolo/attribuiti_13/index2.htm

SIRICI, *Siricii papae ad Himerium episcopum tarraconensem, en S. Siricii Papae Epistolae et Decreta*, J.-P. MIGNE, Patrologiae, tomus XIII, Paris 1845, 1131-1147.

Bibliografía

ALFAYÉ VILLA, S.M., «*Sit tibi terra gravis: magical-religious practices against restless dead in the ancient world*», en F. MARCO SIMÓN, F. PINA POLO, J. REMESAL RODRÍGUEZ, (eds.), *Formae mortis: El tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*. Ed. Universitat de Barcelona, Barcelona 2009, 181-216. BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M.^a, *El nacimiento del Cristianismo*. Ed. Síntesis. Madrid 1990.

FERRER GRENESCHE, J.-M., *Curso de liturgia hispano-mozárabe*. Ed. Estudio Teológico de San Ildefonso. Toledo 1995.

HORMAECHE BASAURI, J.M.^a, *La pastoral de la iniciación cristiana en la Hispania visigoda: Estudio sobre el De cognitione baptismi de San Ildefonso de Toledo*. Ed. Estudio Teológico de San Ildefonso. Toledo 1983.

MARTÍNEZ CAVERO, P., *El pensamiento histórico y antropológico de Orosio*. Ed. Univ. Murcia. Murcia 2002.

MAZZOLENI, D., «La producción epigráfica de las catacumbas romanas», en V. FIOCCHI NICOLAI, F. BISCONTI, D. MAZZOLENI, *Las catacumbas cristianas de Roma: Origen, desarrollo, aparato decorativo y documentación epigráfica*. Ed. Schnell und Steiner, Regensburg 1999, 147-184.

MOLINA GÓMEZ, J. A., *La exégesis como instrumento de creación cultural. El testimonio de las obras de Gregorio de Elbira*. Ed. Univ. Murcia. Murcia 2000.

NOGUERA CELDRÁN, J.M. MOLINA GÓMEZ, J.A., «Nuevo fragmento de sarcófago paleocristiano procedente de Begastri (Cehegín, Murcia)», en *Madrider Mitteilungen*, 56 (2015) 377-401.

PÉREZ MULERO, P. LLORACH ASUNCIÓN, A.R. «Inscripción paleocristiana de Águilas (Murcia) en un informe del Conde de Lumieres», en *Antig. crist.*, XXX, e.p.

PIETRI, CH., «La mort en Occident dans l'épigraphie latine: De l'épigraphie païenne à l'építaphe chrétienne 3e-6e siècles», en *Christiana Respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, vol. III. Ed. École Française de Rome. Rome 1997 (1980) 1519-1542.

PIETRI, CH., «Inscriptions funéraires latines», en *Christiana Respublica*. Ed. École Française de Rome. Rome 1997 (1983) 1407-1468.

PIETRI, CH., «Épigraphie et culture: l'évolution de l'éloge funéraire dans les textes de l'occident chrétien (IIIe-VIe siècles)», en *Christiana Respublica*. Ed. École Française de Rome. Rome 1997, 1491-1517.

PIJUÁN, J., *La liturgia bautismal en la España romano-visigoda*. Ed. Instituto de Estudios Visigótico-mozárabes. Toledo 1981.

RICO PAVÉS, J., *Los Sacramentos de la iniciación cristiana. Introducción teológica a los Sacramentos del Bautismo, Confirmación y Eucaristía*. Ed. Instituto Teológico San Ildefonso. Toledo 2006.

SANTIAGO FERNÁNDEZ, J., «Memoria de la vida y publicidad de la muerte en la Hispania tardorromana y visigoda. Las inscripciones funerarias», en J.C. GALENDE DÍAZ, J. SANTIAGO FERNÁNDEZ, (Dir.), *IX Jornadas científicas sobre Documentación: La muerte y sus testimonios escritos*. Ed. Univ. Complutense. Madrid 2011, 365-403.

SEVILLA CONDE, A., «Morir *ante summ diem*. La infancia en Roma a través de la muerte», en D. JUSTEL VICENTE (ed.), *Niños en la Antigüedad. Estudios sobre la infancia en el Mediterráneo antiguo*. Ed. Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza 2012, 199-233.

SOTOMAYOR Y MURO, M., «La Iglesia en la España romana», en R. GARCÍA VILLOSLADA, (Dir.), *Historia de la Iglesia en España. I. La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)*. Ed. BAC. Madrid 1979, 7-400.

SOTOMAYOR, M., «Sarcófagos paleocristianos en Murcia y zonas limítrofes», en *Antig. crist.*, V (1988) 165-184.

DOCUMENTA

UN SILENCIO QUE SE PALPA

ENTREVISTA A HUGO MUJICA

THEOR ROMAN¹

Introducción

El sábado 8 de abril de 2017, en casa del poeta y sacerdote Hugo Mujica, se realizó esta entrevista de investigación con formato de diálogo socrático. Los contenidos de la misma sirven como fuente para el estudio que estoy realizando en torno a las poéticas del silencio y las prácticas artísticas contemporáneas dentro del Programa de Doctorado en Artes y Humanidades de la Universidad de Murcia, en la línea de Teología que desarrolla el Instituto Teológico de Murcia (OFM).

¹ Antonio Sánchez Román, Theor Roman, Murcia, 1979. Máster Universitario en Humanidades: Arte, Literatura y Cultura Contemporáneas (UOC). Título Superior en Arte Dramático -dirección de escena y dramaturgia- (ESAD).

Su obra se desarrolla en el ámbito de la poesía contemporánea, las prácticas escénicas y los nuevos medios. Actualmente realiza la tesis doctoral en la Universidad de Murcia en la línea de investigación en Teología del ITM / OFM.

I. Ser y vacío

Theor: - Para comenzar, te propongo adentrarnos en tema *Ser y vacío*. Esto nos puede servir para hablar de la transmisión a través del silencio (ej. transmisión maestro-discípulo).

Hugo: - Primero es lanzar señas, que es enseñar, el que enseña simplemente hace señas hacia lo que no pudo decir en lo que está diciendo. Siempre hubo como un plus de resonancias en lo que uno dice. Hay muchos lenguajes, el lenguaje técnico sacrifica la expresividad para lograr la claridad, pero el lenguaje esencial es un lenguaje de penumbras, de nuevo, que hace señas. Volvemos a Heráclito: “el logos ni confirma, ni niega, hace señas”. Lo que creo es que la vida es señas, después nosotros de alguna forma agarramos esas señales e inventamos una narración. Cuanto más esa narración sea flexible, yo diría más temblorosa, más deja entrar la resonancia de nada. En realidad la resonancia es de la incompletud, inagotabilidad de cualquier cosa, cualquier cosa frente a la que uno se detenga y le da tiempo para que esa cosa se exprese. Ese fondo de indeterminación podría ser también lo que llamamos, empezaste diciendo, el ser y el vacío, a mí no me gusta, ni el ser y ni el vacío porque son dos absolutos, y por lo tanto, nos quitan la libertad. Creo que precisamente uno también es ese temblor entre medio. Creo que el fundamento es lo inagotable. Me interesa cuando el judaísmo se plantea: ¿cómo entendemos el origen? Dice que el origen no es, es un vacío dentro del cual aparece una claridad y una expresividad. El fundamento es que hay una nada, que es gratuidad, y esa gratuidad expresa, por lo tanto, es donación. En el fondo siempre está lo inagotable, en el fondo de nosotros mismos está todo ese tiempo que vivimos sin tener lenguaje y que fuimos sin sabernos. Todo tiene su lugar donde la cabeza, por así decirlo, no llega, y de lo cual nos están llegando vivencias que no entran en la representación. El lenguaje más poético, o el lugar del arte, es el de captar esas resonancias y ponerlo en escena para que uno lo vea descontextualizado y pueda detenerse en lo que la cotidianidad arrastra.

Theor: - ¿Cómo saber que está señalando ese vacío?

Hugo: - No sabes, porque saber ya entra en la codificación. Esto es una errancia, podría ser, son caminos que uno recorre y que tampoco se

propone. Porque, si se lo propone, ya entra la voluntad de uno, a través del cual, está manipulando lo que dice con una funcionalidad. Esto es un camino inútil, con la fe de que lo inútil también es por antonomasia lo que genera. Pero no hay certezas. Precisamente la soledad del creador es que está generando algo que no era antes, y por lo tanto, que no puede compararse. Yo creo que cuanto más rico algo, casi diría, más autista, más independiente de la posibilidad nuestra de hacer un juicio de valor sobre eso. Nunca hay certezas, simplemente hay un discurso que es una forma de paliar la angustia de estar al descubierto, que nos está diciendo que sí hay certezas. Todo lo que fue el mundo metafísico, donde había un Ser fuerte, donde había una conceptualización que intentó abarcarlo todo. Varias veces ha habido en la historia, pero siempre dura por un tiempo, después se cae. Aristóteles nos prometió la casa física en sentido de naturaleza, y en un momento, se cayó. Después vino Santo Tomás y nos prometió la catedral, que dentro de la cual íbamos a entender todo, y se cayó. Vino Hegel y nos prometió que con la razón íbamos a describir todo, y se cayó. Y ese es el peregrinaje.

Theor: - Y en ese peregrinaje, ¿dónde crees que estamos ahora?

Hugo: - Ahora estamos en un intermedio. Se terminó algo que fue el mundo, esa metáfora que llamamos *occidente* y todavía no empezó nada. Estamos en tierra, es un interludio. Que está bueno, si eres creativo, es el mejor de los lugares donde puedes estar, porque todo es maleable, nada está solidificado todavía. Si no eres creativo y esperas que alguien te dé la seguridad entras en la angustia.

Theor: - ¿Puede ser que lo que está por venir es un culto a la tecnología?

Hugo: - La tecnología ya está. Hay que tener en cuenta una cosa, la tecnología estuvo siempre, si no, no estaríamos nosotros. Ya pararse en dos piernas fue un equilibrio, tecnología impresionante. ¡Inventar el fuego! De ahí en adelante ya fuimos técnicos, si no, nos comían los leones. ¿¡Más tecnicismo que haber inventado el lenguaje!? A uno le parece que es natural, es algo que nosotros adquirimos de alguna forma y después ese sonido lo llevamos a dibujos e hicimos el alfabeto. Nosotros siempre fuimos técnicos, es nuestra forma de sobrevivir en un cuerpo tan deficiente en posibilidades.

Theor: - ¿Qué relación tiene con la pérdida del paraíso en el judeo-cristianismo, cuando se relaciona con la aparición del hombre técnico, “Prometeo”?

Hugo: - Es una interpretación. Otra es que fue el acceso a la libertad, y curiosamente fue una mujer la que decidió la posibilidad de entrar en la sabiduría, con su bien y con su mal. En vez de estar en estado simbiótico de pertenencia inconsciente, optó por el peligro del saber. Es nuestra Atenea, Eva, si lo quieres ver sin la moralidad de que lo muestra como un castigo. El paraíso siempre se perdió. La pérdida es el paraíso, porque desde la pérdida empieza todo. Occidente, ¿cómo empieza? De la pérdida de la sabiduría, entonces aparece el amor a la sabiduría para recuperar los 11 sabios. El arte, ¿cómo comienza? Por la pérdida de Eurídice por Orfeo. La religión empieza por el paraíso perdido. El marxismo empieza porque se perdió la sociedad de amor donde había intercambio y aparece el lucro. El psicoanálisis empieza porque se perdió al padre, que lo matamos porque no nos dejaba a la madre. Todo empieza por una pérdida, porque *la pérdida es la riqueza*.

Theor: - Esto confronta el pensamiento de la Iglesia, en cierto sentido.

Hugo: - El pensamiento oficial sí, porque en la Iglesia los dos grandes tabús fue el pensar y el gozar. Es más, San Agustín lo llama la feliz culpa de haber perdido el paraíso. Habría que preguntarse qué se perdió cuando usamos la imagen de perder el paraíso. Yo creo que se pierde la simbiosis.

Theor: - ¿Es cómo el olvido del Ser?

Hugo: - Sería difícil decir, porque uno nace en la pérdida. No hay discurso que no tematice la alineación original: llámale pecado, llámale alineación, lo que quieras. El parto es una partida, una ruptura. Yo me separo de la totalidad, y a la vez, por eso puedo ser yo. Ahí hay toda una dialéctica, que yo tengo que recuperar lo que tuve como pertenencia o como don. Pero yo tengo que ser el adulto que le dice que sí a eso.

Theor: - Esto me genera mis dudas, por el pensamiento budista que nos habla de la disolución del yo, como posibilidad de contactar con el

nirvana. Entre otros, el poeta y monje zen Thích Nhất Hanh, relaciona el nirvana con el paraíso: *Volviendo a casa*. También me surgen dudas sobre la asociación que se suele hacer entre el fruto prohibido y el sexo...

Hugo: - Eso no da para nada, alguien lo dijo mil veces, pero da para eso, para nada. Igual esto es la sombra de San Agustín sobre la sexualidad. La realidad lo único que dices es que del bien y el mal. El hecho de que la valoración incita a la creación y no está dada desde fuera. Lo que realmente le prohíbe a Adán es el que él decida sobre el bien y el mal. El bien y el mal ya estaría inscrito en la creación. No es algo que el hombre pone, sino que el hombre aprende. De todas maneras me interesa mucho Kafka cuando dice: “que fuimos echados del paraíso, no por comer del árbol del bien y del mal, sino por no haber comido del árbol de la vida”. Ahí aparecen dos conceptos: la sabiduría -qué es el *sapere*, el morder para saber- o la conceptualización moral se va a desprender del bien y del mal. Para Nietzsche el que muere es el Dios moral.

Theor: - ¿Ese temblor se comunica en esa poética del silencio, poéticas del vacío?

Hugo: - Yo quisiera distinguir esto que dices pues poéticas del vacío, poéticas del silencio. Para mí no hay por un lado el Ser y por otro el vacío (o el silencio y la palabra). Es flujo y reflujo. La existencia es un encuentro entre lo que no es y el que es, y se va generando la creación que vamos creando. Nosotros estamos creando a Dios. Si yo no significo una novedad para Dios que no estaba intrínseca en Él, entonces mi vida no tiene sentido. Algo del orden de lo absoluto tiene que tener relación con lo relativo. Y eso es la creatividad humana, la posibilidad de crear lo que no había sido antes, para empezar, mi propia existencia.

Theor: - ¿Entonces no lo entendemos como una rebelión?

Hugo: - La rebelión es un juicio moral. Lo que hay es una alienación intrínseca a la existencia: *hay que perderse para encontrarse*. Yo creo que es así. Lo que no lo vería es del orden de la moral, de que eso está mal. ¿Cuál es el gran cambio absoluto que hay como cultura? La pérdida del parámetro de lo uno. No hay más un Dios, una his-

toria, una verdad, etc. Que nos hayamos liberado del parámetro del uno significa que nos liberamos del parámetro del pecado original. Porque toda la metafísica de occidente y religiosa estaba basada en que ser diferente era una culpa, separarse era una culpa. ¿Qué pasa si la unidad del mundo no implica la separación, es una sinfonía, y no el uno, que la alteridad del otro, la menoscaba?

Theor: - ¿Ser uno y múltiple?

Hugo: - La imagen de la Trinidad me interesa mucho. De que uno es, a través de la donación del otro, y es el otro el que le hace ser, en la vida de él. Traemos la relación, en vez de traer la identidad.

Theor: - ¿La relación configura la identidad?

Hugo: - No hay identidad, hay otra cosa. Lo que pasa es que lo único que conocemos nosotros es la identidad. Ahí está la figura de *Ereignis* que trae Heidegger, la cuaternidad: cielo, tierra, dioses, humanos. Son como otros juegos para nombrar, eso que llamamos identidad. Que la identidad es eso que llamamos $A = A$, yo no podía ser igual a B, y a C lo tenía que eliminar, se llamaba el tercero excluido.

Theor: - Ese temblor en una no-identidad, es al final, lo que resuena...

Hugo: - No sé si llega la conceptualización. Estamos ante una nueva configuración. Yo tengo la idea de que el hombre fue el mismo siempre, y no, una época es una forma diferente de sentirse humano. Nosotros estamos en la configuración de algo que todavía no llegó. Yo creo que si algo se vislumbra es a través de todo este movimiento de razas que nos estamos mezclando. Para mi la vitalidad podría llegar de ahí, si no los fagotizamos y los ponemos a comprar mercadería, y punto.

II. Nada y Silencio

Theor: - Desde la perspectiva espiritual, el silencio y el vacío te acercan al misterio.

Hugo: - Son nombres para, como tú dices, el misterio. Nosotros no sabemos qué es el misterio, de saberlo dejaría de serlo. Todo lo que entra en el lenguaje, es saber, y todo lo que sabes, es controlar. Y el misterio es precisamente esa disponibilidad hacia lo que para nosotros no es, por el sentido de que ser es siempre lenguaje, y dejarse temblar por eso. Y desde ahí, de alguna forma, empiezas a sintonizar con ese temblor que digo, que es precisamente el misterio de todas las cosas. Es un apartarse para, de alguna forma, aprender y después poder captar que la existencia entera es esa vibración, es ese acontecimiento de creatividad que estamos co-creando. Es decir, nos estamos creando los unos a los otros todo el tiempo.

Theor: - En tu obra se observa un acercamiento a Nietzsche y la idea generalizada que se tiene del pensamiento de este filósofo es de un nihilismo contrario a lo espiritual.

Hugo: - Para Nietzsche, hay dos nihilismos: está el nihilismo negativo, que lo llama reactivo; y el nihilismo creativo. Ante la nada puedes alienarte y entonces llenarlo de artefactos, o puedes darte cuenta de que es el espacio para la novedad. Para el creador, el nihilismo es la posibilidad de la creatividad, como dice él, crear nuevos valores. Ese es un nihilismo fecundo. Después está el nihilismo que no sabe qué hacer con el vacío porque tampoco supo qué hacer con *el lleno*.

Theor: - Me interesa profundizar en la asociación entre nihilismo y el fin del mundo de lo sagrado.

Hugo: - Yo doy ejemplo de que, ahora decimos siempre que los jóvenes no leen, y yo le digo a mis amigos -todos leemos por eso estamos juntos en la vida-, cuando yo era pibe, yo era el freak que leía, mis amigos jugaban al fútbol y se pasaban bárbaro. Ahora, 50 años después, la vida te va haciendo tribu y hablamos de que antes todo el mundo leía. En el medievo, yo no sé cuánta gente creía en Dios. En el medievo nacías y creías en Dios, pero ¿habías hecho de eso algo propio? En el mundo antiguo, ¿todos buscaban la sabiduría? La gente está pescando, buscando de comer. Me parece que tenemos esa idea, lo mismo que Oriente. Yo siempre digo que Oriente es una fantasía nuestra, hablamos de tiempo, no de espacio. El tiempo que hablamos son de monjes y de libros que se escribieron hace 5000 años y hablamos como que fuera la contemporaneidad. Como decías

de la técnica, tampoco me asusta tanto, más allá de que puede haber un abuso, pero la gente que abusa hoy de la técnica abusaba de los cigarrillos o del rosario. También es difícil esa idea de que, en otra época, algo fue tan diferente. Cuando el Imperio Romano cae, San Agustín empieza a escribir sobre el fin del mundo, porque para él, o era esa escenografía o se acaba el mundo. Nosotros tenemos esa sensación de fin, pero yo no tengo de principio. Para mí donde mi cuerpo termina, no es que termino, ahí es donde empiezo. Es un escenario vacío. ¿Qué se descubrió en los sesenta? Que la escenografía era papel pintado. Ahí viene la crisis de autoridad, etc. Los valores transmitidos no valorizan la vida. Se hablaba de la verdad, de esto y de lo otro, pero el siglo XX fue el siglo de las guerras.

Theor: - Ahora se habla de post-verdad...

Hugo: - Creo que la post-verdad es simplemente darse cuenta de que siempre nos mintieron. No es que ahora empezaron a mentir. Ahora es que empieza a parecer transparente. Hay un tango maravilloso que dice: “mi corazón una mentira pide”. Para qué quiere saber que la novia no lo quiere más.

Theor: - Entonces, ¿tiene sentido la búsqueda de la belleza, la bondad y la verdad?

Hugo: - Lo que creo es que cambia de vestimenta, y que siempre, cada época estaba orquestada en torno a estas tres famosas: belleza, verdad y bondad. Yo creo que ahora la cosa pasa por lo estético. O sea, la posibilidad de percatarnos de qué se trata la vida o el Ser, pasa por la creatividad. ¿Por qué? Porque la creatividad es la unidad de lo múltiple. Mientras que la moral y la verdad era el uno. La estética nunca pactó con el uno, “el poeta lo quiere todo”, como dijo María Zambrano. El filósofo abstrae y quiere el uno, pero la belleza es la unidad de lo sensible, por lo tanto, es la unidad en lo múltiple. La belleza, con todos los grandes descubrimientos que hemos hecho en el s.XX: que la belleza puede ser fealdad, puede ser lo terrible también. Todo eso es nuevo, antes la belleza era la armonía griega, era la no-contradicción, precisamente a la posibilidad de que algo esté terminado para siempre.

Theor: - ¿Algo así como la *Via pulchritudinis*, la vía de la belleza para acercarte a Dios?

Hugo: - Yo sacaría a Dios, porque entonces estás instrumentalizando la belleza. Y la belleza, ya lo dijo Kant: “siempre es un fin en sí mismo”. Precisamente, esa sería la recuperación del arte, el arte se justifica por sí mismo, también entonces, el vaso de agua que tomo. En el arte se estaría teatralizando esta posibilidad de que cada cosa valga por sí misma y no como instrumentalidad (sic) para otra. Todo lo que la mente entienda, es que lo está reduciendo al principio de identidad, porque nosotros, fuera del lenguaje artístico, poético, etcétera; todo lo otro -nos estemos dando cuenta o no-, lo estamos filtrando en la lógica aristotélica.

Theor: - Siguiendo en esta línea, ¿qué relación tiene la belleza con lo sagrado?

Hugo: - Sí... Sería difícil decir qué es lo sagrado. Lo sagrado en sí mismo no existe. Así como Platón dice que “la belleza es el resplandor de la verdad”, podríamos decir que lo sagrado también es algo que le pasa a las cosas, no está fuera en un lugar lo sagrado, entonces nosotros, a través de tal cosa, llegamos a lo sagrado. *Lo sagrado, por decirlo así, es la luminosidad del acontecimiento de estar en la vida.* Es una dimensión, si quieres (aunque no me gusta la palabra), que puedes descubrir en todo. Y parece que la belleza es una de las expresividades de lo sagrado o lo sagrado de la belleza. Quizá en ese hecho, lo que se escapa en toda las tradiciones, lo que los medievales decían, de lo singular no se puede hablar, porque el lenguaje es universal. El arte permite hablar de la unicidad de algo. Y yo creo que es la sacralidad de algo, que sea único, insustituible y para siempre. Creo que es la posibilidad última del amor. Cuando el amado se vuelve un extraño para vos, entonces ya tienes que aceptarlo, lo hiciste único, que ya es incomparable, y por incomparable, incompresible, y no obstante, optaste por seguir amando. Lo sagrado de algo es su irrepetibilidad, el ser único.

Theor: - En esta relación nos podemos preguntar por la belleza en el arte contemporáneo.

Hugo: - Lo que pasó es simplemente que se amplió una vez más el concepto de belleza, como pasó cuando descubrimos el color azul, que antes no lo veían. Lo que pasó es que se rompieron los sostenes que teníamos de las cosas. Por religión se entiende absolutamente algo más amplio. También la belleza. Podían ser bellas otras tantas cosas que no tenían que responder a la armonía.

III. Musas y silencio.

Theor: - ¿Cómo discernir que el *musitar* es de las *musas* y no de un engaño mental? ¿Cómo saber que la poesía proviene de una inspiración?

Hugo: - Una de las cosas que no es muy valorada en la contemporaneidad, es la tradición: desde la inspiración en el sentido técnico de que Dios les habló a los que escribieron las escrituras, pasando por las musas del mundo griego, por la inspiración medieval, Foucault sostiene la inspiración, Nietzsche sostiene la inspiración... Existe una tradición perenne. ¿Qué dice la tradición? Que el acto creador no está originado en la voluntad sino que algo, un *musitar* si quieres, la precede. Eso estás obligado a crearlo. ¿Por qué? porque tú antes de ser, te precedió que te dieran el ser. Originariamente, nosotros somos causados y el lenguaje no fue una propiedad sino que nos fue dado; hablar fue contestar. Siempre en la condición humana hay algo que te precede. En la creatividad, te precede el no-ser que de alguna forma pulsa por ser. Esa pulsación, del paso del no ser al ser, es lo que el artista se entona. Ahora, garantías no hay. Mil veces, estás escribiendo lo que te parece a vos. Es mi experiencia personal que la inspiración puede ser tanto al principio como al final. Prometeo (prólogo) y Epimeteo (epílogo), son dos hermanos, uno es el que tiene el plan del inicio y el otro es el que entiende que hizo al final. En la inspiración es que al final puedes darte cuenta de dónde te estaba llevando. Otras veces empiezas por la idea, el sonido, el color, lo que sea. Pero hay como diferentes tonalidades de inspiración, por ejemplo, para mí una es corregir. Hay días que yo me doy cuenta que estoy en tono para mirar lo que escribí y corregir, para corregirlo desde ese estado anímico de inspiración, no desde la gramática.

Theor: - Entiendo que hay una búsqueda del silencio en esa búsqueda del tono anímico, el silencio como quitar el ruido y conectar con ese tono.

Hugo: - Si voy a hablar de mi caso en particular, voy a decir que hay momentos en que el silencio te busca. Casi te diría que el silencio quiere decirse. Hay momentos en que empiezas a darte cuenta y empiezas a entonar con eso que no es. Yo lo que quiero sacar siempre es la voluntad de en medio. La voluntad inicia desde lo que ya sabes, la voluntad es ciega -por así decirlo- no es creativa.

Theor: - ¿Tiene que ver con la voluntad de dominio?

Hugo: - Sí. Saber es voluntad de dominio, poder conceptualizar, definir -poner fin- etcétera, es voluntad de dominio. Esas son las formas de la voluntad de dominio. Que es necesaria porque pertenece al orden de la funcionalidad de la existencia. No al orden del sentido.

Theor: - El juego sería entonces, ¿un pensamiento poético, que no defina, que no domine, que navega en ese temblor y que entre en tono con lo que se quiere decir?

Hugo: - Entrar en tono, escuchar lo que tienes que hacer, es dejarte llevar por lo que estás escuchando, lo que tienes que tener cuidado, no querer decir. La voluntad de dominio no es necesariamente mala, es la parte ejecutiva. El hecho es cuando la voluntad de dominio está obedeciendo, si quieres, al mundo ya interpretado. Que quiere decir hoy en día, que a lo que hago, le tengo que sacar provecho. Pero la voluntad es una sierva, son tus manos para llevar a cabo las cosas. La puedes hacer desde ese silencio, desde ese silencio, desde ese susurro, y tener una mano, más leve. Como dicen los chinos: “la mano suelta”. La mano que obedezca eso, en vez de ser el puño que aferra. Tengo un poema que dice algo así:

Cierro el puño y golpeo,
Cierro el puño para no ver la mano vacía

El problema es cuando la voluntad es sobre algo y no desde algo. Mi voluntad no es sobre cómo tienen que ser las cosas, sino desde la previa escucha de las cosas para saber qué quieren de mí, para llevarlas desde su propia intencionalidad adelante.

IV Tema. Yo y silencio.

Theor: - ¿Podríamos hablar sobre la identidad y el silencio?

Hugo: - Occidente ha optado porque tenemos identidad. En el dogma de la resurrección de la carne, que no es la carne que va a resucitar, pero es la idea de que algo le pasó a mi alma. Yo no voy a crear un alma desencarnada, sino un alma historicada. Es la idea de que lo que yo viví para siempre, de alguna forma, va a convivir conmigo. En oriente, todo se borra. Nosotros somos como el disco duro, que siempre está todo, aunque lo borremos. Occidente siempre optó porque hay algo que es eterno en el hombre, que no es la eternidad abstracta, sino que en la eternidad abstracta de algún modo es una marca. Es indeleble, el paso por la vida es indeleble. Por ahí, somos un poco más de luz, en una luz absolutamente más abstracta, pero hay algo que nosotros preservamos a través de transitar la vida.

Theor: - Continuando con esto, ¿el yo es un ruido para ese silencio que se quiere decir?

Hugo: - Sí es un ruido, porque es la condición humana. De nuevo, siempre hay un sedimento de alienación, de pertenencia a las cosas y la subsistencia, etc. Pero eso es la realidad, es en medio de eso de que yo trato de vivir, eso después, desde otro lugar que está absorbido totalmente. Pero ese silencio absoluto no sé si existe, yo creo que el silencio busca decirse también. Lo que llamamos el yo, es la voluntad de poder, es el yo operativo -por así decirlo-, eso hay que trascenderlo, eso es evidente, pero todo está mezclado con todo, esa ambivalencia es la dinámica de la existencia también. Si no tienes el obstáculo, no tienes el paso. La realidad de las experiencias místicas, ¿qué es? Que no es una experiencia. Todo lo que yo llevo a la experiencia, lo llevé a nivel discursivo: que mi mente me está contando lo que estoy viviendo. Por eso, toda la mística empieza como San Juan: “¿Dónde te escondiste, amado, y me dejaste con gemido?”. Todo empieza por una pérdida, porque lo que se perdió es porque yo me separé de lo que estaba viviendo para experimentarlo. Toda narración de la experiencia es la narración de cómo perdí la experiencia. Por eso no podemos decir nada de lo más profundo, porque lo más profundo somos comunión, no somos mente que está tomando notas. Todo eso entra en el acervo de lo que no es concep-

tualización pero no obstante está como hablándonos. El viento no entra en la visión pero nos roza.

Theor: - Por lo tanto, ¿cuando aparece ese sujeto que intenta sujetar, la comunión no se da?

Hugo: - Lo múltiple, desde donde yo lo planteo, es lo uno y lo único de cada cosa. No es que todo es lo mismo sino que cada cosa es única.

Theor: - ¿Pero a la vez tiene algo en común?

Hugo: - Sí, la diferencia. ¿Qué pasa si la diferencia es lo que nos reúne en vez de lo que nos separa? ¿Qué arma un archipiélago? La separación de las islas, por lo tanto el vacío es lo que reúne ¿Dónde está todo lo que vemos? En lo abierto que es la existencia para que pueda parecer lo que aparece como singularidad. ¿Qué es la idea de Dios? Es algo que no es, por así decirlo, porque nadie lo ve nunca pero nos reúne a todos, nos hace a todos hijos, pero nos hace a todos hijos únicos. No somos todos el mismo hijo.

Theor: - Ahora podemos entrar a la idea de desvelamiento, en relación al concepto de *aletheia* que nos trae Heidegger. La pregunta es: ¿cómo observar el desvelamiento?

Hugo: - Heidegger dice que parte de lo oculto, lo que se muestra, es lo que se muestra, y todo ese mundo de resonancias que no entra en la mostración. Para concretar algo, tienes que ponerle límites, pero son los límites de algo que es infinitamente más rico que lo que quedó dentro de la limitación. Y todo eso de nuevo, sigue resonando en eso. Entonces, todo lo que sigue resonando pero no está es lo oculto de lo que se manifestó. Lo que se manifestó es parte de lo inagotable de todo. Heidegger expresa que precisamente por lo no manifiesto está el error y la errancia. Que no es un error, es eso de que nunca podemos estar en la certeza, estamos en las señas. La errancia no está mal tampoco -es la pérdida del paraíso, si quieres- porque la errancia lleva a la recuperación, no ya como niño, sino como adulto. En lo cual lo que se te fue, lo abrazas como dado.

Theor: - Aquí cabe recordar la metáfora de Nietzsche que plantea las imágenes del camello, el león y el niño; el adulto que vuelve a entender la gracia.

Hugo: - ¡Sí! No es el *yo quiero*, ni el *yo debo*, sino el *yo soy*.

Theor: - Entonces, ¿la poesía se da en ese *yo soy*?

Hugo: - El lenguaje es la casa del ser, la poesía es la expresividad y la manifestación del encuentro tuyo con lo desconocido, de eso que ya se conocía. Por poesía entiendo *poiesis*: la creatividad. Todo hombre tiene una dimensión de creatividad. Para empezar le fue dada su propia vida para crearla. Si quieres, singularmente, más allá que la mayoría adoptó los modelos ya existentes. Además no adoptantes, te mandaron a los cuatro años al colegio y te saca hecho. Pero la creatividad te fue dada en la atemporalidad de la existencia para que tú hagas una obra de eso.

Theor: - Aquí podríamos hablar de la relación entre vida y obra.

Hugo: - En mi caso creo que se da una coexistencia entre vida y obra. ¿Has visto el último libro *Barro desnudo*? Aquí digo que el escrito es el que escucha lo que la vida le dice, que aprende de ella, viviéndolo a él. Por otro lado, yo sostengo lo contrario, -como en tantas cosas- por ejemplo, Heidegger con su famoso compromiso con el nazismo, ni hablar de Sastre con Stalin, es increíble la cantidad... A mí me da la sensación que esa gente, cuya obra estuvo tan por encima de su vida, es casi un crédito de la creatividad e inspiración de su obra. Lo mismo que si vieras un adoquín que le sale una flor, te das cuenta que la flor fue un don para el adoquín. Y esta gente que, de alguna forma, su vida fue miserable y que creó una obra tan grande, también es una garantía de su obra. Porque la creatividad por encima de uno, no es lo que sale de uno, lo que ha hecho uno. Que alguien cree algo grande, no siendo grande, es casi una idea de que la obra es un don, una inspiración y no el trabajo de uno porque lea tantas cosas o estudie otras. No viene una única receta.

Theor: - Volviendo a retomar la cuestión de la *aletheia*, ¿sería algo así como el desvelamiento de algo que está más allá?

Hugo: - La *aletheia* no es un más allá, es precisamente lo que la *aletheia* no quiere, no es lo que está al otro lado, lo otro. El don acontece en la donación, pero ¿qué es la donación? La donación es lo que desaparece en el don. Si tú me dijeras qué estás viendo ahora, creo que lo úl-

timo que dirías es que estás viendo la luz, es lo único que estás viendo. La *aletheia* es algo así, desaparece en lo que muestra, pero está en lo que muestra, no es que esté en otro lado, y no apareció, es el acontecimiento de mostrar, que muestra, pero lo que muestra ocupa el lugar donde estaba el don. Es como un relámpago. Es decir, alguien te da algo, la mano se retira. La luz es la metáfora mejor, es lo que no aparece, pero gracias a lo cual todo aparece. Heidegger nos dice que hasta ahora estamos hablando siempre de lo que aparece, vamos a hacernos la pregunta por la luz, no por los seres, por los entes, sino por el Ser mismo. Él quiere hacer la pregunta por el Ser, no sobre el Ser de las cosas. Saquemos las cosas y preguntémosnos por el Ser. Heidegger dice “El Ser no es, el Ser dona”.

Theor: - Se puede decir que en la poesía hay una donación.

Hugo: - Yo diría que en la poesía hay una donación de lo que me fue donado. Yo creo, yo estoy creando, lo que se me dio, pero que no tendría si no lo creo. Yo soy el que estoy llamado a plasmar el Ser en cosas, no el Ser en sí mismo, no existe. La obra está creada por el que la crea, la obra y el que la acoge, y vos te das al que la acoge a través de la obra.

Theor: - Estamos terminando, pero antes me gustaría profundizar un poco más en la pregunta sobre la relación entre poéticas del vacío y poéticas del silencio.

Hugo: - Yo creo que son nombres para lo inefable. El vacío es más espacial, el silencio suena más a nada, pero son diferentes formas. Lo pienso en términos de religión, ¿por qué existen diferentes religiones? Porque estamos todos parados ante un abismo, y cada uno desde su cultura está interpretando eso que no sabemos qué es. Con la creatividad pasa lo mismo, hay un algo que queremos decir pero que no se puede decir. Esa imposibilidad posibilita el decir algo, y ese algo cada uno lo acoge desde la terminología afín con su propia tonalidad de vida.

Theor: - La idea de encarnar el silencio, de encarnar la palabra.

Hugo: - En mi caso es el gran desafío. Cuando termino la lectura poética en algún lado, siempre mido el silencio que fue generando y no el

aplausos que recibí. Yo capto mucho cómo se va adentrando el silencio, por eso detesto cuando tengo que ir a lugares a recitar en otro idioma, porque se alterna mi lectura con la del traductor, y así nunca se genera un silencio con una densidad auscultante, diría: un silencio que se palpa.

LA PASIÓN BRASILEÑA DE ASLI ERDOGAN
EN LA CIUDAD DE LA PELERINA ROJA¹

JOSÉ ANTONIO MOLINA GÓMEZ²

«Quando autem te vidimus infirmum aut in carcere et venimus ad te?»
(Mt 25, 39).

El mundo que ha elevado los lemas publicitarios a la categoría de mantras y axiomas ha terminado por convertir la diversión y el entretenimiento en expresión litúrgica del culto al Supremo Bienestar, y la vida es un acto impulsivo de afirmación en lo lúdico por mucho y por muy amenazadoramente que arrecie el temporal fuera de los límites de los altos muros de piedra que de momento nos separan de la humanidad sufriente. En ese mundo adormecido en el tráfigo de lo material, un viaje a Brasil (o un destino turístico análogo) es un viaje al Paraíso, pero no un Paraíso en el que humanos, animales, naturaleza y ángeles vivan en beatífica contemplación de Dios, sino en una especie de Jardín de las Delicias materiales, con playas naturales y bellos nativos, pura encarnación de la sensualidad, al son de la músicas étnicas, melodías embriagadoras, danzas hechizantes, bailes carnavalescos (dónde mejor que un carnaval para suspender el *principium individuationis* y diluir la conciencia individual en un super-organismo orgiástico de bacantes).

¹ ASLI ERDOGAN, *Kirmizi Pelerinli Kent*, ed. Adam Yayinlari, 1998; con traducciones al francés *La Ville dont la cape est rouge*, Actes Sud, Arlés, 2003, inglés *The City in Crimson Cloak*, Soft Skull Press, Nueva York, 2007 y alemán *Die Stadt mit der roten Pelerine*, Unionsverlag, Zúrich, 2008.

² Archena, (Murcia), 1972, Facultad de Letras. Área de Historia Antigua de la Universidad de Murcia, jamolgom@um.es

Por supuesto, hay formas no tan radicalmente lúdicas, más reflexivas, de acercarse al fenómeno brasileño y extraer un tesoro de valor universal, incluso reafirmando sus elementos primordiales y hasta podríamos decir ultra-dionisiacos. Ya en 1959 Marcel Camus rodó *Orfeu Negro*, trasladando al Brasil de las favelas el mito del descenso a los Infiernos y uniendo con estrechos lazos el erotismo, la música, la muerte y el conocimiento. No es un caso único y podemos recordar desde la fascinación por el espíritu músico-sapiencial de un pueblo reflejado en ese viaje iniciático y de aprendizaje que es la película del director finés Mika Kaurismäki, *Moro no Brasil* (2002), hasta la crónica interna, introspectiva, de una descarnada violencia en *Cidade de Deus*, en la película brasileña de Fernando Meirelles y Kátia Lund. Unos pocos años antes, en 1998, la escritora turca Aslı Erdogan publicó *Kirmizi Pelerinli Kent* (*La ciudad de la pelerina roja*), una novela en la que la autora nos conducía a un Brasil, y a una ciudad de Río de Janeiro muy lejos de la imagen de un paraíso exótico que actúa habitualmente como reclamo turístico.

Erdogan escribe una historia de valor universal bajo el embrujo de Río, de su gente, su música y su naturaleza. En el nuevo mundo no es ningún Paraíso lo que encuentra, ni tampoco el *orden y progreso* que proclama como lema nacional la bandera de Brasil. Enseguida comprendemos que la autora desarrolla la novela como una catábasis donde los valores convencionales de la civilización no rigen en absoluto. La mención expresa al mito de Orfeo, la presencia de la muerte, la música étnica brasileña y las danzas dionisiacas, la presencia del carnaval y la magia negra, la droga, la violencia, la prostitución y la muerte son los elementos constitutivos de *La ciudad de la pelerina roja*, una ciudad que no es meramente una suma desordenada de acontecimientos bárbaros o crueles, es también una ciudad viva y sufriente, no exenta de una profunda humanidad y piedad. Río aparece, según sugiere el propio título, como un ser vivo, sangrante y sufriente, un Cristo de nuevo crucificado que ha encarnado a todos los habitantes de la ciudad, tanto víctimas como verdugos.

Aunque son numerosas las tradiciones y las fuentes de las que se nutre el relato de Erdogan, esta novela puede entenderse primero como un relato órfico que, a través de un misterioso hechizo y descenso a las profundidades, amenaza con desembocar en la disolución del yo, en el colapso de la propia identidad, en la mixtificación de la consciencia. Desde el primer momento, y en virtud de la técnica narrativa exhibida, la identidad de la narradora omnisciente se entremezcla con la protagonista de la novela (en

virtud de una probable homonimia) cuya historia se narra no tanto paralela como intrusivamente, dando lugar a una novela dentro de la novela en la que los límites de espacio (Estambul, Río), tiempo (ruptura de la linealidad del pasado, presente y futuro en la atemporalidad del mito) e identidad (confusión entre la narradora, la protagonista y el protagonista colectivo que son los habitantes de la ciudad y la ciudad misma) se diluyen. Desbordando ampliamente una narración basada solo en la alteridad y la identidad de género como en principio hubiera sido de esperar en la obra de una escritora turca sobre Brasil, la música enfebrecida, descrita con tintos ultra-dionisiacos, el consumo de cocaína, la sexualidad desenfrenada y seductora de algunos de los personajes que aparecen en la novela, no hacen sino encarnar el propio espíritu de la ciudad convulsa, sometida a males indecibles y torturas. Sin caer en la simple denuncia o el mero relato descriptivo de la ciudad de las favelas y de la delincuencia, de las escuelas de danza y del carnaval, la autora hace entrar en escena una auténtica corriente de seres sufrientes, como en las profundidades del Hades, un flujo constante de condenados: adictos, niños de las calles, prostitutas, sicarios.

Un aspecto notable en la historia es el carácter seductor, como en la historia de Orfeo, de la música, el baile, las sensaciones oceánicas, y en último término la atracción por la disolución total y la muerte. De hecho, no se menciona ninguna necesidad práctica o material que impulse a la protagonista a vivir en Río. Parece que ella misma no conoce la razón, y la fascinación -auténtico enamoramiento- que siente por la ciudad es algo inquietante, destructivo y pernicioso, un progresivo olvidarse-de-sí. Se habla de la ciudad como de una fuerza maligna que posee a todos sus habitantes, donde incluso sicarios y asesino no son “más que unas pobres marionetas bajo el poder diabólico de la ciudad”. El carácter demoníaco de esta fascinación se hace patente cuando la autora piensa en la desobediencia de Adán y se dice a sí misma, pensando en su propia situación, que por el poder seductor de lo desconocido fue por lo que este renunció a la inmortalidad y a la tranquilidad de un entorno seguro y conocido.

Y en este sentido trascendemos el dionisismo existente en la novela para adoptar una clave sapiencial, en el que la música y el erotismo han sido elementos conducentes a un estado de revelación, en el que era necesario, previamente, ese continuo olvidarse-de-sí. La autora se mueve en un ambiente de revelación a la que le ha conducido el sufrimiento. Ya la vigorosa descripción de las tormentas tropicales sugiere la presencia de una regeneración cósmica: con las aguas torrenciales la sangre, la suciedad y los malos

recuerdos desaparecen de la ciudad sufriente, como si el mundo pudiera volver a comenzar de manera milagrosa. Se trata de un ciclo constante de destrucción y renovación periódica de la naturaleza. Estamos ante un escenario donde se dan cita las fuerzas primordiales de la naturaleza desbocada (la selva, el mar, los temporales) con los elementos irracionales y elementales que hay en el ser humano.

La autora emplea con maestría en otras obras las imágenes míticas que reflejan el sufrimiento de la humanidad, como ocurre en su historia *El Cautivo* (perteneciente a *El edificio de piedra*) con la aparición de elementos oníricos al final del relato. Se trata del sueño con una divinidad femenina en cuyo seno viven las criaturas del mar y los hombres fugitivos. Esta idea del lugar en que finalmente todos se reúnen, sea un mar primordial, sea el seno de una divinidad femenina generadora, aparece también en *La ciudad de la pelerina roja*, donde abiertamente se dice que todos los cadáveres se reúnen en una especie de punto final porque todos ellos no serían sino parte de nuestra propia realidad cadavérica, como si todos los seres vivos y muertos formáramos parte de un gigantesco cuerpo corrompiéndose.

La presencia de la danza, las drogas, alteración de la conciencia, todo anima a crear un espacio de excepción, onírico, mítico, y una auténtica casa del Hades que anula la individualidad, la conciencia y los recuerdos, como le sucede a uno de los personajes que aparece en la novela, Oliveira, del que se dice expresamente que es un pintor que ya no pinta desde que volvió a Brasil. Su aspecto oscila entre lo salvaje y lo civilizado, entre lo desaliñado y el caballero trajeado. Mientras Oliveira es un pintor que ha decidido no pintar, la protagonista Özgür es una escritora que debe escribir y transmitir con su obra el misterio de Río antes de que Brasil la destruya, es decir, antes de seguir el destino de Oliveira.

En el descenso al fondo de un enloquecido océano de dolor, miseria y desesperación, se desdibuja la propia identidad en medio de las agitadas olas del sufrimiento. Este descenso es también un viacrucis y la ciudad en sí reviste una imagen de muerte y padecimiento, en tanto que la pelerina roja es descrita en términos casi cristológicos y pasionales, una prenda imagen del dolor entretejida con la sangre y el sufrimiento del mundo. No es el único elemento de tradición cristiana existente en la novela, que podría leerse íntegramente en clave cristológica, como ha apuntado Karin Schweissgut en su epílogo a la edición alemana, entendiendo el periplo de la autora como un viacrucis alegórico en el que encontramos elementos análogos a los que

conforman la pasión de Cristo (amor y entrega incondicional, sufrimiento, abandono, prendimiento -detención-, tormento -tortura- y muerte).

Los altares de la magia negra, el Macumba, los dioses del Candomblé y las fosas ilegales de los traficantes conviven en el mismo espacio. En este contexto, la autora narra el encuentro inesperado con una niña negra, una imagen viva del sufrimiento humano y cuyos guantes de portero sugieren que ha asumido el papel de una especie de guardián de la puerta al mundo de la muerte, un Hermes negro femenino. La posición que dentro de la historia ocupa el encuentro sugiere una atmósfera de encantamiento, una alteración de la consciencia que va más allá del alcohol y las drogas para entrar en lo religioso. El aspecto con el que la autora describe a la niña es un auténtico ejercicio de alteridad por su aspecto eminentemente africano, por su imagen racial, vestido y adornos que le confieren una apariencia exótica, mientras que el maquillaje hace que sus labios evoquen una herida abierta y sangrante. Esta imagen de una herida roja, aún abierta, de un ser sufriente que desaparece de manera tan inopinada como había aparecido, es el punto culminante de la novela donde se materializa a través de un personaje femenino todo el dolor humano, una especie de Cristo que adopta formas africanas y femeninas.

Y así Erdogan ha narrado su encuentro con Río recurriendo a los términos universales de la Pasión. Finalmente, cabe recordar que la escritora también se encuentra entre aquellos que son perseguidos por atenerse a lo que es justo y vive también su propia y particular Pasión. El 16 de agosto de 2016 fue detenida por el régimen turco en su campaña indiscriminada de represión contra la libertad de expresión tras el fallido golpe de Estado del 15 de julio. Liberada y con una salud arruinada a espera de juicio el 29 de diciembre del mismo año, le ha sido prohibido abandonar Turquía. Intimidada y constantemente amenazada, se puede decir que ni “el silencio le pertenece ya” parafraseando el título del libro aparecido en Francia en enero de este año que recoge sus crónicas periodísticas (*Le silence même n’est pas à toi*, aparecido en Actes Sud), y así, cuando el próximo 22 de septiembre de 2017 se celebre en Osnabrück la entrega del premio Erich Maria Remarque de la Paz que le ha sido concedido a la escritora, esta no podrá recogerlo personalmente.

BIBLIOGRAFÍA

BÍBLICA

Aguirre, Rafael (Ed.), *Así vivían los primeros cristianos. Evolución de las prácticas y de las creencias en el cristianismo de los orígenes.* Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2017, 414 pp., 15 x 23 cm.

Los Autores ofrecen la cuarta entrega de sus estudios sobre el cristianismo primitivo (Orígenes 2008.2010; El NT en su contexto 2013). Han aportado estos profesores, pertenecientes a las Universidades de Deusto, Comillas-Madrid, Salamanca, Toronto y del Estudio Teológico Agustiano, unas serias contribuciones de los múltiples aspectos de la antigüedad cristiana y la relación entre su literatura, pensamiento y teología.

El texto se divide en cuatro partes. En la primera tratan Ester Miquel Pericás y Carlos Gil Arbiol las experiencias religiosas extraordinarias y el impacto de la muerte de Jesucristo en las primeras comunidades. La primera estudia los tipos de experiencias extraordinarias, sin centrarse en su historicidad, y su relación con la novedad de la fe y de la religión cristiana. Las posesiones espirituales, los encuentros con los difuntos, las visiones, las audiciones, los sueños revelatorios se examinan a la luz de la antropología, la psicología y la neurología. Los dos modelos que el judaísmo tiene para describir la acción de Dios sobre las personas son la posesión espiritual, acorde con la cultura popular y la dimensión teológica de la inhabitación del Espíritu. Los cristianos prefieren el primer modelo con el riesgo de ser tachados de histéricos o embaucadores (cf 1Cor 14,23, la glosolalia) (54). No obstante, se observa una coherencia de estas experiencias con otras de las culturas vecinas y la capacidad que tienen de explicar algunos rasgos del cristianismo primitivo, como, por ejemplo, las interpretaciones de la muerte y resurrección de Jesús.

El impacto de la muerte de Jesús se sitúa en las experiencias extraordinarias y las interpretaciones de la resurrección, que logran superar la decepción de los discípulos por la crucifixión de su maestro, y que se concentran en fórmulas de transmisión breves y precisas. El Autor lo desarrolla citando los testimonios del relato de la pasión de los evangelios y bastantes referencias de las cartas paulinas, pasando después a las interpretaciones según las creencias del Judaísmo del Segundo Templo —muerte del justo, del siervo, etc.— y las propias de la fe cristiana: el sentido último de muerte de Jesús «por nosotros; por nuestros pecados»; la muerte sacrificial y expiatoria que nos salva. En fin, las interpretaciones de la muerte conducen a una nueva imagen de Dios, la nueva visión de la historia y la reformulación del sentido de los sacrificios (91), con sus derivaciones prácticas como acoger a los gentiles sin tener que circuncidarse.

La segunda parte versa sobre dos *ritos* fundamentales para la fe cristiana: el bautismo, como momento esencial de la iniciación, y el banquete eucarístico, centro de la vida religiosa. David Álvarez Cineira estudia el bautismo. Es el rito que cambia al creyente y le introduce en una nueva vida que experimenta la comunidad cristiana. Constituye un rito de

paso de un sentido y estado de vida a otro, donde se da una separación paulatina de la vida personal y social anterior; establece un período de transición entre la vida anterior y la nueva; y, finalmente, la plena incorporación a la comunidad creyente. Ello origina una ruptura con la familia y sociedad, que supone serias dificultades para los nuevos cristianos, provengan del ámbito judío o gentil. El esquema básico del bautismo lo ofrece el de Juan a Jesús y las abluciones y lavados rituales del judaísmo. El bautismo de Juan, los bautizos de Jesús y su comunidad (cf Jn 3,22-23.26; 4,1-2), el mandato de bautizar a todas las gentes (cf Mt 28,19) y la permanente actividad bautismal en la iglesia primera, hacen del rito la primera señal pública de la pertenencia e identidad cristiana, rito al que le precede una instrucción.-Rafael Aguirre Monasterio se encarga del banquete eucarístico cuya acción no es de pasar de una comunidad a otra, sino que significa un rito de recuerdo y refuerzo en la pertenencia en una misma fe. Ya desde el principio tiene un doble significado: memoria de la muerte de Cristo con evidente carácter sacrificial y relación con los sacrificios paganos; y el que nace de las comidas con el resucitado —partir el pan—, o comidas compartidas con varios significados para las comunidades que lo celebran. El esquema que sigue el banquete eucarístico, por lo general, es el banquete grecorromano —las comidas judías son una variante—: la comida propiamente dicha con varios platos y la bebida, en la que se conversaba, se instruía, se jugaba, etc. Los ritos del banquete eucarístico son muy diversos al principio del cristianismo —no existe un proceso lineal desde la Última Cena—. Lo común es la comida fraterna como rito central de las comunidades, donde se hace memoria de la Cena de Jesús con sus discípulos de una forma implícita o explícita y en las que, poco a poco, se enriquecen teológicamente las palabras de Jesús sobre la copa (188). Cuando se desvincula la comida del rito consagrador de Jesús en la cena con sus discípulos, se acentúa el sacrificio expiatorio de la muerte de Jesús y la predicación unida a la comunión sacrificial. Es el paso de la mesa al altar; de compartir la comida al sacrificio salvador. Pero también es verdad que el rito sacrificial cristiano, reinterpreta la muerte de Jesús, descubre un rostro nuevo de Dios, su solidaridad con los marginados y la comunidad filial con el Padre gracias a la entrega del Hijo (209).

La parte tercera se centra en el cristianismo como un estilo de vida y la vida ascética. Es la práctica cristiana que nace de la profesión de fe. Carmen Bernabé Ubieta distingue entre modos de vida, unidos a la cultura y la realidad de la vida cotidiana, y los estilos de vida que suelen ser una alternativa, ciertamente nueva, a las formas de vida que transmite la sociedad. El estilo de vida cristiano se aprende en la comunidad mediante la repetición, experimentación y aprendizaje de una ética que nace del seguimiento y conformación con la vida de Jesús. Se practica en la comunión de bienes y ayudas concretas a los centros tradicionales de marginación que se daban en el judaísmo: huérfanos, viudas, extranjeros y peregrinos, prisioneros, defensa de los menores: lucha contra el aborto, infanticidio, la pederastia, etc.; relación con los esclavos; el uso del dinero: la limosna y los bienes compartidos, cuya práctica antepone las necesidades de los demás antes que las propias; la fuerza que da cohesión a la comunidad. Por eso las comunidades formadas por los primeros seguidores de Jesús y organizadas como familias extensas aportaban bienes a un fondo común con lo que se cubrían las necesidades fundamentales de los miembros más necesitados (256). Con ello se mantiene el sentido comunitario del estilo de vida judío opuesto al individualista del Imperio.- El ascetismo, escrito por Leif E. Vaage, conduce al cristiano a vivir otra realidad alternativa a las costumbres sociales de los pueblos donde se incardinaba. La renuncia sexual, p.e., es vivir más allá del mundo sostenido por la reproducción biológica (cf 1Cor 7,29). Dígase lo mismo de la comida, como prolongación de la creación familiar; o del dinero, centrada su importancia en vivir bien, o mal si no se disponía de él.

El texto termina con dos estudios sobre ciertos aspectos de la configuración de las creencias en el cristianismo primitivo. Santiago Guijarro Oporto y Fernando Rivas Rebaque se encargan de precisarlo en los dos primeros siglos cristianos. Con unos inicios inciertos, sobre todo en las dos primeras generaciones cristianas, el siglo II precisa los principios creyentes en la elaboración de los credos. Con todo, hay que acentuar la intervención definitiva del Señor después de la muerte y resurrección de Jesús y vinculada a la Parusía, y que pasó de una inminencia de dicha actuación a un olvidarse con el tiempo, sin dejar de creer la acción salvadora sobre los pobres y marginados de la historia. La fe en Jesús, paulatinamente, camina hacia una incondicionalidad de su seguimiento después de la resurrección. La fe pascual con las afirmaciones de su venida como juez y su resurrección como acto poderoso del Padre, con el que se relacionaba en la historia desde una relación filial.

F. Martínez Fresneda

Navarro Puerto, Mercedes, *Jesús y su sombra. El mal, las sombras, lo desconocido y amenazante en el evangelio de Marcos*. Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2017, 359 pp., 16 x 24 cm.

El texto trata de acercarse a la persona de Jesús desde la perspectiva de la *sombra*, cuyo significado es plural: astronomía, arte, etc. Jesús se expone por la narración del evangelista Marcos, que no por los métodos histórico críticos que tratan de perfilar una biografía lo más ajustada posible a la realidad de entonces. La sombra de Jesús tiene una doble dirección: la interna y la externa, originada por el mal —personas, actitudes, situaciones, etc.—o por el bien, como es la nube que manifiesta una presencia divina cuando Israel camina por el desierto. El estudio de Jesús, pues, es *existencial*, habida cuenta de los estudios de Jung —«suma de todas las cualidades displacenteras e incómodas que nos gusta esconder, junto con las funciones subdesarrolladas y los contenidos del inconsciente personal» (21)— y por otro lado, la dimensión *simbólica*. Todo ello contextualizado por la experiencia personal de la exegeta y de la situación colectiva en la que se desenvuelve Europa. Estamos, pues, con una exposición del Evangelio muy diferente a la trama apocalíptica en la que discurren la mayoría de sus comentarios: lucha entre el bien y el mal, el diablo y los exorcismos de Jesús, etc. M. Navarro se ciñe más al aspecto narrativo y psicológico, presentando a un Jesús que se desenvuelve entre las luces y las sombras de su persona y contexto en el que revela a Dios.

El texto pasa a analizar el pecado, los demonios y Satanás, personificaciones del mal, y su incidencia en la vida de las personas: enfermedades y posesiones. Junto a la incidencia personal del mal, está su estructura: es la dimensión colectiva diabólica, que configura el orden social judío de entonces. Se comienza con el bautismo de Jesús, que junto a sus contemporáneos, siente la necesidad de la conversión, según el significado del bautismo de Juan. Es una sombra personal que se une a los marginados que siguen al Bautista. Después del bautismo hay tres momentos importantes en la vida de Jesús: la teofanía, el desierto y la proclamación del Reino. Hay que subrayar la forma de paloma que se le da al Espíritu; evoca la nueva creación que surge del diluvio cuando una paloma avisa con una rama de olivo (Gén 8,10-11) del final de la violencia que lo ocasionó. Con Jesús, como la paloma con la rama de olivo, viene un tiempo de paz, de salvación. El Espíritu, su sombra protectora, se adueña de Jesús. Como, al contrario, también se apodera de Jesús una sombra en la ausencia de su ministerio de la figura paterna, que contrasta con su elección divina como Hijo de Dios. El

desierto como lugar de tentación, donde discurren las situaciones históricas y personales de la vanidad, el poder, etc., frente a la del siervo que da la vida por los demás. La proclamación del Reino, dirigido fundamentalmente al lector, ya que no se tiene en cuenta al pueblo y su respuesta al anuncio central de la misión de Jesús.

El texto sigue con la llamada de los Doce y los grupos que aparecen en el Evangelio en torno a Jesús, entre ellos las discípulas, que quedan ensombrecidas, por la cultura patriarcal de entonces, si bien no se han beneficiado del progresivo ensombrecimiento que toman los Doce en el evangelio de Marcos (137). Sin embargo, las mujeres están presentes en la segunda parte de la misión cuando se narran los episodios del divorcio, los niños, expulsión de los mercaderes del templo, etc., es decir, cuando se dirige a la gente que le sigue y escucha. La mujeres pasan a ser luz cuando toman parte activa en los sucesos de la pasión, muerte y resurrección. Aquí ellas son un punto de luz, porque dan continuidad al proyecto de Jesús, que no termina con él. Después, la tradición se encargará de ensombrecer este testimonio.

Después de exponer las luces y sombras de la enseñanza de Jesús, las instituciones judías y romanas, los grupos de mayor influencia en la sociedad, etc., estudia M. Navarro el título que Jesús se da a sí mismo: Hijo del Hombre, o de lo Humano, como lo escribe la Autora, que refiere al personaje que vendrá al final de los tiempos a juzgar y someter la creación (cf Dan 7; 1 Hen; 4 Esd). El Hijo del Hombre pone la Ley al servicio del hombre, perdona los pecados en nombre de Dios, y se entrega sin límites a los demás, anteponiendo los intereses de éstos a los suyos propios. Esto le conduce a la muerte, siendo absorbido por su sombra, cuando todos, incluso su familia, le abandona. Con todo, desde Dios, abre a la creación su nueva dimensión fraterna y filial.

Muy rica la exposición de este comentario del Evangelio de Marcos. Su lectura, aunque parece repetitiva y enrevesada, hay que hacerla según ha pretendido M. Navarro: circular, poliédrica, donde cada tema es visto desde perspectivas distintas, lo que entraña significados e interpretaciones diferentes. El texto, entonces, no se expone de una forma lineal.

F. Martínez Fresneda

Norelli, Enrico, *La nascita del cristianesimo*. Il Mulino, Bologna 2014, 279 pp., 13,5 x 21 cm.

El nacimiento y el desarrollo del Cristianismo no parte de una fecha concreta, como sucede cuando se constituye cualquier institución social. La fe cristiana se origina de la creencia de Jesús de Nazaret como mediador de las relaciones de Israel con Dios, superando todos los niveles alcanzados por el gran profetismo veterotestamentario. Hay que esperar al siglo II para que el cristianismo tenga una conciencia diferente de aquella de Israel. El Autor considera dicha conciencia en la obra de Ireneo de Lyon. Con todo, un estudio del cristianismo siempre tendrá su fundamento en la perspectiva de que Jesús es un judío, que pertenece por entero a la cultura y religión hebreas.

El texto se inicia con el estudio de la vida y doctrina de Jesús, que, ciertamente, es el anuncio del reino de Dios. Si el judaísmo entiende que Dios reina eternamente sobre la creación que ha salido de sus manos, Jesús recoge y sigue, en parte, la otra visión hebrea sobre el reino, que defiende una intervención definitiva del Señor sobre la historia acompañada de un juicio en el que se destruirá la maldad y dará paso a la bondad. Jesús concreta que dicha intervención es una acción misericordiosa del Señor sobre sus criaturas, más allá de la justicia,

el otro gran atributo del Señor. La creencia sobre el amor de Jesús explicita la misericordia divina en la historia humana.

La acción de Jesús continúa después de su muerte por la formación de una comunidad fuerte y bien formada, debido sobre todo al convencimiento de que la intervención divina se retrasa y queda fuera de su vida terrena. Al retrasarse la intervención del Señor, los discípulos salvan la vida y enseñanza de Jesús, desdoblado su venida en carne con otra en gloria en la Parusía. Junto a ello, introducen como necesaria la predicación a todos los paganos para dicha intervención final (cf Mc 13,10; 10,23). Con la muerte de Jesús, los discípulos continúan la urgencia de la conversión al pueblo, ante la actuación inminente y misericordiosa del Señor; es la misión de los llamados itinerantes, cuya autoridad le viene de Jesús y de Dios (cf Lc 10,16; Mt 10,40; Mc 9,37; Jn 13,20). Desaparecen pronto, ya que su actuación se funda en dos realidades muy relativas: poca influencia y representación social y predicación de un juicio inminente no cumplido.

A la par de los itinerantes, se encuentra la experiencia de otros discípulos con el Resucitado, y se extiende por los núcleos constituidos por las familias, cuya fe pasa rápidamente de unas a otras, además de las iglesias domésticas, asentadas a estas alturas en las urbes y no en el campesinado (cf Rom 16,5.10.11; etc). Por aquí hay que buscar la permanencia del movimiento cristiano. Última Cena, Crucifixión y Resurrección se recuerdan en la comunidad de Jerusalén, formando el mito de los orígenes cristianos, guiados por los Doce, y sobre todo Pedro y Santiago, que simboliza el papel importante que tuvo la familia de Jesús en el primer movimiento cristiano. Todos ellos llevan adelante el mensaje y la pretensión de Jesús: el último y definitivo enviado del Señor para la salvación de Israel.

Paralelo a este movimiento viven los judeocristianos helenistas y los centros eclesiales prepaulinos: Antioquía y Roma, cuyas costumbres y lenguas se alejan del contexto cultural de Jesús, pero su doctrina, concretada en dichos y aforismos, logra saltar el alto muro hebreo construido con su cultura, su lengua y su religión. Pablo se destaca en esta línea al sustituir la Ley, que revela la voluntad divina de salvación y cuyo cumplimiento recae sobre el esfuerzo humano, por la Muerte y Resurrección de Jesús, manteniendo la corriente apocalíptica de la intervención definitiva de Dios en la historia. Sus comunidades viven en el Imperio y sostienen y defienden su dinámica creyente después de la catástrofe de Jerusalén en el año 70, con la desaparición de la comunidad madre.

Viene a continuación la formación de los Evangelios para estructurar y fijar la biografía de Jesús, una vez desaparecidos los testigos de su vida y la generación apostólica. Más tarde se constituyen las autoridades en las comunidades y la progresiva unión de las diferentes corrientes doctrinales. Con todo, se encuentran de frente a los intelectuales y a parte de la sociedad del Imperio que los considera enemigos del orden público. La respuesta cristiana prevalece en el ámbito doctrinal y en las precisas actitudes éticas, dimanantes de la fe, en los ámbitos de la familia, del trabajo y de la religión oficial. Se crea una conciencia universal, como la tiene el Imperio en las dimensiones políticas, económicas y sociales, con una fundamentación unitaria —una Iglesia que une a todas las iglesias locales— y una doctrina que le ofrece la identidad de ser un pueblo, una raza, una religión.

Las crisis del movimiento gnóstico, como las herejías que provienen del diálogo doctrinal con la cultura judía y griega, se las tiene que ver la gran Iglesia que, con la teología del Logos —Encarnación/Resurrección—, camina en diálogo con el poder imperial en una relación que ya se estructura poco a poco entre el Creador y la criatura, entre el mundo y la gloria celeste, entre el tiempo y la eternidad. Ireneo centra las discusiones con las herejías en una consolidación de la creación y de la historia de la humanidad, que termina con su

redención. El hombre en Jesús transita el camino inverso del que ha recorrido Adán hacia el pecado. La obediencia de Jesús repara con creces la desobediencia de Adán. Dios está presente en la historia por medio de su Espíritu; su justicia se hace presente en la justicia humana, no obstante los errores y mentiras que infectan las relaciones entre los hombres. El Espíritu también ayuda para que el poder político sea asistido para emanar las leyes necesarias para la convivencia humana, en contra de Marción, los gnósticos y del autor del Apocalipsis, que comprenden el poder humano como fuerza enemiga e inferior a la de Dios.

En la dimensión interna, la Iglesia se apoya en dos pilares fundamentales: La Escritura, que viene a ser la regla de la verdad de la fe apostólica, y los Obispos, sucesores de los Apóstoles. Con la formación de los escritos del Nuevo Testamento se concreta la memoria oficial de la biografía, doctrina e imagen de Jesús, no obstante las notables diferencias que existen entre los Evangelios y los escritos neotestamentarios, sobre todo las corrientes paulina y juánica, carta de Santiago, etc. No obstante estas diferencias, se agrupan dichos escritos y se define la memoria ortodoxa de la fe cristiana. A todo ello se une la inmensa actividad caritativa con los pobres y excluidos de la sociedad, cuya misión refrenda la veracidad de la vida de Jesús y la fe cristiana y que abarca desde la defensa de la infancia hasta facilitar la sepultura a los fallecidos, es decir, toda la vida humana. Estas acciones de las iglesias locales las controla, cada vez más, la Jerarquía eclesiástica. Los grupos que se excluyen de la comunión y organización de las iglesias locales terminan desapareciendo.

En otro sentido, hay que subrayar la lenta colaboración con las autoridades e instituciones del Imperio, contestadas por los seguidores de Marción o el autor del Apocalipsis. Los valentinianos defienden la colaboración con la sociedad para ayudar a los espirituales a vivir en el mundo. En dichas autoridades ven la figura de Satanás. Por el contrario, la gran Iglesia ve necesaria la colaboración con las autoridades e instituciones públicas, fundada en la perspectiva del «Logos hecho carne» (cf Jn 1,4) Al final es una opción decisiva para su pervivencia en la historia con las demás instituciones con conforman la vida humana, aunque, a estas alturas, la Iglesia está muy lejos del Jesús predicando entorno al lago de Galilea.

F. Martínez Fresneda

Pikaza Ibarrondo, Xabier, *Evangelio de Mateo. De Jesús a la Iglesia*, Verbo Divino, Estella 2017, 1068 pp, 15 x 24 cm.

No hace mucho que Xabier Pikaza nos regaló su análisis del Evangelio de Marcos. Ahora vuelve a poner en nuestras manos una obra de las que serán de referencia obligada en los centros de estudio y para cualquiera que pretenda tener una formación actualizada y casi enciclopédica sobre los documentos originarios del cristianismo. El Evangelio de Mateo es la nueva propuesta de análisis del origen del cristianismo y de la fe de la Iglesia en la línea del proyecto iniciado por Jesús, el de Nazaret, hace casi dos mil años; una obra a la que el autor reconoce haber dedicado varios decenios, retomada una y otra vez, y actualizada hasta las últimas investigaciones. Una obra amplia, intensa y extensa; una obra que ha exigido del autor una dedicación máxima para poder terminar en un tiempo prudente tamaña empresa. Pues el Evangelio de Mateo es, sin lugar a dudas, el Evangelio de la Iglesia, de la propuesta eclesial que construye una comunidad que viva el Reino en la comunidad de los que se reconocen en la confesión de fe petrina.

El hagiógrafo, más exactamente, la escuela de escribas que compuso lo que conocemos como Evangelio de Mateo, intenta hacer una lectura de la tradición judía a la luz de la ex-

perencia de Jesús de Nazaret, su anuncio del Reino, su muerte y resurrección, pero desde las circunstancias concretas de unas comunidades que viven el riesgo de la pérdida de los referentes (Pedro, Pablo, Santiago, el Discípulo Amado), la ruptura necesaria con el rabinismo que empieza a crear lo que será el judaísmo sin Templo y las divisiones internas dentro de los que profesan la fe en Jesús, sin que eso lleve a la uniformidad de una estructura no ajustada a la experiencia jesuana. Esta base del Evangelio de Mateo requiere de un trabajo de síntesis y de un conocimiento vastísimo de la tradición judía y cristiana y de las conexiones con la cultura helenística que solo un experto de la categoría de Xabier Pikaza podía atreverse a realizar. Pues, si bien existen estudios magníficos sobre aspectos de Mateo, es el primer texto que se atreve con tal visión holística. Como muy bien nos indica el autor, los estudios parciales están ahí y han sido consultados, pero su trabajo requería ir al meollo del problema mateano y sacar lo sustancial para proponerlo a una Iglesia, la actual, que se encuentra en una situación crítica similar. Como en tiempos de Mateo, la Iglesia necesita encontrar la fuente de la unidad en la diversidad y pluralidad de comunidades que viven la experiencia de Jesús de construir un Reino de amor, justicia y misericordia para los pobres, excluidos, hambrientos, sedientos, extranjeros y desnudos, enfermos y encarcelados de todas las naciones (Mt 25 31-46). De lo contrario, la Iglesia hoy, como ayer, corre el riesgo de quedar encerrada en un ámbito sectario reducido a los *puros*, los convencidos o los *de siempre*. Esto sería tanto como su propia muerte, pues ya no sería la Iglesia que Jesús edificó sobre la roca firme de la confesión de fe de Pedro (Mt 16, 18), la confesión del proyecto mesiánico de Jesús como la voluntad de Dios para la salvación de todos los seres humanos.

Se trata de una descomunal obra de exégesis bíblica, hermenéutica literaria y teología del texto que puede ser considerado como la fundación de una reflexión cristiana eclesial para el nuevo mundo que se abre tras la crisis del año 70, con la destrucción del Templo de Jerusalén por parte de las tropas romanas. Para ello, el autor ha utilizado el mismo método de trabajo que para el Evangelio de Marcos. Nos brinda una larga introducción que pone las bases del análisis posterior. Tras ella va siguiendo el texto original de Mateo versículo a versículo, haciendo la exégesis histórico-crítica que descubre el significado sincrónico del texto en las relaciones con el mundo judío y el Imperio romano, pero que obtiene la Teología que emana de una forma de comprender la fe en sus orígenes. Y todo realizado con una fuerza pedagógica que solo los muchos años de experiencia docente y la exposición constante de la materia puede otorgar. Su método es más semítico que helenístico: avanza en espiral sobre el tema tratado, de forma que la vuelta una y otra vez al texto va aclarándolo. Pero, a la vez, utiliza la estructura analítica propia del pensamiento griego: divide el tema en sus elementos fundamentales, los analiza y extrae las conclusiones, conclusiones que arrojan luz a los temas relacionados y al conjunto de la obra. Estamos, en suma, ante un texto magistral, como una *summa evangelica* que sirve tanto para la enseñanza como para la reflexión y profundización.

El análisis que hace Pikaza de Mateo nos lo muestra con tres momentos que están perfectamente entrelazados: un momento discursivo, otro narrativo y una síntesis final. El momento discursivo está en los cinco discursos que todos los especialistas entienden que está compuesto el Evangelio de Mateo y que convierten a Mateo en una especie de Pentateuco invertido. Se trata de cinco discursos o sermones en estructura quiástica con el quinto discurso ocupando el centro del texto, capítulos 10-13, en referencia directa al Deuteronomio. Por esta estructura, muchos entienden a Mateo como un judeocristiano que intenta llevar la fe judía a la experiencia de Jesucristo. Pero es mucho más, porque están el momento narrativo que divide el Evangelio de Mateo en cuatro momentos: el surgimiento de Jesús (1,1-4,17), su mensaje del Reino en Galilea (4,17-16,20), su camino de entrega y muerte en Jerusalén

(16,21-27,66), y finalmente su resurrección (Mt 28). Estos cuatro momentos de un único avance narrativo encuadran y engloban los cinco sermones del momento discursivo. Sin embargo, hay un tercer y definitivo momento, una síntesis que envuelve lo discursivo y lo narrativo, que universaliza la propuesta y la experiencia cristiana. Mateo es una nueva Alianza de Dios con los hombres y de estos entre sí a través de Cristo para la construcción del Reino. Como lo dice el propio Pikaza: “Los cinco sermones recogen las leyes fundacionales de esa alianza; la narración de la vida y muerte de Jesús fija el sentido de su mediador, en un línea que recoge y actualiza la teología esencial del deuteronomista” (64).

Sin embargo, los tres momentos, el discursivo, el narrativo y la síntesis de la Alianza, están al servicio de una idea central que es el motivo de que exista este maravilloso texto que conocemos como Evangelio de Mateo. Se trata de lo que el autor llama el objetivo del hagiógrafo, de la escuela de escribas que dio luz a un texto tan bien trabado. Este objetivo está identificado de forma explícita en el centro del texto, en las palabras que Jesús dirige a Pedro. El objetivo no es otro que edificar la Iglesia de Jesús. La Alianza de Dios con la humanidad por medio de Cristo está fundada en la autoridad de Pedro, en su confesión de fe en Mt 16, 16-20. El texto está trabado de tal manera que Jesús ha llegado a indagar lo que los hombres piensan de él, para llegar a lo que los discípulos piensan, es decir, lo que cualquier cristiano de cualquier tiempo ha de confesar. Simón bar Iona toma la palabra e identifica a Jesús como el Cristo, el Hijo de Dios Viviente, la presencia de Dios entre los hombres. Jesús, por su parte, identifica a Simón como *petros*, guijarro, piedrecilla del camino, por tanto inestable. Sin embargo, sobre la *petra*, la roca firme de la confesión de fe de Pedro, Jesús edificará su Iglesia. Se trata de un texto construido como un juego de palabras: *petros/petra*. Con este juego, Mateo remarca la debilidad del hombre, pero la fortaleza de la confesión. La Iglesia se asienta en esta confesión, por débiles que sean los que profesan esta fe. Todo el Evangelio de Mateo está configurado para dar sustento a esta Iglesia en crisis y con dificultades para subsistir, pero que manteniendo la fe en Jesucristo como la presencia de Dios en medio del mundo, será capaz de llevar a cabo su misión hasta el fin de los tiempos, porque las puertas del abismo no prevalecerán sobre ella.

Xabier Pikaza está haciendo una labor de investigación, reflexión y puesta al día de la tradición que la Iglesia conserva de Jesús, el hijo de María, el de Nazaret, que resulta indispensable para arrojar luz en los tiempos que vivimos. Esperamos que complete la obra iniciada con el volumen del Evangelio de Lucas, y si Dios quiere, el del Discípulo Amado.

B. Pérez Andreo

Stott, John, *Basic Introduction to the New Testament*, Revised by Stephen Motyer. William B. Eerdmans Publishin Co., Grand Rapids Michigan, 2017. 216 pp. 21,6 x 14 cm.

El presente libro, introducción básica al Nuevo testamento, es una reedición de un libro apreciado, cuyo autor, John Stott, fue un respetado predicador y profesor de la rama evangélica; de hecho, la obra se ha publicado varias veces, con títulos diversos, hasta el presente. Es un libro de introducción al Nuevo Testamento, accesible a todos los lectores, que en nueve caps. trata de hacer inteligible el mensaje de los evangelios (cuatro primeros capítulos pp. 1-23; 24-49; 50-76; 77-101), destacando bien lo peculiar de cada evangelio y de cada autor (cf. p.3ss; 25ss; 51ss; 78ss) o lo que son los temas y motivos principales de cada uno de los evangelios (por ej., lo peculiar de Lucas y su doble obra, pp. 51-54 y sus temas peculiares, pp.

55—66; Juan, cf. pp. 81-84). La exposición de Pablo y sus cartas (pp. 102-129) comprende los aspectos dedicados a su persona, lo distintivo de sus cartas (pp. 106-107) y el mensaje expuesto en tres conceptos: justificación, santificación, edificación y glorificación (la obra de Cristo por nosotros, salvación y gracia; santificación como don de Dios en Cristo, la Iglesia participación y koinonía, servicio, esperanza de la gloria futura). Aún dedica otros capítulos breves y bien explicados a la carta a los Hebreos (pp. 130-144), a la carta de Santiago (pp. 145-158) y a las cartas de Pedro (pp. 159-174), terminando con una breve explicación del Apocalipsis (pp. 175-192) terminado con un análisis pastoral, eclesiológico del libro, pero siempre con la comprensión del libro en cuanto revelación del plan de Dios para el futuro del mundo y de la Iglesia en manos de Cristo. La identidad del autor, según este libro, permanece indecisa, porque parece que el Juan del Apocalipsis no sería el Juan del IV Evangelio (cf. p.178), pero siempre afirmando la familiaridad del autor con la Escritura, consciente de ser portador de una revelación profética, testigo de la dificultad y persecuciones que sufre la Iglesia. Su interpretación es simbólica (p.183s). El índice de materias y de citas bíblicas concluye este libro claro y sencillo en su exposición, pero de información valiosa, bien contrastada, que permite acceder al mensaje del Nuevo Testamento con seguridad y competencia.

R. Sanz Valdivieso

Walton, Steve -- Trebilco, Paul R. -- Gill, David W.J. (Eds.), *The Urban World and the First Christians*, William B. Eerdmans Publishing Company 2017, 388 pp. 23 x 15,5 cm.

Esta obra de colaboración, editada por tres profesores de Londres, Nueva Zelanda y Suffolk, trata del medio ambiente urbano en el que nace la cristiandad primitiva. El medio ambiente urbano fue el lugar de fundación, crecimiento y desarrollo de las primeras comunidades cristianas, por lo que de forma interdisciplinar expone las relaciones entre los primeros cristianos y el entorno urbano en que nacieron. Trata de dos aspectos principales, el medio ambiente urbano en el Mediterráneo y su influencia en el desarrollo de esas comunidades y, en segundo lugar, de cómo pensaban y hacían teología en ese medio ambiente urbano, tanto en sus condiciones y desafíos como en cuanto a la recepción de su mensaje. Reúne en dos partes, tituladas “La Cristiandad primitiva en entorno urbano antiguo” (pp. 3-215) con un total de once trabajos reunidos y “Los Cristianos antiguos y su pensamiento sobre las ciudades” (pp. 219-319) con un total de seis contribuciones.

Los colaboradores son diecisiete, principalmente activos en Gran Bretaña y cinco de ellos en Estrasburgo (Francia), Estados Unidos (Dayton, Ohio), Alemania (Universidad de Jena), Noruega (Universidad de Oslo) y Nueva Zelanda (Universidad de Otago). La introducción precisa algunos conceptos, como el no aplicar el de “etnicidad” en sentido moderno a la comprensión de los que significan los “Judíos” por su vinculación con Jerusalén y sobre todo el considerar el espacio urbano desde una perspectiva multidisciplinar, tanto desde la historia y sus variaciones, como desde los estudios clásicos o desde el estudio del N.Y. (pp. xii-xv). Así el primero de estos autores, Anthony Le Donne (pp. 3-19) expone el concepto de “ethnos” frente a la centralidad de la “polis”. El concepto de “ethnos” era más político que racial, ya que se podía integrar perfectamente en una “polis”, una ciudad-estado (p.9), en las que las relaciones de los clanes familiares podían proceder de varias aldeas e integrar la “polis” con más seguridad en cuanto “ethnos”. Así los “judíos” eran definidos por su relación con Jerusalén vista como “polis”.

El segundo colaborador, M. Sleemann (pp. 20-41), expone el final de Hch y el viaje de retorno de Pablo a Jerusalén según Hch 18,22 antes de emprender el tercer viaje (Hch 18,23-21,16), que también se dirige a Jerusalén (Hch 20-21) y desde allí irá a Roma después de apelar al César; la ciudad y su ámbito donde se aplica la “ley” (gr. *Nómos*) es, decir, el orden de la vida normal de las personas y de las culturas. Pero en Hch 21 se da también la prisión de Pablo, en la ciudad arquetipo en sentido religioso y moral, aunque encuentro un poco complicada la exposición de pp. 36-39. Una descripción de la ciudad de Cesarea en el tiempo de Pablo ofrece Joan E. Taylor (pp. 42-67) con los datos de la arqueología y su dimensión de centro de actividad narrativa en Hch como también el entorno oficial urbano, centro del culto a César, puerto importante, y punto de partida para llegar a otras localidades; en ella están Felipe el evangelista y Cornelio, pero también el pretorio, desde donde será Pablo conducido a Roma.

Las provincias orientales del imperio y la presencia cristiana en estas colonias romanas es el tema de David W.J. Gill (pp. 68-85) sobre todo en la península griega y en Asia Menor. La diáspora y su significado para los judíos procedentes de ella pero presentes o activos en la ciudades, desde Jerusalén a Roma – las metrópolis – de referencia y de destino o de acción al que se refieren las colonias, de Jutta Leonhardt-Balzer (desde Filón; cf. Pp. 88-98). La misión de Pablo y su estrategia se desarrolla en contexto urbano, como lo atestiguan sus cartas y Hch (cf. pp. 99-122 de Volker Rabbens), aunque no nos dejen entender mucho de sus planes misioneros, que sí se centraban con preferencia en ciudades grandes. Un ejemplo es Filippos, ciudad de periferia, aunque no fuera la principal, pero también centro colonial importante del imperio (cf. pp. 123-140, de Cédric Brélaz), donde Pablo se centra en su predicación en el segundo viaje (Hch 16,11), donde predica fuera de la puerta de la ciudad, cuya comunidad cristiana es claramente urbana. La ciudad como contraste (ni amiga ni enemiga) es el tema de Helen Morris (pp. 141-159) que se detiene en el sentido metafórico de 1Co 12.12-31 con el cuerpo como punto de contraste para entender el entorno urbano, pero aquí desde la concepción del “cuerpo de Cristo” en su organización armoniosa (interdependiente), por eso metáfora de la Iglesia, no del Estado. La lectura de 1-2 Timoteo y de las cartas de Jn en Éfeso es el argumento desarrollado por Paul R. Trebilco (pp. 160-186) donde ve una adaptación del lenguaje de la ciudad, de compromiso con el entorno que ayuda al crecimiento del movimiento cristiano.

Otras contribuciones se fijan en Hermas y en Justino Mártir (pp. 187-204), así la de Chris Keith, que recuerdan la conexión entre urbanización y “estatus” literario del cristianismo romano primitivo. También la importancia de Alejandría de Egipto como centro de la variedad de teologías cristianas, de Piotr Ashwin-Siejkowski (pp. 205—215). La segunda parte se centra en el modo de pensar la ciudad por parte de los cristianos primeros, así el papel de Jerusalén (pp.219-235) de A. Runesson teniendo en cuenta la diatriba de Mt sobre Jerusalén como ciudad del gran Rey, pero también de los que persiguen a los profetas. Steve Walton (pp. 236-252) vuelve a Flp sobre la ciudadanía en los cielos como contraste frente a las autoridades terrenas, o con Hch la ciudadanía romana de Pablo inferior a la ciudadanía celestial. Paul Cloke se centra en la ciudad de Colossas, geografía espiritual (pp.253-270), geografía humana que caracteriza también la carta. Sobre la carta primera de Pedro trata David G. Horrell (pp. 271-286) teniendo en cuenta que no tiene un lugar claro de origen, tampoco de la comunidad destinataria y la ciudad de residencia; trata de identificar el lugar donde fue escrita y de saber si “Babilonia” (1Pe 5,13) se refiere a las localidades geográficas con ese nombre o es una forma de referirse a Roma, nueva Babilonia (cf. p.275.284) o como una metáfora de lugar imaginario que indican resistencia a un mundo hostil. Este mismo tema es desarrolla-

do por Wei Hisen Wan (pp. 287-303) pero recomponiendo el vértigo social que significa el culto imperial y su reordenación del espacio imperial como lugar de pertenencia dentro de la dominación romana, y cómo 1Pe 2,5 da un sentido espiritual a la “casa” edificada en Cristo como producción espacial. Las ciudades de revelación según el Apocalipsis es el tema de Ian Paul (pp. 304-319) tomando como referencia las siete ciudades de Ap 2-3 comparando con la visión de Daniel y las dos ciudades antagónicas, Roma (Babilonia) y la nueva Jerusalén.

Por último, la conclusión presenta un resumen del itinerario propuesto; los editores retoman los datos referidos a las comunidades cristianas urbanas, pero concluyen que es necesario un acercamiento más matizado a los datos que los textos bíblicos ofrecen sobre las ciudades. En resumen, un volumen de alta especialización, de sociología del cristianismo primitivo, que ayuda a entender el origen y las circunstancias de las primeras comunidades cristianas y sus contexto urbano.

R. Sanz Valdivieso

PHILOSOPHICA

Chillón Lorenzo, José Manuel, *El pensar y la distancia. Hacia una comprensión de la crítica como filosofía*, Sigueme, Salamanca, 2016. 208 pp., 14x21 cm.

Pensar críticamente es pensar desde la distancia, elemento necesario entre el hombre y el mundo, entre pensar y ser, entre certeza y verdad, entre decir y suceder. Hacer filosofía es tomar distancia de lo que acontece, pero no como actitud conformista o indiferente, sino como toma de conciencia del carácter inabarcable de lo real. La razón instrumental nos ha sumido en una cómoda ficción de aprehensión del ser, pervirtiendo la realidad y aniquilando las distancias necesarias. Ya no hace falta la filosofía, pues todo está pensado. Pero nos seguimos preguntando (asombrando) acerca de la realidad, de modo que se impone la necesidad de volver a pensar, volver a la actividad filosófica en cuanto actitud crítica. Esta es la propuesta del autor del libro que comentamos, José Manuel Chillón, profesor de Filosofía Contemporánea de la Universidad de Valladolid. Una propuesta bien organizada que discurre, a través de sus seis capítulos, por algunos de los pensadores que mejor han planteado esa actitud crítica, esa convicción de que no podemos aprehender el ser, que el proceso del conocimiento es imperfecto y que, desde la contingencia humana, asumimos la imposibilidad de hacernos con la verdad, pero aportando a cambio las expectativas de un futuro distinto, orientado a un mundo mejor.

El primer capítulo está dedicado a la fenomenología de la actitud crítica. Hay que despojarse de la certeza para deslegitimar todo proyecto acerca de la verdad. La actitud crítica, correlato del asombro, “brinda una experiencia retrospectiva del yo, a la vez que desgoicéntrica” (p.29), nos dice el autor. A partir de aquí, no quedan opciones a quien pretende relacionarse con lo otro: debe mantener una distancia. Esta es condición de posibilidad de la alteridad y patrimonio de la actitud crítica del filósofo en términos de transcendencia. De ahí que aceptar la distancia sea un acto metafísico (p.33). El segundo capítulo inicia el recorrido por los filósofos críticos. Aristóteles inaugura la actitud crítica de la razón a partir del problema de adecuar el lenguaje a la realidad. El espacio entre palabras y cosas, la distancia que las separa, es condición de posibilidad para la convención semántica que nos permite conocer lo real y la convivencia política. El análisis del lenguaje del Estagirita expresa la necesidad

de trascender lo dado, ya que decir es interpretar y, por tanto, la atribución de sentido a la cosas es siempre crítica. La racionalidad crítica que introduce Aristóteles explica, pues, tanto la capacidad de nombrar las cosas y etiquetarlas como la praxis ética y política.

Llegamos al capítulo tres, dedicado al racionalismo y al empirismo. La modernidad y la Ilustración son puntales de la actitud crítica. A partir del método, el sujeto es quien crea el conocimiento y llega, tras despertar del sueño metafísico, a la conclusión de que la aproximación a lo real es sólo subjetiva. Racionalismo y empirismo se configuran como dos posiciones que tratan de salvar a la filosofía del colapso del escepticismo. El racionalismo de Descartes aborda la tensión sujeto-objeto desde la duda metódica, explorando “el camino de la certeza como la gran estrategia de acceso a la verdad de la realidad” (p.89). Sorteando el escepticismo e instaura la actitud crítica moderna en donde se puede confiar en la razón desconfiando de los prejuicios de antaño. El empirismo, sin embargo, apuesta por la experiencia como garantía de contacto entre lo subjetivo y lo objetivo. Pretende conocer lo real y aplica el método inductivo, pero nada es seguro, la razón también falla, el contraejemplo sobreviene y dinamita el conocimiento hasta ahora firme. La filosofía empirista, con Hume a la cabeza, se constituye así como una suerte de escepticismo que, lejos de llegar al paroxismo, invita a domeñar lo real aunque pueda ser de otra manera, afín al proyecto ilustrado de liberación de lo dogmático. El proyecto humanista de la Ilustración lo completa Kant, quien traza los límites del conocimiento y vincula la doble racionalidad, teórica y práctica, al proyecto emancipador y crítico. El criticismo kantiano reside en la propuesta de aunar la idea de progreso de conocimiento (razón pura) con la posibilidad de libertad (razón práctica). Husserl y su “actitud fenomenológica” en cuanto crítica protagonizan el cuarto capítulo. Husserl reclama recuperar la racionalidad disuelta en el éxito estéril de las ciencias contemporáneas que creen certificar la muerte de la filosofía. El descentramiento del mundo exige una ética que sólo es posible a partir de la comprensión de la filosofía como fenomenología. Esta se pretende ciencia, es de hecho filosofía primera, un movimiento histórico de revelación de la razón universal, connatural, innata a la humanidad, como dice el propio fundador de la fenomenología trascendental. Hay que abandonar el positivismo y reconducir el pensamiento crítico en sentido teleológico. Se trata de dotar de sentido pleno a la humanidad. La “epojé” (suspensión) funciona como reducción trascendental, presentando al mundo como correlato de la subjetividad de la que depende el sentido del mundo. La fenomenología se torna ciencia de la esencia de la conciencia, esto es, disciplina que es capaz de hacer significativa la realidad para el hombre. La actitud fenomenológica es una actitud crítica porque descubre horizontes insospechados de lo real. La fenomenología, nos dice el autor, “nos libra de la fetichización de los hechos” (p.135).

Llegamos al capítulo cinco para adentrarnos en Heidegger, el filósofo que más explicita la tarea del pensar como actitud crítica. Heidegger funda esta actitud en la finitud y existencia del ser humano, siempre abierto y proyectivo. El pensar auténtico revela la necesidad de pensar lo no pensado teniendo en cuenta que lo no pensado en el pensamiento ha sido la forma de presentarse el ser. El ser es presencia y también ocultamiento, se da y se retira, es claro y oscuro. Pensar en Heidegger es preguntarse y la pregunta es posicionarse ante el ser y admitir distancia. Es el tiempo del pensar pensante, de tomar distancia para no quedar atrapado por la metafísica, por la potencia dominante del presente. Pensar en la distancia es conocer la diferencia necesaria entre el ente y el “Dasein” (estar en y ahí), es capacidad crítica que posibilita el pensar guiado por el ser (p.161). El recorrido con mirada fenomenológica del pensamiento occidental termina con un último capítulo dedicado a Horkheimer y Popper, dos actitudes críticas antitéticas. De un lado, Horkheimer y su rechazo de lo dado como incontestable, el

desprecio de esa neutralidad ante el sufrimiento de los inocentes. Reclama el filósofo de la Escuela de Francfort la necesidad de cambiar y transformar lo que la propia razón ha pervertido. La teoría crítica percibe la irracionalidad de la racionalidad establecida. La filosofía crítica actúa como compromiso axiológico, como búsqueda de la verdad en la praxis. La crítica dialéctica asume el conflicto, entiende la tensión entre el es y el debe. La historia de la humanidad ha sido una historia de sumisión de la razón a los hechos, una capitulación de la razón ante la injusticia, una victoria absoluta de la lógica de dominio. Así las cosas, la tarea filosófica consiste en “poner razón en la historia, denunciar la irracionalidad del aparente progreso ilustrado” (p.182). De otro lado, la actitud crítica de Popper, quien acoge al error como compañero inseparable en la aventura del conocimiento y de la convivencia. Constatar el error, hacer falsable una teoría, es prueba y fundamento del aprecio por la verdad. La actitud fabulista es una actitud crítica, desbanca la seguridad particular, los presupuestos dogmáticos del positivismo, el extremismo historicista y el totalitarismo político. Tanto en Popper como en Horkheimer, sólo queda la fe en la razón en cuanto búsqueda sin término. Un epílogo cierra la obra con la advertencia de que, tras el periplo crítico recorrido, seguimos siendo aprendices del filosofar. Eso sí, hemos aprendido que la distancia es la condición que posibilita que la cosa pueda ser puesta a disposición del pensamiento.

Decía Einstein que todo debe simplificarse lo máximo posible, pero no más. Este es uno de los grandes aciertos de esta obra, ofrecer al lector una lectura comprensible de los problemas en torno al ser de la mano de los más grandes pensadores metafísicos sin incurrir en la banalización. El autor nos hace sentir como pastores del ser y nos hace partícipes de la tensión necesaria que mantiene con cada filósofo. Una tensión, por cierto, de corte escatológico paulino, en donde la verdad del ser está presente, se muestra, pero todavía no.

A. Martínez Macanás

Gómez Ramos, Antonio—Cristina Sánchez Muñoz (eds.), *Confrontando el mal. Ensayos sobre memoria, violencia y democracia.* Plaza y Valdés Editores, Madrid 2017, 285 pp., 17 x 23 cm.

Tan importante como la ciencia y la técnica, está el discurso ético que debe analizar y orientar los avances tecnológicos que conforman la sociedad actual. En concreto, cómo se deben tratar los males causados por los conflictos habidos en la historia más reciente. La obra que presentamos va en este sentido. Nació en un seminario titulado «Emociones, narración y violencia» en la Universidad Carlos III de Madrid. El mal se afronta desde el pensamiento, la cultura, la política, las instituciones, etc. El texto se divide en tres partes: ¿Cómo aparece el mal en la comunidad política? ¿Cómo se entiende y aflora históricamente? A continuación se estudia en una serie de artículos el mal como violencia, violencia que se adueña de las estructuras sociales, políticas, económicas, etc. Por último se ofrecen cauces posibles para superar la violencia, como el perdón, la reconciliación, etc.

W. Heuer estudia la violencia en el totalitarismo, como el exterminio de los judíos de la Alemania nazi, violencia que más allá de los Estados totalitarios persiste en las sociedades democráticas actuales. Rebasar el límite de la violencia o el mal como omnipotencia —la inhabilitación, la humillación y la negación del otro—, no es una cuestión exclusiva de los regímenes políticos totalitarios, también se da en nuestra sociedad actual: en Noruega, con A. Breivik; los hooligans, vencen, que no aniquilan, al adversario, y se entiende entonces la

violencia como adicción al poder; o justificar la muerte del otro al tomarlo como enemigo; etc. La violencia hace que se pierda el sentido común, la preocupación por los otros y por el mundo, aniquila la propia personalidad, y corrompe el derecho, la política y la libertad. Y a esto se añade -Ángela Sierra- en las relaciones internacionales de los Estados: entonces la violencia se percibe cuando unos estados humillan la cultura, las tradiciones, la religiosidad y las instituciones políticas de otros estados más débiles e indefensos.

Desde la antigüedad la violencia está unida a la superioridad física que se aplica a despojar de la dignidad humana al contrario —Levinas, Derrida, etc., cf V. Jalušić. Otra tendencia de la violencia es cuando se equipara al poder, a la autoridad y a la política, y cuando los estados modernos han monopolizado el uso y los medios para ejercer la violencia, cuyo abuso lo hemos comprobado en Ruanda y Bosnia, porque se ha unido el poder a la dominación, a la opresión. Se ha de diferenciar fenomenológica y conceptualmente la violencia del poder. Es más, H. Arendt defiende que la violencia y el poder son opuestos, pues provienen de campos humanos diferentes y simbolizan principios y modos de actividad humana distintos: «El poder viene de la acción, la violencia es instrumental, el poder necesita legitimidad, la violencia necesita justificación constantemente. El poder es la base de la política, la violencia es su enemiga y destruye el poder y los potenciales políticos» (114). El poder del Estado no se debe igualar a la violencia ni la obediencia a leyes que regulan la convivencia ciudadana, aunque algunas estructuras e instituciones estatales produzcan violencia. La violencia estructural hay que estudiarla con los que la sustentan y la llevan a cabo.

Otra dimensión relacionada con la violencia es la seguridad. G. Velasco, citando a Gros —*Le prince sécurité*. París 2012— distingue cuatro clases: la subjetiva —serenidad del sabio que se anticipa al mal; la ontoteológica —la medieval que aspira a lo dado por Dios al principio de la creación; la civil, que delega en la seguridad policial y militar su seguridad jurídica, perteneciente a una seguridad exterior y social; la biopolítica, con la que se regula la actividad excluyendo los peligros. En la Modernidad se ha conseguido la acumulación y continuidad de capital, población, saber y poder, que permite un futuro seguro y tranquilizador y es modificable y corregible por la voluntad humana «por la industria, la técnica, la planificación económica y la acción política y militar» (135). Cualquier sorpresa que pueda aparecer en la historia hay que planificarla como si ya estuviera ocurriendo y controlarla como una variable activa de la vida.

Y ante las catástrofes que los hombres hemos originado, p.e., las víctimas hebreas de los nazis, debemos elaborar tres obligaciones éticas: recordar, reparar e impedir, cf F.L. Laporta. En este último sentido, hay que evitar colectividades dotadas de rasgos morales. La ética individual debe constituir la exigencia primaria de ese pensamiento. Además es necesario confiar en la ciencia y la razón frente al pensamiento mítico y el irracionalismo. Por último, abandonar la concepción religiosa del mundo (162), porque las religiones construyen éticas tendentes al fanatismo, «estando en ayunas de todo fundamento racional» (sic, 162). Esto lo escribe uno que está en una cultura grecolatina y cristiana, fundamento de la racionalidad que propugna. Debería seguir mejor a Reyes Mate, que cita varias veces, sobre quién perdona a los verdugos nazis y devuelve la vida de sus víctimas, y ser menos ingenuo en la superación del mal personal, institucional y estructural. La naturaleza del perdón —A. Gómez Ramos—, que es lo que está en juego en este tema, es de naturaleza religiosa, en el cristianismo lo genera la relación de amor. Pero el perdón también comporta una dimensión humana, como tantas veces se ha postulado en nuestra cultura. Y el perdón es una cuestión no sólo individual, sino también colectiva. Esto importa mucho, porque es la forma en que los actores de la violencia puedan superar «la irreversibilidad del pasado, de modo que este no cuente más

para el futuro» (174). En este caso, el respeto es esencial para el perdón, que es la alternativa al castigo, que no la venganza. Y tanto el perdón como el castigo, al decir de Arendt, se opone a la venganza, que origina la violencia sin fin.

F. Martínez Fresneda

THEOLOGICA

Andueza, José Manuel, *La Misericordia, los pobres y el Reino de Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2016, 218 pp, 15,5 x 23,5 cm.

El autor parte de la petición del Papa Francisco en *Misericordiae Vultus* de hacer de la Iglesia el lugar de la Misericordia del Padre, en el Hijo por el Espíritu. Para ello lleva a cabo un estudio de la misericordia desde su sentido etimológico y bíblico hasta el sentido hoy para los cristianos. Por eso, el autor nos presenta la obra con una tesis central: que Dios es misericordia, no que tenga la cualidad de la misericordia, sino que es misericordia en sí mismo. Ser misericordia es la esencia misma de Dios, y no puede no ser misericordia ni expresarse en ausencia de la misma ya que la esencia de Dios consiste en el movimiento de relaciones personales y en el acto que es amor. Por eso puede decir el Papa Francisco que el nombre de Dios es Misericordia.

El ser misericordia de Dios implica que la escucha de Dios por parte del hombre debe llevarle a la práctica de la misericordia, no puede quedarse en una simple escucha que no conlleve acción, acción en el amor. Se trata de un amor que nos constituye como hijos, es un amor filial que crea la fraternidad humana. Podemos vivir como hijos porque Él nos amó primero y lo hizo hasta el extremo de entregarse por entero. Ha sido su compasión, sensibilidad ante las necesidades de los hombres, cuidado especial de los más débiles y deseo de tener hijos y no siervos, lo que para muchos ha hecho que Dios sea el padre materno por excelencia. Es esa misericordia la que da sentido a cualquier otra cualidad o característica, o atributo divino. Incluso la omnipotencia, pues la omnipotencia divina es la forma en que Dios garantiza su eterna misericordia.

La misericordia de Dios, además, tiene tres momentos esenciales: Encarnación, Liberación y Transformación. Efectivamente, si afirmamos que Dios es esencia misericordiosa, tenemos como consecuencia que esa misericordia se hace carne, se encarna. Y lo hace en un hombre concreto, en Jesús de Nazaret. Es en él donde el amor se hace concreto como verdad fiel a los seres humanos. Pero, además, la misericordia se encarna en cada persona que en este mundo se hace Cristo con y en Cristo, tomando su vida y poniéndola como expresión de la misericordia que es Dios. Ahora bien, la encarnación se extiende en un segundo momento que es consecuencia del primero. Es la liberación. La misericordia es liberación, pues al liberar, redime, sana y plenifica. Es decir, salva. Que Dios es misericordia implica que nos salva. Lo hace porque Dios lo es, no encerrado en sí mismo, sino en apertura radical hacia nosotros. Su ser misericordia nos habla de un Dios para su creatura, un Dios misericordia que libera desde el amor, dona y levanta hasta lo más bajo y humilde. La liberación de este Dios misericordia es una liberación de las ataduras propias y ajenas, de manera que recordemos que como seres humanos estamos condicionados por lo que vivimos pero nunca determinados, pues nosotros tenemos una última palabra.

El tercer momento es la transformación. La encarnación que nos libera nos invita a la transformación personal e inserta en la historia el plan de Dios: el Reino de Dios. Transfor-

mación que nos es otra cosa que apertura al misterio, compromiso de hermanos y de hijos. La misericordia nos cambia, pues al hacerse hueco en nuestra existencia, al regalarle nuestra realidad se convierte en el camino que nos lleva a la meta. Una meta que no es final sino que es presente en ese camino, que se hace realidad y concreción en cada momento. Nos transforma en misericordia al dejarnos invadir por la misericordia, al ser capaces de acogerla, al tener la valentía de querer encarnarla para ser liberados y para liberar. Este cambio profundo, interior, sereno, nos posibilita para ser y vivir como misericordia acogiendo y asumiendo toda la realidad del mundo.

La segunda parte de esta obra está dedicada al análisis del Reino de Dios y los pobres como claves centrales para comprender la misericordia que es Dios. El Reino de Dios es el centro del anuncio de Jesús, es la buena noticia que nos dio y que sigue dando. En él encontramos los elementos fundamentales de la misericordia; descubrimos cómo leer, cómo analizar la misericordia y qué nos puede aportar. Es una clave de lectura que nos lleva a comprender y a la vez a actuar. El otro elemento son los pobres como protagonistas primeros del evangelio, del mensaje del Reino y del corazón de Dios. Los pobres se convierten en clave de lectura fundamental para comprender más y mejor la misericordia divina a la vez que se van configurando como constructores de la misma.

Estas dos claves nos permiten comprender el significado central de las expresiones de Jesús que van referidas a un Dios que es misericordia. Cuando Jesús establece las semejanzas con las realidades humanas que indican cercanía, amor, dolor por los otros, nos está hablando de un Dios que es amor, pero un amor hecho carne, cercano, concreto, implicado en las circunstancias de los que sufren. Podemos decir que las dos claves están autorreferenciadas: el Reino de Dios es un reino de y para los pobres; los pobres son los garantes e intérpretes del Reino de Dios. Sin esta referencia mutua entre una realidad y la otra se cae fácilmente en la sublimación del Reino o en la idolatrización de los pobres. En ambos casos, se pierde la realidad que Jesús mismo nos aporta, su especificidad, que Dios es amor concreto a los seres humanos que sufren, que mueren, que se comprometen. Esto es lo que el autor ha pretendido mostrar en esta obra y lo logra con creces, aunque a veces resulte un tanto reiterativo.

B. Pérez Andreo

Arzubialde, Santiago, *Humanidad de Cristo, lógica del amor y Trinidad. El misterio pas-cual*. Sal Terrae, Santander 2014, 369 pp, 15 x 21,5 cm.

A pesar de los años transcurridos desde el Concilio Vaticano II, con lo que su desarrollo supuso de convulsión beneficiosa y fructífera del Espíritu, es posible que algunos autores consideren la necesidad de desentrañar el culmen de la vida espiritual y para ello se inicie la construcción de las líneas maestras que reconducen la espiritualidad a su total unidad con la dogmática. Dicha labor es llevada a cabo de manera firme sobre el depósito tradicional de la fe, pero incorporando los más elaborados datos teológicos y científicos logrados en esta época de gran fecundidad creativa.

Nuestro autor muestra su preocupación por dicha disociación entre espiritualidad y dogma, por eso precisamente el presente trabajo oscila entre la dimensión objetiva del misterio (dogmática) y la apropiación subjetiva personal por parte de la persona que contempla y queda asociada al Misterio. En esa doble y simultánea dimensión es donde se actualiza la identificación progresiva con el Señor, en virtud de la actividad del Espíritu de Dios (espiri-

tualidad). Será ahí, en ese núcleo unitario Pascual, donde se hallen las líneas maestras de una Teología Espiritual Sistemática de carácter trinitario (la lógica del amor) cuyo fundamento es la revelación del Misterio por la obra conjunta del Verbo y del Espíritu.

El libro consta de cuatro capítulos en los que se desgrena la lógica interna del Amor al hilo de los diversos pasos de que consta el Misterio Pascual. A su vez es parte de una Teología Espiritual Sistemática más amplia. El primer capítulo trata de la unidad del Misterio Pascual y de los presupuestos filosóficos y teológicos para abordar correctamente dicha unidad. Trata del proceso evolutivo de la creación y de la relación existente entre el enigma del mal y la Divinidad. El segundo capítulo contempla fundamentalmente la pasión del Señor y la teología mística de la cruz. Se trata, por tanto de un acontecimiento trinitario. Jesús es quien se entrega en el Espíritu; y el Padre vive en la entrega del Hijo su propia autodonación. En el tercer capítulo, el Padre vuelve a la vida a su Hijo de entre los muertos por medio de una actuación creadora resucitándolo por el poder del Espíritu. En virtud de dicha actividad, Él se muestra como el Origen y la Fuente de la divinidad. Finalmente en el cuarto capítulo se trata la lógica del Amor desde una perspectiva ontológica trinitaria.

Se inicia este trabajo desde la cristología de la exaltación o reflexión sobre la persona de Jesús el Señor, a raíz de su muerte y resurrección. Desde dicha experiencia unitaria de Jesucristo como verdadero hombre, la humanidad del Crucificado y verdadero Dios, se posibilita el acceso al misterio del Padre, recibiendo de la humanidad gloriosa del Resucitado el Don del Espíritu que habrá de conducir a la plenitud escatológica de la recapitulación definitiva, toda la creación en Cristo para gloria del Padre. S. Arzubialde considera indispensables para la correcta interpretación del Misterio Pascual del Nuevo Testamento, tomar en consideración por qué Dios, asumiendo la relación histórica del pasado, Antiguo Testamento, hace ahora alianza de comunión con su pueblo en la muerte y exaltación de Jesús y, de este modo, se revela no solo como el Dios creador, providente y Señor de la historia, sino como el Ser Trinitario, Nuevo Testamento. De modo que, dando un paso adelante en su auto manifestación, en el Nuevo Testamento, Él ha puesto de manifiesto, en Cristo y por medio del Espíritu, mediante la lógica del Amor, que su Ser está constituido por una relación tripersonal, y que ejerce su reinado en virtud de su tal condición.

La pretensión del autor es probar primeramente que la experiencia cristiana de Dios, partiendo de la humanidad de Cristo y siempre en Él y desde Él, es experiencia indisoluble del Misterio Trinitario. Segundo, que en el Misterio Pascual se da una continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento y al mismo tiempo un salto cualitativo en la progresiva revelación del misterio de Dios. Entrega del Hijo y confirmación por parte del Padre, que se convierten en la clave de la vida espiritual. Y por último, que en esta experiencia unitaria del Misterio trinitario tiene lugar la nueva alianza de comunión de Dios con su pueblo en la persona de Cristo.

El objetivo de la obra es dar con aquellas líneas maestras de la Teología Espiritual Sistemática que se han de deducir de la revelación objetiva de la economía del Misterio. De tal manera que, al igual que el dinamismo de la autocomunicación divina consta de una triple relación interpersonal, la vida espiritual, al ser la apropiación subjetiva y el reflejo comunitario del Misterio de Dios, deberá constar necesariamente de los mismos ejes fundamentales que vienen determinados por la economía del Misterio. Dichas tres líneas maestras son, la configuración con Cristo por obra de la forma proexistente del Espíritu. La fidelidad del Padre, que resucitando a su Hijo de entre los muertos, pone de manifiesto el Origen eterno de la divinidad, revelando la identidad del Hijo en su eterna comunión con el Padre y el destino del ser humano a la semejanza con el Resucitado, nuevo Adán y el Don escatológico del Es-

píritu por parte del Resucitado que da lugar a la vida en Cristo y el Espíritu como tercer eje transversal que determina la vida espiritual.

Consideramos, finalmente, que la especificidad del texto consiste en hallar el modo y el cómo definir el contenido esencial de la experiencia de Dios que se deriva del Misterio Pascual y que el Espíritu después habrá de interiorizar en la persona en orden a la identificación con Cristo en su paso de muerte y resurrección; a saber, el tránsito de la objetividad histórica del Misterio que sería el dogma, a la interiorización subjetiva por parte de quien contempla, de la humanidad de Jesús en su relación al Padre en el Espíritu, es decir, la espiritualidad.

M^a. J. Hernández Bastida

Bird, Michael F., *Jesus, the Eternal Son. Answering Adoptionist Christology*. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2017. 155 pp. 23 x 15,5 cm.

El Prof. Bird, del Ridley College (Melbourne, Australia) expone en este breve y compacto libro una revisión de la cristología adopcionista, que según algunos autores sería la propuesta de los textos del N.T. La visión adopcionista dejaba en un segundo plano la dimensión divina de Jesucristo como Hijo de Dios encarnado, poniendo en duda la identidad de Jesús que el N.T. describe de forma variada (cf. p. 2) sin que se tome los rasgos de forma exclusiva, según se puede ver en tres de los himnos presentes en la carta a los Flp, a Hebreos y en el prólogo de Jn, convergentes en la estructura básica de la cristología.

Tiene razón el autor al decir que la pregunta ‘¿quién es Jesús?’ es importante porque se une a la siguiente, ‘¿qué es lo que Dios ha hecho por nosotros mediante Jesús?’ y ‘¿quiénes somos?’, con lo que la cuestión de la identidad de Jesús es central para los autores de los escritos que forman el N.T. y para la Iglesia primitiva, como muestran los diferentes títulos de la cristología que, teniendo en cuenta el kerygma primitivo, comprenden su encarnación, muerte y resurrección (cf. p. 4s), sin que se pueda decir que es una cristología monolítica. La confesión de Jesús como Hijo de Dios pertenece a la predicación más antigua, por lo que el adopcionismo reduce de hecho la filiación divina de Jesús a “adopción” de una figura humana, considerando esa filiación como algo adquirido en un momento de su vida terrena (una ficción legal, cf. p. 7), lo que significa que es una propiedad honorífica, no ontológica.

El cap. 2 (pp. 11-33) trata de la “adopción” de Jesús, por parte de Dios, en su resurrección. Según esta posición, la cristología más primitiva sería la que considera a Jesús como mero hombre, que por su valor y fidelidad es exaltado a la condición divina de Hijo. Así recorre la interpretación adopcionista de Rm 1,3-4 (fórmula-confesión de origen tradicional, que refleja el sentir de varias comunidades primitivas, que incluyen la preexistencia y el envío de Jesús como Hijo, o la confesión de Jesús como “Señor”. Algunos la han leído como una fórmula adopcionista o de cristología de exaltación (así leen Rm 1,3-4 cf. pp. 14ss) quizá sin tener del todo presente el valor de las fórmulas aplicadas al “Mesías” de Israel, y creyendo que la expresión *en dynamei* (con poder) es adición de Pablo para mitigar la carga adopcionista. Pero no hay razones de peso para considerarlo así (cf. p. 20), ni la recepción de Rm apoyaría la tesis adopcionista. La resurrección hace de Jesús el primer “hijo de David”, primogénito de los resucitados con la realeza del Hijo de Dios con poder, capaz de comunicar la filiación y la participación en la resurrección. Sigue el examen de textos tan importantes como Hch 2,36 (5,31; 13,33 pp. 24-29) que concluye con la propuesta de que la filiación divina es algo presupuesto como parte de su identidad mesiánica, lo que parece una interpretación equilibrada.

En el cap. 3 trata del Evangelio de Marcos (pp. 34-63), proponiendo que la interpretación del monoteísmo y la deificación en este evangelio se oriente según el modelo helenístico de divinización de un ser humano. No hay rasgos de un panteón en la tradición evangélica. Ni el relato escueto del bautismo de Jesús permite una lectura semejante ni en el evangelio hay rastro de una “entronización” del “Hijo del hombre” (p.38). La proclamación de Jesús en el bautismo como “hijo de Dios” es el tema del cap. 4 (pp. 64-106), tema central en el libro del Prof. Bird y de la pretendida lectura adopcionista de la cristología de Mc. El autor considera inadecuada esta cristología, pues sería más fiel a lo que es la teología de Mc el proponer que Jesús es parte de la identidad divina, dentro del monoteísmo.

Por otro lado, hay quien ve la escena del bautismo de Mc a la luz de las prácticas de adopción de Roma (cf. p. 66 y el texto de Michael Peppard) pero es también clara la posición de M. Hengel contra la influencia del culto imperial de Roma en la redacción de los evangelios, sin acudir a la influencia “nicena” para interpretar la cristología de los evangelios o de los textos del N.T., como muy bien expone en las páginas dedicadas a Mc y su narración del bautismo de Jesús en sentido no adopcionista (cf. 76ss). El culto imperial puede ser un referente cultural de la época, pero es difícil pensar que sea el marco de explicación del título “Hijo de Dios” y de la preexistencia aplicadas a Jesús. Es más coherente pensar en la dimensión mesiánica (pp. 98ss). El cap. 5 (pp. 107-123) trata del adopcionismo del siglo II, siguiendo la obra de Hermas, *El Pastor*; y su tendencia adopcionista en su presentación del Siervo como Hijo de Dios, que es el Espíritu Santo (Sim. 5,2-6-8 cf. p.108s). Pero considera al Hijo de Dios preexistente y consejero del Padre en la creación, con rasgos angélicos. Tiene razón el autor al decir que la cristología de Hermas es tan compleja como incompleta; como lo es también la de los ebionitas (p.112ss) y es en el tiempo de Teodoto de Bizancio cuando se puede hablar de un adopcionismo, ya que reducen a Jesús a la consideración de un “mero ser humano”, divinizado por el descenso sobre él del Espíritu Santo o, según otros, después de la resurrección (pp.120ss). Por último, el cap. 6 (pp. 124-130) expone el significado del adopcionismo entonces y ahora. Concluye, con una probabilidad aceptable, que el adopcionismo no es el rasgo que caracteriza la cristología del N.T., ni la obra de Hermas, ni tampoco de los Ebionitas. Es un rasgo propio de los “teodotianos”, que ha conocido algunos rebotes en obras del siglo XIX y primeras décadas del XX (cf. p. 125ss John Knox; John Macquarrie) y no da una explicación adecuada de la persona y de la obra redentora de Cristo. El libro es de agradable lectura y con su exposición clara ayuda a comprender el adopcionismo y su contenido. La edición se completa con una bibliografía atenta y suficiente y un índice de nombres y temas.

R. Sanz Valdivieso

Estrada, Juan Antonio, *De la salvación a un proyecto de sentido. Por una cristología actual*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2013, 511 pp, 407 15,5 x 23,5 cm.

La producción teológica tiene tres características que conforman el valor de un determinado estudio: rigor, oportunidad y urgencia del tema abordado. La aportación de Juan Antonio Estrada en la publicación que nos ocupa es rigurosa, oportuna y urgente, de ahí que su lectura resulte especialmente pertinente, aun tratándose de un tema objeto de mucha reflexión en el panorama teológico contemporáneo. El subtítulo de la obra *-por una cristología actual-* nos introduce exactamente en lo que vamos a encontrar desarrollado en su

contenido; siguiendo con rigor la estructura básica de los estudios cristológicos recientes, es precisamente la búsqueda de su *actualidad* lo que va marcando el camino que nos propone el autor.

El itinerario intelectual del libro queda suficientemente clarificado cuando afirma nuestro autor que “Jesús se inserta dentro de la tradición profética, a la que rebasa, enseñando a Israel el plan divino para la creación. La suya es una vida con sentido en la que se hizo presente la salvación. Por eso hay que analizar el proyecto de sentido de Jesús, inspirándose en él, y actualizarlo, adaptándolo al nuevo contexto socio cultural y religioso en el que vivimos”.

A tal efecto, son tres los ejes que van marcando capítulo a capítulo la estructura de los mismos. El primer eje supone una aproximación rigurosa al texto evangélico, sintetizando e ilustrando suficientemente el momento en el que se encuentra la investigación bíblica al respecto. El segundo eje permite determinar con claridad y precisión qué supone la irrupción del acontecimiento Jesús en el contexto religioso judío. El tercer eje tiende puentes hermenéuticos con la actual situación socio-cultural, certificando con este ejercicio la propuesta más original que persigue, a saber, concretar en un proyecto de sentido para el hombre y la mujer de hoy la salvación que ofrece Cristo.

Los ocho capítulos de que consta el estudio ordenan de un modo adecuado el objetivo perseguido; los orígenes y la identidad de Jesús (con la problemática de los evangelios de la infancia), la vocación y evolución de Jesús (con el telón de fondo del bautismo), el proyecto de sentido de Jesús (capítulo central y magistral en el que presenta el horizonte del reino de Dios como una gran propuesta de sentido), la crisis de Jerusalén (última cena, entrega y traición), el sentido de la muerte, el afrontamiento de la resurrección, las diferentes tendencias cristológicas (desde Pablo a la actualidad), y finalmente una reflexión sobre el lugar que puede tener la oferta de sentido del cristianismo, enraizada en el proyecto de Jesús, en el paradigma moderno y postmoderno actual. Este discurrir del libro elabora muy adecuadamente lo que anuncia en sus primeras páginas: “el cristianismo responde al sentido de la vida con una forma concreta de existencia, la de Jesús de Nazaret, vista desde la perspectiva de su resurrección. Este enfoque, una forma de vida concreta y el significado de su muerte y resurrección, constituye el núcleo de la oferta de salvación, actualizada a lo largo de la historia”.

Un buen ejemplo del fin perseguido con este estudio lo podemos encontrar en el tramo final de la obra. Magistralmente reúne el autor en un apunte cómo la apuesta cristiana, en este caso desde la relectura paulina, se encuentra en la base de hitos culturales de tal calibre como la libertad de conciencia proclamada por la Ilustración: “la libertad de conciencia que proclama la Ilustración europea tiene en el discernimiento paulino de conciencia uno de sus antecedentes. Las críticas de Jesús a una ley religiosa que no salva, sino que es un peso insostenible para el hombre fueron radicalizadas por Pablo”.

Es de destacar finalmente un hilo conductor presente a lo largo y ancho de la reflexión que, como tema recurrente, añade lucidez intelectual y realismo evangelizador al libro. Se trata de una permanente advertencia a las religiones, más concretamente a sus estratos institucionales, sobre el peligro de oscurecer las consecuencias renovadoras que la comunidad cristiana, portadora del mensaje de Jesús, descubrió en su mensaje. De esta forma, si es cierto que el proyecto de salvación cristiano tiene potencial suficiente para dotar de sentido a la sociedad en su continuo devenir histórico, no es menos cierto que la institución eclesial ha de ejercer continuamente la autocritica, dejándose transformar por el Espíritu. De no ser así, la Iglesia correría el peligro de constituirse en un “reducto de tradicionalismo, superado por la historia y el dinamismo social”, alejándose en todo caso de su tarea primordial, a saber, ser una “instancia contracultural desde el seguimiento de Cristo”.

No nos cabe duda, por tanto, en alusión a nuestro comienzo, del rigor y la oportunidad de este libro. Es urgente seguir tomando el pulso histórico del momento y del contexto cultural que vivimos, para poder extraer del acontecimiento de Cristo una oferta de sentido para la humanidad de hoy. Se trata por tanto de un trabajo necesitado de permanente actualización y discernimiento, porque la fidelidad a los orígenes ha de verse correspondida con una no menor fidelidad a la actualidad. Dicha correlación de miradas (Tillich) fecunda la historia de sentido dotando de sensatez el anuncio evangélico. O dicho con palabras conclusivas del autor: “lo que sigue haciendo del cristianismo una oferta de sentido fascinante es la vida, muerte y resurrección de Cristo. En él encontramos muchos seres humanos una oferta de sentido que nos abre a la salvación de Dios y que nos permite vivir y luchar por una vida que merezca la pena. Y ese proyecto, que cada cristiano tiene que desarrollar personalmente, es el que tiene que actualizarse en el contexto de la sociedad e Iglesia actual”.

F. J. Genestal Roche

Gorman, Michael J., *Apostle of the Crucified Lord. A Theological Introduction to Paul and His Letters*, Second Edition, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2017. 707 pp. 23,5 x 16 cm.

Esta obra del Prof. Gorman, del Seminario St. Mary de Baltimore (institución católica con una cátedra en memoria de Raymon E. Brown) está dedicada a las cartas de Pablo, leídas desde una óptica teológica, interpretadas en sentido histórico, con toda la información que requiere del mundo propio de Pablo: itinerarios, cartas, teología y espiritualidad contenida en ellas. Se puede considerar muy bien como un manual de introducción a la obra de Pablo, fruto de la experiencia docente del autor (cf. p.x) y de su consideración de las cartas de Pablo escritas desde la fe y por la fe, por eso no son meras reliquias del pasado. La teología de Pablo, según el Prof. Gorman, hay que tomarla no sólo como un dato que hay que *creer*, sino más bien como una forma de vida. En el prólogo es consciente de la nueva visión sobre Pablo desde que el libro se publicó en 2004 por primera vez (cf. p.xii), pero sigue siendo una contribución a los estudios paulinos con su orientación histórica, literaria y teológica, por eso el título “Apostle of the Crucified Lord”, es decir subrayando el significado de la muerte de Jesús y su existencia “configurada por la cruz (cruciformity, p. xiii).

El texto tiene presente el texto griego de las cartas aunque menciona y se sirve de traducciones inglesas, entre ellas la *New Jerusalem Bible*, como explica en los prefacios, a los que siguen los agradecimientos de ambas ediciones (pp. xviii-xxii). La introducción es una “aproximación a Pablo” (pp. 1-9) y a los diferentes modos de comprender su teología, que en la “new perspective” (a veces considerada radical o nueva) tiene en cuenta el judaísmo del siglo I para explicar a Pablo, pero no es todo, pues es necesario tener en cuenta la visión de la historia de la salvación y las Escrituras (perspectiva intertextual narrativa), o la vertiente apocalíptica (= reveladora) que ve la justificación como salvación del pecado y de los poderes cósmicos. O la tendencia inaugurada por N.T. Wright con la interpretación de Jesús como la culminación de la alianza, donde se unen la apocalíptica y la de la historia de la salvación. En p. 4 recuerda la perspectiva socio científica en el contexto greco romano, la feminista que lee en sentido crítico y constructivo las cartas o la que denomina “participationist”, teniendo en cuenta el significado de la muerte y resurrección de Cristo como líneas nucleares de la teología paulina que propone la transformación de los creyentes en Cristo. Al final de esta

introducción, como al final de cada uno de los veinte capítulos que componen la obra, propone una bibliografía especial para continuar el estudio, general (pp.5-6) y especial (pp. 6-8) y otros recursos (pp. 8-9) casi siempre de lengua inglesa o traducidos al inglés, sin olvidar paginas web.

Los capítulos son introductorios, así el 1º (el mundo de Pablo, pp. 11-51) con el contexto greco romano de su misión, la cultura mediterránea y sus manifestaciones, el significado de la *pax romana*, su unidad política y religiosa, así como las dimensiones ético-religiosas, los diferentes judaísmos y la diáspora, o el politeísmo variado (pp.39-40), ciudades, con preguntas de profundización y asimilación y la indicada bibliografía general y especial. Un segundo capítulo (pp.53-91) presenta un resumen sobre la misión de Pablo, con las fuentes, tanto las cartas como los datos externos de su época, y las fechas de su vida y viajes (p.579 de una forma aproximada), con sus correspondientes mapas e ilustraciones, con aspectos relativos a su acción de perseguidor y celoso judío, a su conversión y a la naturaleza de su apostolado, de los compañeros y colaboradores (cf. p. 79s). En las pp. 86-87 ofrece un esquema de los sufrimientos que padeció durante su misión apostólica. A las cartas está dedicado el cap. 3 (pp. 92-119), las atribuidas sin discusión (siete), con su contenido epistolar narrativo, su carácter ocasional, su dimensión pastoral, así como el aspecto retórico formal (pp. 98-101). El hecho de que fueran redactadas por un secretario, al dictado de Pablo o con sus ideas (p.107s) no disminuye su autenticidad, al menos de las indiscutibles (*Hauptbriefe* cf. p.115s) aunque sea difícil darles una fecha. Lo que llama el Evangelio de Pablo (cap.4, pp.120-139) lo concentra en el anuncio de “Cristo crucificado y resucitado”, que creo es acertado, si se entiende en el contexto de las afirmaciones de 1Rm 1-4 (versículos de la tradición pre-paulina, como otros de 1Co 12,3; Ga 1,4 y quizá Rm 4,24-25 cf. p. 121s y la fórmula transmitida de 1Co 15,3-8). Explica aún más estos rasgos desde Flp 2,6-11 (p. 125s) y la encuadra en la historia de la salvación que es la de la fidelidad de Dios, que en Cristo cumple las promesas (p.128). El término ‘evangelio’ en tiempo de Pablo aún no era referido a un “escrito”, sino a la “buena nueva” que tiene rasgos ‘teopolíticos’ según el vocabulario comparado (en p. 131s) que es el que Pablo usa en sus cartas. Pero también se explica teológicamente en lo que llama beneficios propuestos en el Evangelio de Pablo (p.134s) tanto en el contexto de la alianza como de la redención y a nueva vida que expresa la “resurrección” y la incorporación al pueblo de Dios.

La espiritualidad de Pablo (cap. 5 pp. 140-162) y la teología de Pablo (cap. 6 pp. 163-187) completan esta primera aproximación a Pablo, tanto en su propuesta de transformación en Cristo, ya que la vida en Cristo es la vida según Dios y para Dios; como el morir y resucitar con Cristo es el lenguaje que expresa la conformidad con Cristo crucificado (p.146s) para vivir según la fe, la esperanza y la caridad. La teología de Pablo la concentra en una docena de puntos fundamentales que están bien reflejados, y resumidos en p. 183. A las trece cartas están dedicados los caps. 7 a 19 siguiendo el orden cronológico que propone el autor sin considerarlo rígido: 1Tes (pp. 188-210), 2Tes (pp. 211-226), Gá (pp. 227-272) exposición más extensa por el valor de testimonio que tiene para la vida de Pablo y por el contenido teológico capital. 1Co (pp.273-341) es también de capital importancia para entender su ministerio apostólico. En 2Co (pp. 342-394) defiende su ministerio, el ministerio de la nueva alianza que da la vida. Rm (pp. 395-483) es de nuevo una exposición detallada y minuciosa por el valor que tiene al abrir la alianza a la participación de los gentiles, que participan de Cristo. Es la carta más relevante e influyente y la presentación más elaborada de su Evangelio, según el prof. Gorman “a letter for all seasons” (p.396), que explica la gracia salvadora de Dios derramada sobre la humanidad, judíos y gentiles, en Cristo Jesús. Flp (pp. 482-525) expone el misterio del Cristo crucificado y anonadado. FIm (pp. 526-543) es más personal

y concentrada en el caso de Onésimo y su amo, cuando Pablo y Epafras están en prisión. Col (pp. 544-574) en la que Cristo es presentado como la plenitud de la sabiduría de Dios y primogénito de la creación. Ef (pp. 575-611) en la que Cristo es el pacificador que abate los muros de separación y odio. 2Tm (pp. 612-631) y 1Tm (pp. 632-651) en las que Pablo se manifiesta como el prisionero del Señor, que sufre por el evangelio y presenta el orden de la casa de Dios y la conducta de los que dirigen la Iglesia. Tit (pp. 652-659) con la referencia a los “presbíteros” y a los maestros, con las normas para los grupos. Tito presenta a Cristo como Dios (2,13). El epílogo (pp. 660-673) resume todo el recorrido presentado en esta excelente introducción a Pablo y sus cartas. Se completa con los índices, lo que le caracteriza como un verdadero manual, un verdadero y accesible “textbook” con nuevas ideas y propuestas para leer o estudiar a Pablo y sus cartas.

R. Sanz Valdivieso

Hauerwas, Stanley, *The Work of Theology*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K., 2015. 293 pp. 22,5 x 15,3 cm.

El Prof. Stanley Hauerwas es un teólogo conocido y apreciado, que ha enseñado durante décadas en la *Duke School of Theology*, por su clara orientación ecuménica. En esta obra sobre la “Teología y su método” quiere proponer su visión personal del pensar teológicamente con su visión filosófica y teológica (cf. p. viii), a la vez que las influencias recibidas (cf. p. ix) del Prof. Robert L. Calhoun, profesor de la universidad de Yale, autor de una *Historia de la doctrina cristiana en los primeros siglos*, titulada “Scripture, Creed, Theology” y uno de los promotores de la teología narrativa de la “escuela de Yale”, superando la teología liberal, para dar más peso a la llamada teología postliberal en la línea de George Lindbeck, activo en el diálogo católico-luterano y estudioso de Juan Duns Escoto.

La obra que presentamos trata de exponer cómo entiende el autor la teología y el lenguaje que la expresa (pp. 2ss), en una serie de capítulos que dice no son ocasionales (p.7), pero que no se consideran un conjunto del todo unitario, aunque los primeros cuatro capítulos los considera más teológicos según la metodología, considerando el primero (pp. 11-31, “cómo creo que empecé a pensar teológicamente”) como el punto de partida del resto, la teología como un ejercicio de la razón práctica (p.11) como método de su teología. La razón práctica como ejercicio en curso que tiene en cuenta la interrelación con el mundo entorno en cuanto espacio narrativo en el cual se comprende uno mismo, ya que toca los puntos en los que el ser humano tiene que tomar decisiones y elegir en orden a la acción (cf. p. 15). Al decir cómo cree que aprendió a pensar teológicamente, toca su comprensión de la tarea propia de la teología como ejercicio de la razón práctica en el que ha tenido a grandes profesores (pp.19ss; 29). Es ejercicio personal del “yo” que piensa y expresa sus convicciones cristianas, pero es también pensamiento de una comunidad depositaria de ellas, no mera especulación individual (riesgo de narcisismo). Hace referencia a los argumentos *ad hominem* propuestos por Ch. Taylor y su valoración de la razón práctica, a la vez que siente la presión del mundo postcristiano (cf. p. 24), y no cree que su método sea el único, pero habla de su encuentro con la teología dogmática de K. Barth, J. W. Mc Clendon, de Robert Jenson o de Katherine Tanner (sobre el carácter central de Cristo en toda teología), siempre según la tradición protestante estadounidense y de la Universidad de Yale, y con su marcada orientación ética y social.

En el segundo capítulo (pp. 32-52) propone su forma de entender el papel del Espíritu Santo en su obra, con su sentido doctrinal, referido a cómo el Espíritu Santo hace presente a

Cristo en la Iglesia y a cómo Dios actúa fuera de la Iglesia; aunque él reconoce que su obra se ha centrado más en Cristo y su visión renovada a partir de la obra de Eugene Rogers (cf. p. 34s), porque el Espíritu es el que hace conocer a Cristo. El cap. 3 (pp. 53-69) versa de cómo se ha de entender la ética cristiana protestante, pero confiesa su influencia menonita y su apertura al catolicismo (p.55s), insistiendo que lo que proponía en sus cursos era ética cristiana. Toca otros puntos como la Reforma y los anabaptistas o la presencia de Kant en la ética protestante, y la relación entre Barth y Tomás de Aquino (cf.p. 64ss). El cap. 4 (pp. 70-89) trata de la acción voluntaria, que refiere a Dios en cuanto Dios, la plena posesión de sí mismo en cuanto acto puro (como Tomás de Aquino p. 71ss) y a la dimensión que adquiere el carácter en cuanto es un proyecto del ser persona que se desarrolla en el camino de la acción virtuosa (= ética), con las citas de MacIntyre y su propuesta del ciudadano leal en cuanto es responsable y actúa con algún sentido moral (puede ser cualquiera) y la antítesis ejemplar de esto que ve en Bonhoeffer en cuanto cristiano y luterano que superó la tendencia liberal, por su opción y acción voluntariamente orientadas en sentido cristiano profundo (pp.82ss).

El cap. 5º (pp. 90-102) trata del tiempo desde la percepción de la teología y desde la obra redentora de Jesucristo, ya que somos criaturas en el tiempo; el 6º (pp.103-121) de la teología y el ministerio, la presencia de la teología que orienta la acción pastoral de los ministros que no son profesores de teología, y si la teología es útil para el ministerio y para los fieles a los que sirven. El autor las considera complementarias. El cap. 7 (pp.122-146) trata de cómo escribir una sentencia teológica, es decir, cómo escribir teología o escribir teológicamente y no sólo escribir sobre teología, y al escribir teología de forma significativa no hacerlo sólo sobre lo que los teólogos, en el pasado o en el presente, han dicho sobre Dios, sino escribir de forma creíble sobre Dios, cosa no fácil en efecto. La credibilidad de la teología es escasa en el ámbito de las disciplinas universitarias, pero eso permite escribir con mayor libertad frente a los que piensan que lo que creemos no puede ser verdad (p.124). El problema del *status* de la teología tiene que ver también con la Iglesia y con la realidad del ser cristianos en una cristiandad establecida (p.125s), mientras que el cristiano siempre está en tensión; también con el lenguaje que debe expresar la verdad del pensamiento religioso (siguiendo a Stanley Fish), a veces con la sutileza del lenguaje empleado (cf. p.134ss), por lo que aprender a escribir teología es una tarea continua.

El cap. 8 (pp. 147-169) trata de cómo usar la ironía en teología, cómo ser teológicamente irónico, cosa no muy teológica en principio, aunque el autor la considera actitud esencial para la labor teológica en la actualidad, sobre todo si se pretende que la teología no esté escrita sólo para otros teólogos (como sucede con la teología académica), con el ejemplo análogo de la televisión y su capacidad de crear un mundo irreal, fuera del cual se puede producir la sensación de ridículo (p.151). Recuerda también a Rorty y su posición sobre la ironía, a Jonathan Lear y su referencia a Kierkegaard, también activo sobre la ironía y las posibilidades del ser humano, incluido el ser profesor (p.165s), El cap. 9 (pp. 170-190) propone no ser un teólogo político, sector en el que ha sido clasificado por algún analista. La teología, aun la especulativa, tiene una dimensión política, mientras la ética es evidentemente social. Este capítulo, como algunos otros, parece una discusión con otros autores, siendo R. Niebuhr el más sobresaliente por ser en Estados Unidos de notable influencia. Por eso en el cap. 10 (pp. 191-207) continúa reflexionando sobre la teología y los derechos y su dimensión moral, que a veces se ven oscurecidos por el lenguaje influido por la política liberal y los hábitos sociales. En este capítulo hay una referencia a Simone Weil y a su visión personalista (p.198ss). El cap. 11 (pp. 208-228) está dedicado el tema de los pobres sin caer en la “caridad tóxica” (cf. p. 212), que no sólo sea ayuda monetaria sino que contribuya a hacer posible una nueva forma de vida. El

cap. 13 (pp.229-249) indica cómo ser teológicamente “divertido”, es decir, con buen humor, si se puede aplicar a la teología el “ser divertida”, aunque quizá sería mejor decir “atrayente” (*attractive*) aunque no sea “graciosa” (*funny*) y sí tenga gracia (*gracious*, en su sentido más literal y religioso, cf. pp. 241ss referidas a K. Barth). El cap. final propone “no retirarse nunca de la teología” (pp. 250-265) y termina con un *postscriptum* que responde a alguno de sus críticos. La impresión es que el libro se presenta como una justificación de las posiciones del autor frente a quienes le han criticado o interpretado. Es interesante si se entiende dentro de las discusiones y motivaciones propias de la teología académica estadounidense.

R. Sanz Valdivieso

Kreider, Alan, *La paciencia. El sorprendente fermento del cristianismo en el Imperio romano*. Ediciones Sígueme, Salamanca 2017, 382 pp., 15 x 23 cm.

El texto responde a la pregunta ¿por qué el cristianismo se desarrolla en el Imperio romano, sustituyendo a la religión oficial? Numerosos estudios han señalado causas muy diferentes: capacidad de objetivar la fe y dialogarla con otras creencias; celo y entrega en la defensa de la fe; creencia en el más allá; organización, fenómenos paranormales y milagrosos; ética acorde con el contenido de la fe; o también por la gran capacidad de convencimiento o fuerza social coactiva ayudada por el poder del Estado.

El libro parte de la virtud de la paciencia; de la conducta; de la catequesis y el culto y el fermento de la fe que supone la presencia de Dios en la historia; comprende el período de los primeros cuatro siglos del cristianismo, tratando los temas indicados de una forma interdisciplinar: relación con la historia, teología, liturgia, ética, etc., citando a los escritores de este amplio período para probar sus tesis.

El desarrollo del cristianismo es evidente. Aunque no lleva un plan prefijado, es cierto que crece mucho en los tres primeros siglos. No es un crecimiento por igual en todas las regiones donde se expande. Cuando Constantino hace oficial la fe cristiana, ya hay en el Imperio zonas mayoritarias de seguidores de Jesús, y, sobre todo, tienen una seria y poderosa organización: obispos —sucesores de los Apóstoles y protectores de las verdades de la fe—, colegio de presbíteros, diáconos, subdiáconos, exorcistas, lectores y ostiarios. Si bien hay que afirmar que no existe un plan misionero en la gran Iglesia. La comprensión de la *paciencia* se extrae de Padres tan distintos como Justino, Clemente de Alejandría, Orígenes, Tertuliano, Cipriano y Lactancio. La paciencia tiene su origen en Dios mismo: Él es paciente a lo largo de la Historia de la salvación y se ha manifestado en la Encarnación de su Hijo. La paciencia se escapa al control humano; no tiene prisa ni es convencional; no es violenta y defiende la libertad; en definitiva, posee la esperanza cristiana.

La *conducta* de los cristianos en el Imperio es muy significativa. El Imperio acoge toda clase de creencias, no obstante tenga su religión oficial mantenida por el poder. La libertad habida en esta dimensión humana y social favorece la expansión del cristianismo. Aunque la mayoría de los pueblos del Imperio son fieles a sus costumbres familiares, sociales y religiosas, la conducta cristiana poco a poco se va imponiendo. Sobre todo porque parte de una relación coherente entre fe, dignidad personal, familia y sociedad, vividos y defendidos de forma clara y sin tapujos: se continúa con el monoteísmo judío; el bautismo incardina a una comunidad que otorga identidad; se cae el muro que separa a los hombres entre esclavos y libres; pueden sentirse miembros de una comunidad universal; y se ofrece una ética que forma una conciencia individual y colectiva. Todo ello se fundamenta en el poder de la gracia

de Dios que es receptiva en el corazón creyente y *fermenta* en las gentes paganas, no sólo de las clases más pobres, sino de las pertenecientes a las clases acomodadas, cuya influencia es mucho más fuerte en la dimensión doctrinal y creyente si se comprometen con seriedad a la misión cristiana. Con ello, adquieren más valor dentro de la comunidad, aunque se desprestigien en la sociedad pagana. Orígenes nos da esta nueva situación, como otra más preocupante: la cantidad de creyentes que desmerecen de la vida evangélica.

Especial importancia se le da en esta época a las catequesis prebautismales. Las catequesis se centran en la enseñanza de la vida y doctrina de Jesucristo y en la adquisición de una serie de hábitos que configuren la vida del aspirante a ser «otro Cristo» (cf Gál 2,20). Para ello se le asigna un tutor; se cambian las relaciones familiares y sociales y se le construye en su rededor una vida en la que sea factible la experiencia y realidad de la fe. La *Didascalia de los Apóstoles* enseña cómo se inicia la catequesis y las primeras muestras de la incipiente vida cristiana, en las que en muchas ocasiones los aspirantes acompañan a los cristianos en las celebraciones del culto, sobre todo en la Eucaristía. La *Tradición apostólica* indica este iter: 1º Evangelización: hay que encontrar cristianos o un padrino; suele durar años; 2º catecumenado: escucha de la Palabra y formación personal; 3º preparación bautismal: escucha del Evangelio; dura varios meses; 4º bautismo; dura toda la vida. Una vez que se recibe el bautismo se introduce en la comunidad y se le permite participar en la oración común y en la Eucaristía. He aquí una de las claves de la expansión cristiana: catequesis y culto, en un proceso coherente para alcanzar cierta madurez religiosa y humana para ser testigo de la resurrección de Jesús y vivir una vida nueva y percibirse como una persona nueva.

Por último, se expone el papel de Constantino en la expansión del cristianismo, dándole el poder y los instrumentos suficientes para constituirse en el cuarto poder imperial, junto a la moneda, el ejército y la lengua. Constantino construye iglesias y basílicas, da libertad a la catequesis y al culto y extirpa la herejía —Concilio de Nicea— Es, en lenguaje del Autor, la impaciencia constantiniana al «controlar el cambio y forzar el ritmo» (11). Naturalmente la Iglesia se ve favorecida frente a las persecuciones paganas y las herejías que la dividen. Constantino aporta el control y la seguridad de la vida de la Iglesia; pone a su servicio el poder del Estado de una forma responsable, y persigue a grupos disidentes cristianos. Otra cosa es San Agustín en su doctrina sobre la paciencia como elemento estructurante de la fe cristiana. La eleva a un plano metafísico, la fundamenta en la gracia, en la relación de amor de Dios, en la caridad cristiana. Y no entra en la conducta anterior del poder Imperial, pues la paciencia para él forma parte de las actitudes interiores del cristiano, no de la conducta externa. Y, por otro lado, la paciencia entendida como experiencia fe en Dios, no forma parte de la vida amplia de la Iglesia, ya degradada en su tensión escatológica y conducta creyente, sino que forma parte de la fe y ascesis de la vida de los monjes y de los responsables —clérigos— de las comunidades. Con todo, defiende que los gobernantes deben favorecer el culto cristiano por todas partes, perseguir las religiones paganas y fomentar la unidad y la ortodoxa cristiana (348).

F. Martínez Fresneda

Lohfink, Gerhard, *Jesús de Nazaret. Qué quiso, quién fue*. Herder, Barcelona 2013, 604 pp., 14 x 21,5 cm.

Gerhard Lohfink (Alemania, 1934) fue profesor de Exégesis del Nuevo Testamento en la Universidad de Tubinga hasta 1986. Actualmente trabaja como teólogo en la Comunidad

Católica de Integración de Munich. Conocido en el ámbito teológico principalmente por sus estudios sobre la relación entre Jesús y la Iglesia, nos ofrece ahora en la editorial Herder un voluminoso libro centrado exclusivamente en Jesús, que puede considerarse una cristología bíblica. En él se perfila su figura partiendo de la predicación del Reino de Dios, siguiendo con la llamada al seguimiento, pasando por sus obras, su relación con el Antiguo Testamento, su estilo de vida y, finalmente, su muerte; todo ello con gran sensibilidad exegética.

El autor confiesa que las tres obras que le han inspirado para componer su libro han sido las siguientes: Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, vol. 1 (Gottinga, 1992), Martin Hengel y Anna Maria Schwemer, *Jesus und das Judentum* (Tubinga, 2007) y *Jesús de Nazaret* del papa Benedicto XVI. Son valiosas contribuciones contemporáneas que presentan al personaje Jesús teniendo en cuenta los estudios bíblicos de los evangelios del último siglo, pero manteniendo un equilibrio entre crítica histórica y sentido de fe. Esta influencia hace que el libro de Lohfink sea bueno, ecuánime, moderno y ameno; posteriormente, deja un sabor espiritual en el lector, propio de los textos sapienciales.

Se han escrito innumerables libros sobre Jesús: con él nunca llegamos a un punto final y cada época debe salir a su encuentro. Algunos son muy buenos (como los que antes hemos mencionado), pero otros son malos. Según nuestro autor, esto se debe a que parten de un principio equivocado: pretenden llegar hasta el Jesús verdadero con independencia de la fe. Los evangelios, nos recuerda Lohfink, no son simplemente una recopilación de «hechos» sobre Jesús; son además una interpretación de su vida entera. Ciertamente, hoy en día, a toda cristología le es imprescindible incorporar la crítica histórica y afrontar el llamado «problema del Jesús histórico», de modo que muestre así que el cristianismo se funda en la historia real; pero cuando los comentaristas encasillan a Jesús en sus propias concepciones previas, traspasan sus límites. Por eso, hoy, con excesiva frecuencia, a Jesús se le presenta como un simple profeta, un hombre carismático, un revolucionario, un filántropo o un rabí fracasado, dejando excluida la verdadera reclamación de lo que en él se muestra, que es atribuida a las primitivas comunidades cristianas. El libro de Lohfink se niega a participar de tales reduccionismos, porque han sido asumidos en contra del conocimiento de los primeros testigos y transmisores. No se puede reconstruir un «Jesús histórico» en contra del Nuevo Testamento y su propia interpretación de fe en la divinidad de Jesús. Si alguien lo hiciera se situaría por encima de la Iglesia y, de este modo, perdería toda oportunidad de comprenderlo.

Según Lohfink, «quien quiera hablar de Jesús debe primero, y ante todo, hablar del reinado de Dios» (p. 55). Pero este concepto siempre ha presentado dificultades. Hoy en día conocemos la historia que tenía tras de sí en tiempos de Jesús; distinguimos entre la predicación del Jesús histórico y la predicación postpascual de la Iglesia; ha aparecido el carácter escatológico del mensaje de Jesús y la exégesis histórico-crítica puede hacerse una idea de su predicación. Sin embargo, se han dado parcialidades a la hora de interpretar este concepto que alejan a la exégesis de la intención de Jesús: 1) no se toma en serio el aspecto de actualidad de su tiempo; 2) el hombre es excluido como actor de su venida; 3) no se toma en consideración su configuración social. Estas parcialidades se relacionan mutuamente: el reino de Dios es desplazado del presente hacia el futuro; se niega la mutua implicación del actuar divino y humano, dando paso a la pura actuación de Dios; se expulsa al reino de su lugar concreto en el pueblo de Dios hacia una flotante tierra de nadie. Contra estas ideas reacciona Lohfink en los muchos capítulos en los que aborda este tema. Su intención es mostrar cómo el tiempo del reino de Dios es el presente, el hombre es el actor del reino, y su configuración es eminentemente social, aportando pruebas exegéticas tomadas del estudio innovador de las parábolas del tesoro en el campo, de los talentos y del sembrador.

En esta línea revalida su famosa tesis de que la relación de Jesús con el reino y la Iglesia debe situarse dentro de visión integradora de la teología del pueblo de Dios. Jesús quería la creación del verdadero Israel como comunidad salvífica escatológica, y no tanto un nuevo pueblo de Dios sustitutivo de Israel. El grupo de los doce se convierte precisamente en la prefiguración de todo este pueblo escatológico, por eso se puede afirmar que Jesús propiamente no quería una «Iglesia» separada de Israel, sino que su voluntad englobaba la Iglesia dentro de este pueblo escatológico de Dios visto de forma total y plena. Por eso, la categoría de «fundación de la Iglesia» no responde ni a Jesús ni a la teología neotestamentaria, sino que debe situarse dentro de una teología global e integradora del pueblo de Dios en la que Jesús promueve su cumplimiento final y escatológico del cual la Iglesia forma parte plena.

No podemos continuar destacando más ideas fructíferas que aparecen en cada página de este libro. Brevemente, concluiremos diciendo que Lohfink muestra que Jesús fue un judío que vivió enteramente las experiencias de fe de Israel, pero que, al mismo tiempo, llevó estas experiencias a su meta y plenitud.

Este libro puede ayudar a muchos hombres actuales a acercarse al verdadero Jesús con actitud diferenciada y un método de trabajo plenamente histórico y crítico, pero también, con espíritu abierto y henchido de confianza. Se trata de una obra de madurez, bien compuesta y meditada, que con el tiempo tendrá un puesto destacado dentro de las cristologías bíblicas. A su fácil lectura ayuda el acertado modo de titular los epígrafes de cada capítulo, que sugieren y condensan las ideas principales en forma literaria.

P. Miñambres Barbero

Lovin, Robin W. – Mauldin, Joshua (Eds.), *Theology as Interdisciplinary Inquiry. Learning with and from de Natural and Human Sciences.* William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2017. 168 pp. 21,5 x 14 cm.

La teología en diálogo con otras disciplinas científicas sobre los puntos que les concierne, y en sentido interdisciplinar, es el tema de este libro en el que participan trece autores, teólogos, científicos y profesores de derecho, que tratan de la naturaleza humana, del progreso y la salud humanas y de la sociedad, según el proyecto de Robin Lovin y Friderike Nüssel y del Centro de Investigación teológica de Princeton (cf. p. ix y p. 163s con los miembros asociados a este centro). La introducción sitúa al lector en el ámbito de esta investigación interdisciplinaria que toca puntos difíciles como pueden ser el origen de la vida, el papel social de la religión, la psicología de la fe, es decir, la comprensión religiosa de la dimensión humana y su carácter único, pero también las dimensiones científicas, médicas, legales, sociales, de teoría política o de género. Las seis contribuciones abordan diversos aspectos, como la antropología desde la teología, en sentido evolucionista (1, *Looking at humans through de Lens of Deep History*, de Celia Deane Drummond, pp. 1- 22). La autora es partidaria de la analogía del ser (p.18) que se puede aplicar a una visión evolucionista de la antropología, aunque la teología no se reduce a ella, como tampoco Dios puede ser reducido a una visión inmanentista, ni se puede reducir todo a la esfera físico biológica cuando se trata de ser personal (cf. p. 11 cita de Laudato si', n.81).

También se analiza la dimensión moral de la vida y la estructura del yo racional (2, *The Moral Life and the Structures of Rational Selves*, de M. Spezio pp. 23-49) aplicando al estudio de los conceptos de *imitatio* y *habitus* y de la dimensión moral de la vida, la interacción

de teología y ciencia, para lograr entender mejor la personalidad moral y las virtudes (p.25) con la ayuda de las ciencias cognitivas que profundizan en la acción humana, con ejemplos aplicados según algunas fundaciones que tratan de casos directos (cf. p. 38ss) y con referencias a Bonhoeffer, a la hora de entender los términos usados en conexión con la teología de la gracia que dispone a comprender de forma plena la vida humana y sus circunstancias, con el término *habitus* que dispone a la *imitatio* en cuanto orienta a la acción deliberada, a la decisión y elección. La antropología y las estructuras cognitivas las trata Colleen Schantz (3, *The Divine [Mental] Image*, pp. 50-67) intentando exponer, partiendo de la experiencia que Pablo expresa de su comprensión de Cristo, la experiencia interior y extática, pero en relación con la comunidad de Jerusalén y relacionada con el concepto de *imago Dei* y su aplicación antropológica, sobre el significado de ser portadores de la imagen divina (p.51), concepto que no se presta a una asimilación desde el punto de vista científico, aunque se entiende desde el punto de vista racional, de los procesos mentales y del conocimiento extático (p.60ss) y otras realidades cognitivas.

Otros aspectos tratan de la teología mística según Nicolás de Cusa (4, según la intertextualidad, la intersubjetividad y la transformación, pp. 68-90) de Andrea Hollingsworth. O trata de la persecución religiosa y de la libertad, con referencias a los mártires en Rusia durante la época soviética y de control estatal de la Iglesia ortodoxa (5, pp.91-111) de John P. Burgess. Otros aspectos comprenden la Ley, la teología y la estética, una visión interdisciplinar de la autoridad (6, pp. 112-131 de Mary Ellen O'Connell) considerando la observancia de la Ley desde el punto de vista del bien de los demás, no de nosotros mismos, ya que la visión estética facilita la experiencia espiritual de una vida buena, para la que la ley sirve. La conclusión (pp. 132-160) de Douglas F. Ottati propone la colaboración como forma de disponer la reflexión teológica en contacto con las ciencias y la filosofía, que no tienen una específica orientación religiosa (p. 159). Esta colaboración incluye las ciencias sociales y la neurociencia, que son predominantes en nuestro mundo contemporáneo. Es una propuesta estimulante, que interesa a la reflexión teológica y a la ciencia misma. El índice de conceptos, es detallado para recapitular los temas tratados y los autores más citados.

R. Sanz Valdivieo

Rutledge, Fleming, *The Crucifixion. Understanding the Death of Jesus Christ*, Paperback Edition. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan; Cambridge, U.K., 2017, 669 pp. 23 x 15,3 cm.

Este hermoso volumen de la señora Rutledge, edición en rústica de 2017, ordenada sacerdote en la Iglesia episcopaliana de Estados Unidos, predicadora de renombre (cf. p. xvi-xvii) y profesora, formadora, de otros predicadores en el programa teológico para el ministerio pastoral, nos ofrece una exposición de la predicación sobre la “crucifixión de Jesús”, sobre el significado de la cruz, (the living significance of the death of Jesus) y su sentido al decir que “Jesús murió por los pecados del mundo”, o de la sabiduría de la cruz según Pablo: “saber acerca de Jesucristo y éste crucificado” (1Co 2,2), propuesto como centro del Evangelio por Pablo y ahora como centro de la predicación, aunque es verdad que la predicación de la cruz puede pasar a un segundo plano, siendo como es una locura, o un escándalo (cf. 1Co 1,23). Por eso piensa que hay una cierta escasez de predicación sobre la cruz en la actualidad de las Iglesias, fuera de la Semana Santa desde el Domingo de Ramos hasta el de Pascua. Ofrece

aquí una reflexión teológica sobre la Escritura y la tradición concentradas en la muerte de Jesús, en su significado vivo para nosotros y no tanto sobre los datos y las circunstancias históricas – el mero evento histórico –, la condena y muerte de Jesús, sino sobre lo que Pablo propone: “es fuerza de Dios para los que se salvan” (1Co 1,18). Mensaje que es la base de este libro escrito “desde la fe y para la fe” (cf. p. xvii), por lo que su intención es que sea leído aun sin fijarse en las notas a pie de página, es decir, por los que no son del mundo académico (cf. p. xviii). La lista de agradecimientos es amplia y detallada como reflejo de una elaboración prolongada y cuidadosa en el diálogo y la condivisione de ideas y lecturas con otros profesores y predicadores, como indican las abundantes notas incluidas en la exposición (cf. pp. xx-xxv). El desafío que supone la crucifixión y muerte del Mesías (Cristo) es un reto a la “religión” como conjunto de creencias y actitudes con las que se enfrentan las experiencias y necesidades humanas. Es lo que trata de explicar en la introducción (pp. 1-37), en la que expone tanto el hecho singular de la crucifixión de Cristo como la necesidad de interpretarla y de comprenderla (cf. p. 7-8). Pablo es el intérprete y el guía de este recorrido en el que la palabra de la cruz es “teología de la cruz” (cf. pp. 19ss; 25ss), e interpretación de los Evangelios según Pablo, aunque no sea con citas literales, sino con el conjunto de toda la Escritura y con la cristología como línea conductora, en la que la idea de Dios, la fe Trinitaria, está presente (la crucifixión como obra emprendida por la Trinidad es de gran valor). Esto ayuda a superar la dialéctica “Jesús de la historia” / “Cristo de la fe” que en los años ochenta y noventa con las propuestas del Jesus Seminar contribuyeron a crear un “Jesús” no menos artificial que el que ellos intentaban delinear, sin tener en cuenta que en la cruz y en la resurrección, en la fe pascual, se encuentra el más auténtico modo de fundamentar la fe cristiana. Es importante para la consideración de la crucifixión y de la resurrección o de la encarnación (cf. p. 31s), o de la confesión de fe Cristo es a la vez divino y humano. El libro se compone de dos partes principales, la primera dedicada a la crucifixión (pp. 41-204), con cuatro capítulos en los que trata de explicar por qué la cruz es primordial (pp. 41-71) no sólo por su carácter de “piedra de toque” de la fe cristiana, también por su directa relación con el Jesús encarnado y concreto, que los docetas y los gnósticos rechazan. Es lo que hace de la cruz el signo claro de su vida desde la encarnación (cf. p. 61s) y una paradoja que la autora expresa con el término inglés, abstracto “godlessness”, con su sentido de “irreligioso” o literalmente “a-teo” para describir el “escándalo” que supone la cruz (cf. cap. 2, pp. 72-105), ya que la “crucifixión” indica algo más que la ejecución, como propone Flp 2,8 que señala la especificidad singular. La cruz tiene este aspecto “irreligioso” en el hecho concreto de que el crucificado aparece el sufrimiento y la aniquilación de Dios” por la forma en que se lleva a cabo. La cuestión implica también la concepción de la justicia (cap. 3, pp. 106-145) de Dios que nos lleva a su plan de llevar a cabo dinámicamente (rectificar o enderezar) las condiciones que la rectitud y benevolencia de Dios requieren para que la justicia sea plena. En el cap. 4 (pp. 146-166) trata de la posición clásica de Anselmo de Canterbury sobre la justicia de Dios (desde el *Cur Deus homo?* Lo cita en p. xv) y la teoría de la satisfacción vicaria o del trasfondo jurídico de la muerte de Jesús. Con todo Anselmo es visto positivamente en estas páginas al considerar parte de la tradición la condición humana como culpable necesitada de remisión y cautiva que pide liberación (cf. pp. 159ss). La gravedad del pecado en el cap. 4 (pp. 167-204) para volver sobre Anselmo y el anuncio de la muerte de Cristo por los pecados, según las Escrituras (1Co 15,3), en la que Dios está actuando con su poder redentor, enfáticamente vinculado a la cruz. Pero el pecado no puede ser pensado sólo en sentido “individual”, como si fuera una realidad que puedo combatir con buenas intenciones o sentimientos que puedan esconder el poder de la muerte que va junto al pecado (cf. Rm 7,5); pero el pecado y la muer-

te no tienen la última palabra. La segunda parte del libro está dedicada a los temas bíblicos que transmiten o interpretan la cruz de Cristo; es la parte más extensa (cf. pp. 205-570), articulada en ocho capítulos desde el cap. 5 al 12 (cf. p. 208), con la idea de concentrar los temas de predicación en torno a “Jesucristo, y éste crucificado”, divididos en dos categorías principales: la acción de Dios en orden a expiación del pecado, con la idea de sacrificio, de ofrenda por el pecado, expiación y substitución y otros motivos (cf. p. 209); y la victoria de Dios sobre el pecado y la muerte, con los corolarios de liberación de la esclavitud, de la opresión, o temas de tono bíblico como nuevo éxodo, el infierno terrible o el tema pascual del *Christus victor* (Reino de Dios). Es un recorrido por los motivos del Nuevo Testamento en torno al significado de la cruz, pero también con el contexto del Antiguo Testamento, y no sólo metafórico. Así en cap. 5, Pascua y éxodo (cf. pp. 214-231) se ven en la perspectiva de una promesa de vida y resurrección más allá de la muerte y el sufrimiento. El sacrificio y el derramamiento de sangre que van unidos a la cruz de Cristo, son el punto del cap. 6 (pp. 232-286): la sangre preciosa de Cristo, cordero (1Pe 1,18), tema no fácil en la predicación actual de Cristo crucificado; la expresión no es sólo metáfora, pues Pablo la usa con frecuencia (cf. p. 236s) unida al motivo del Cordero y de la muerte de Cristo en sentido redentor (cf. Heb 9,22 palabras de sentido fuerte, como lo son las de Mc 14,24). Supone una revisión de los temas del sacrificio-expiación y de ofrenda por los pecados (holocausto), del mismo día de la expiación según Levítico y en la interpretación de Heb 9-10 (cf. pp. 250-255), de la imagen del Agnus Dei como icono que comprende el cordero pascual y el cordero triunfante de Apocalipsis, con las referencias al sacrificio de Isaac (cf. p. 259ss). Es un capítulo muy interesante. Como también el más breve dedicado al “rescate” y la redención (cap. 7, pp. 284-302). Me resulta más difícil el dedicado al gran juicio final (The Great Assize, cap. 8, pp. 303-347) y la segunda venida de Cristo, pues la segunda aparición no tendrá como fin el pecado (cf. Heb 9,28); la justicia forense es quizá una distorsión de la salvación final, si reduce el concepto de dikaiosyne sin tener en cuenta la liberación y la justificación o reconciliación que hay detrás y que el Juicio final proclamará. Un poco más complejo es el cap. 9 dedicado a la “apocalíptica” con el tema “Christus victor” (pp.348-394), teniendo en cuenta que la “apocalíptica” como categoría aparece en la Escritura no sólo como literatura de “revelación”, profética o visionaria, sino también como descripción de acontecimientos anunciados y escritos, que estando ocultos son revelados con su perspectiva cósmica e histórica. Pero también indica la intervención de Dios en la historia (cf. el libro de Daniel, el Apocalipsis), por lo que se puede presentar la cruz como “apocalipsis” (= revelación) definitivo de Dios (cf. p. 353), pero no menos lo es de la victoria de Cristo, con lo que la cruz se despliega también junto a la resurrección, y junto al valor redentor de la reconciliación de todo lo creado (cf. pp. 356ss). La distinción entre escatología y apocalíptica (p.358), en cuanto que la fe orientada en sentido escatológico tiene un rasgo más existencial y la apocalíptica subraya la novedad, la nueva creación que está gestándose. El motivo del Christus victor remite al Señor resucitado que reina soberano y afianza el dominio de la gracia de Dios destruyendo el pecado. Todos los motivos complementarios van a continuación (cf. pp. 367s) sin olvidar que es el mismo Jesús que aparece en Getsemaní – la agonía – el que resulta vencedor, en una perspectiva apocalíptica (cf. 382ss). El capítulo dedicado al “descensus ad inferos” (cf. pp. 395-461) es largo y detallado por lo complicado del tema, desde la Biblia (Antiguo y Nuevo T., cf. pp. 398ss) hasta los temas vinculados, como la muerte y el pecado y la lucha con Satán, los poderes que Jesús abate. En el caso del infierno destaca su caracterización como “abismo, prisión” donde se sitúa el abandono absoluto y la lejanía de Dios, donde Dios no está (cf. p. 407), dimensión o espacio que Cristo experimenta el Sábado Santo, no sólo por la solidaridad completa con

nosotros, sino por ser el punto final de la kénosis. Esa era la posición de Hans Urs von Balthasar, pero no sé si se puede equiparar a la “muerte segunda” que quizá se refiere a la “condenación” propia de un espacio sin Dios (godlessness, cf. pp. 408 con sus explicaciones). El motivo es parte de la fórmula del Credo apostólico (cf. pp. 409ss) y goza de una gran iconografía a lo largo de la tradición, también de la tradición reformada hasta K. Barth. La autora hace una referencial motivo desde la “Época del genocidio” que es el siglo XX y su repercusión en la teología (cf. pp. 416ss), para después detenerse en el origen del mal y su significado desde las fuentes bíblicas, su naturaleza, y la forma de explicarlo teniendo en cuenta al Dios Creador que confesamos (cf. p. 427), con toda la dificultad que contiene y el corolario esquemático que la representa: “Si hubiera un Dios, no permitiría el mal”, o la imposibilidad lógica de la existencia de Dios dada la existencia del mal. Trata también de la naturaleza del mal (pp. 422-427), matizando la definición del mal como ausencia de bien, o mejor, la negación del bien, o siguiendo a P. Ricoeur, “el poder de las tinieblas” que es decir algo más que “ser o no ser”, una paradoja que sin embargo está presente a hablar del mal. La teodicea no desconoce el argumento del mal y su pregunta sobre la “bondad” de Dios, no sobre su existencia, pero el mal no es parte del proyecto de Dios, y para el que sufre el mal decir que es algo inservible (dead loss) no basta, porque no mitiga el escándalo del mal infligido y soportado. Otras páginas dedicadas a Satán y su presencia como entidad inteligente (p. 438, personificado p. 459) aunque no se deba “demonizar” a nadie, cosa que es difícil en los escenarios de violencia del pasado siglo y del presente (terrorismo), que parecen dar un peso descomunal al infierno, como expresión del mal radical. Al tema de la “substitución” dedica el capítulo 11 (pp. 462-535), extenso y detallado en su análisis de las cartas de Pablo (pp. 469-476) y en el desarrollo histórico, incluyendo Anselmo, y la Reforma. Trata también de las objeciones a la teoría de la substitución y la explicación de K. Barth (el Juez juzgado en lugar de nosotros). El significado de la muerte de Cristo tendería a subrayar el “por nosotros” (hyper) y el “por muchos” dentro de la substitución vicaria, pero si se mantiene se debe hacer a la luz de toda la vida de Cristo y de la reconciliación que Dios ofrece a todos los pecadores en su plan de salvación (p.533-534) participando en la vida de Cristo. El cap. 12 (pp. 536-570) la recapitulación, tema paulino y propuesto por Ireneo de Lyon, como representación de toda la humanidad en Cristo, segundo Adán, que ha asumido en sí la representación solidaria de toda la humanidad (cf. pp. 539ss) que puede participar en Él por el bautismo (p. 543ss) y vivir la victoria sobre el pecado y la muerte, aniquilados en su hacerse pecado por nosotros y ser maldición por nosotros (cf. p. 551). El libro termina con una conclusión en la que la “justificación del impío” por parte de Dios “porque Cristo murió por los impíos” (cf. Rm 5,6). Es un libro estimulante y de contenido exigente, que requiere una lectura atenta y detallada, con muchísimas referencias y citas, no sólo de la tradición reformada. Basta dar una ojeada a la Bibliografía (pp. 613-635) y a los índices de nombres y de conceptos para tener una perspectiva de la amplitud de trabajo de la autora. La edición es impecable, como acostumbra el Editor Eerdmans.

R. Sanz Valdivieso

Vázquez Jiménez, Rafael, *La Iglesia sacramento universal de salvación. Convergencias y divergencias en el diálogo ecuménico*, Didot, Madrid 2015, 430 pp. 21,5 x 14 cm.

El presente estudio pretende contribuir a la elaboración de una eclesiología dogmática compartida por católicos, protestantes y ortodoxos, partiendo de la categoría teológica de

sacramento, cuya importancia es destacada por diversos teólogos posconciliares, como fundamento para la construcción de una adecuada interpretación de la eclesiología del concilio vaticano II. Partiendo de la necesidad de una teología compartida sobre la Iglesia, este libro se centra en las posibilidades y límites que el concepto de sacramento plantea a la eclesiología en el campo católico, luterano y ortodoxo, superando la cuestión nominal para referirse al carácter sacramental de la naturaleza de la Iglesia, que implica su inserción en el misterio de la salvación y su papel soteriológico.

Se originan así dos partes en este estudio; en primer lugar, pretende poner de manifiesto la presencia de la concepción sacramental de la Iglesia desde antes de la celebración del concilio vaticano II hasta nuestros días. En segundo lugar, trata de exponer el estado de la cuestión en la teología actual en el ámbito católico, protestante y ortodoxo, realizando una selección de sus teólogos contemporáneos más representativos. Finalmente, el libro especifica las cuestiones teológicas que posibilitarían la convergencia ecuménica y aquellas que han de ser profundizadas por constituir motivos de desacuerdo, hasta indicar una relectura sacramental de la eclesiología desde la celebración eucarística como expresión y manifestación de la realidad de la Iglesia.

En los documentos del diálogo multilateral previos a la celebración del concilio vaticano II, entre los que destaca la primera conferencia de FC en Lausana (1927) y la asamblea de Evanston (1954), encontramos un primer esbozo de los términos en los que habría que situar la sacramentalidad de la Iglesia para el futuro de una eclesiología ecuménica: la Iglesia manifiesta y testimonia la salvación de Dios y colabora con la obra de la reconciliación del mundo, por lo que es signo e instrumento de la salvación. La consideración de la Iglesia como sacramento adquiere una importancia a partir del proemio de *Lumen Gentium*, encontrando un punto de referencia en la IV asamblea del CMI de Uppsala (1968). Las categorías sacramento, signo e instrumento se utilizan para explicar la relación entre la Iglesia, el mundo y la unidad, aunque posteriormente se prefiriera dar relevancia al concepto signo sobre el de sacramento, tal como aparece reflejado en la asamblea de CMI de Nairobi (1975). A ello habría que añadir la aparición de las perspectivas trinitaria y eucarística en relación con la Iglesia como signo, fruto de la asamblea de Vancouver (1983). Iglesia, reino y humanidad quedarán interrelacionadas desde tres categorías que reflejan la sacramentalidad de la Iglesia: misterio, en relación con el plan de salvación universal de Dios y su vinculación con la categoría trinitaria; signo profético, en relación con el futuro reino escatológico y la perspectiva de la salvación de la humanidad; koinonía, que articula tanto a la realidad misteriosa de la Iglesia como a su ser signo en medio del mundo. La unidad visible de la Iglesia será reinterpretada a partir de la asamblea de Canberra (1991) y en la conferencia de FC de Santiago de Compostela (1993) desde la noción de koinonía. El documento de FC *Naturaleza y misión de la Iglesia* (2005) consideraba que existía una convergencia ente las iglesias en cuanto a la Iglesia como signo e instrumento.

El hecho de la cooperación de la Iglesia en la obra de la salvación es aceptada tanto por los católicos como por los luteranos. A su vez, la comprensión de la sacramentalidad de la Iglesia vinculada a la doctrina de la justificación y en el marco de la eclesiología de comunión es clave hermenéutica de otras cuestiones eclesiológicas tales como la institucionalidad de los ministerios, la sucesión apostólica o el ministerio petrino. El documento de Munich (1982) orienta la reflexión eclesiológica en el diálogo entre católicos y ortodoxos, en la que resultan fundamentales la definición del misterio de la Iglesia con relación a Cristo, la vinculación de la Iglesia a la eucaristía y la conexión con el misterio de la Trinidad. Analizando el documento de Viamao (1988) se puede concluir que la Iglesia es sacramento en virtud de

la presencia escatológica de Cristo en ella y de la acción del Espíritu Santo, la actuación en ella de la gracia de Dios y la manifestación y anticipación del Reino de Dios, especialmente en la celebración eucarística. Se podría decir que existe una convergencia entre católicos y ortodoxos en la concepción sacramental de la naturaleza de la Iglesia, mientras que la dificultad llega en la aplicación práctica de estos principios, como la cuestión de la conciliaridad y el primado.

En la teología católica actual la aportación de De La Soujeole pasa del pensamiento en binomio, característico de la eclesiología teándrica, a un esquema de pensamiento en trinomio, fundamentado en la eucaristía. La sacramentalidad es propuesta por S Pié-Ninot como categoría teológica hermenéutica que atraviesa la economía de la salvación, concentrándose en la historia a través de la Iglesia como sacramento fundamental y los sacramentos concretos. A. Scola hará de la Iglesia sacramento por ser mediación de la salvación de Cristo, encarnando esta salvación en el hoy de la historia. Jünger parte de una concepción comunitaria de la Iglesia enraizada en la Trinidad con repercusiones históricas, que evita el riesgo de un individualismo de la fe, del que se ha acusado a la teología evangélica. La clave fundamental de la eclesiología de Wolfhart Pannenberg posibilita una configuración eclesiológica en conexión con la revelación y la historia, la cristología y la antropología, la pneumatología y la soteriología con la escatología, que da sentido a la Iglesia como *congregatio fidelium*. La teología ortodoxa actual tiene su origen en el proceso de renovación iniciado en Rusia por el movimiento eslavófilo. Boris Bobrinsky parte de la convicción de que la encarnación-redención ha de situarse en el misterio y la unidad del destino escatológico trinitario, en el que se enraizan la eclesiología y la vida litúrgica. Son diversos los aspectos originales que se podrían resaltar de Ioannis Zizioulas, entre ellos la importancia dada a la ontología de la persona basándose en la patrística griega, que conduce a una ontología de la comunión, base para la descripción de la hipóstasis eclesial.

En las cuestiones finales de la publicación realizada en 2010 por el Pontificio Consejo para la unidad de los cristianos sobre los cuarenta años de diálogo de la Iglesia católica con luteranos, anglicanos, reformados y metodistas, se animaba a seguir profundizando en el estudio de la naturaleza sacramental de la Iglesia para profundizar en la comunión plena. Respondiendo a este deseo, el libro de nuestro autor analiza aquellas cuestiones desde las que se podría plantear una convergencia que permita avanzar hacia una eclesiología compartida por la tradición católica, protestante y ortodoxa, convirtiéndose así en un estudio de máxima actualidad e importancia.

A. Matás García

VARIA

Dalferth, Ingolf U., *Trascendencia y mundo secular. Orientación de la vida al presente último de Dios*. Ediciones Sígueme, Salamanca 2017, 300 pp., 13,5 x 21 cm.

La obra recoge una serie de artículos, debidamente reelaborados, publicados por el Autor en obras colectivas y en revistas entre los años 2001-2014. Aunque las religiones sigan estando vigentes en gran parte de las culturas del mundo, en la civilización occidental estamos asistiendo a una secularización que viene de siglos. El cristianismo tiene elementos internos para admitir, insertarse y vivir en una sociedad secularizada, sobre todo cuando es un derecho fundamental la libertad religiosa que se da en los estados que la conforman. A estas alturas,

la teología cristiana no tiene como referencia el contraste entre lo profano y lo sagrado, «sino la presencia de Dios, que se actualiza a sí misma» (10). Se debe, a la vez, matizar que la existencia humana, tal y como se desarrolla en nuestras sociedades, puede tener una orientación hacia esa presencia de Dios o simplemente vivir sin el sentido que le imprime dicha presencia. Se trata, pues, de trascendencia e inmanencia como *hábitos* vitales diferentes, que no de ámbitos vitales. La vida puede abrirse a Dios, entendido como un presente inmutable o cercanía activa frente a los presentes cambiantes que entraña la existencia humana. El texto, por consiguiente, analiza cómo en la historia personal y colectiva la existencia se orienta hacia Dios por una experiencia creyente en un ámbito esencialmente secular.

Se debe admitir que no es básico para la fe cristiana que viva en la secularidad manifestándola en actos estrictamente religiosos. La clave está en dar un sentido a la existencia desde la fe cristiana. Y lo mismo podemos decir de la Iglesia como lugar donde se desarrolla la fe. Vivir apartado de ella no significa perder el sentido religioso de la vida necesariamente; puede entenderse acercarse o recrear actitudes religiosas que no se contemplen en nuestra tradición multisecular. «La religión se vuelve irrelevante cuando no me sitúa ante decisiones existenciales que me abren nuevas perspectivas sobre mí mismo, mi mundo, los demás y Dios» (14). Lo contrario basta con ignorarlo. La fe cristiana, como don de Dios, generado por el sacramento del bautismo y cuidado por la familia y la comunidad creyente, se funda en la presencia histórica de las relaciones de la Trinidad, que crean un nuevo ser y se estructura en la historia como fraternidad. Este nuevo ser puede crecer en el esfera creyente comunitaria de la existencia vivida como don y servicio a los demás. En este caso, se puede vivir de cara a Dios, al margen de la mediación de Cristo, si la vida se ordena con una relación fraterna.

Se vive en un mundo posmoderno, donde no es necesaria la crítica a la religión para justificar una vida arreligiosa. Se vive más allá de la Modernidad cuando no es necesario justificar su vida secular, porque la secularidad no se define por su actitud negativa ante lo religioso. El cristianismo se orienta más, vistas las cosas en una contraposición entre lo divino y lo mundano, por el descubrimiento de la trascendencia de lo divino y diferenciando al Creador de la Creación. Esto no coincide cuando se plantean las cosas como una tensión entre religioso y secular, donde se intenta dismantelar toda referencia trascendente en el ámbito cultural. Es lo que pretendió la Modernidad. Es un proceso que incluye el paso del politeísmo al monoteísmo, el descubrimiento de la trascendencia de lo divino y la aceptación de Dios como Creador. Es este aspecto, el Creador y la Creación, lo que hace posible la existencia de lo mundano. Por ello no viene a cuento aplicar a Escoto el nominalismo de Ockham, que entraña un distanciamiento de Agustín en Occidente, trastocando el realismo por un confuso nominalismo. Es justo al revés. Escoto precisa la voluntad divina como relación de amor en la Creación, impregnándola de tal manera que da la posibilidad a lo que el Autor ha afirmado antes: el otro como el término de mi actitud cristiana. Debería Dalferth analizar la fuente espúrea de la corriente ortodoxa americana (cf nota 41).

Después de una seria reflexión sobre el acontecimiento en los aspectos ontológico, semiótico y teológico, y de la trascendencia —ontológica, antropológica y teológica—, estudia el tema de «¿Fe o razón?», siempre interesante, aunque un tanto artificial, sobre todo por las incomprendiones mutuas: la irracionalidad de la fe o el fideísmo contra la razón. Dalferth aclara que lo contrario de la fe no es la razón, sino la increencia, la falta de fe de vivir según el sentido que Dios ha ofrecido como don a la vida. La razón, por lo contrario, «es la capacidad de autodeterminarse, por medio del recto distinguir, a vivir de un modo que tanto los demás como uno mismo consideren bueno» (135). Lo contrario es la insensatez. A continuación se exponen acertados análisis y precisiones terminológicas como conceptuales sobre lo total-

mente distinto, la imposibilidad como concepto límite y horizonte límite de toda distinción. Y termina con la posibilidad de orientar la vida humana a la trascendencia en un mundo secular posibilitada por la misma presencia divina. La presencia divina facilita la orientación trascendente de la vida, porque ella descubre lo mundano al hombre.

Es un texto muy rico en la elaboración y análisis de conceptos sobre la posibilidad de vislumbrar a Dios en un mundo secular. Falta, por el contrario, situar el tema en la realidad, para que no quede en el ámbito de los principios. En estos temas hay que tener en cuenta la cultura y el contenido de la fe cristiana procedente de la presencia histórica del Hijo de Dios.

F. Martínez Fresneda

Flores Jácome, José Alberto, *Pedagogía y colonialidad en la Amazonía ecuatoriana (1960-1979)*, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito 2016. 14,2 x 22,5 cm.

Se trata de un exhaustivo trabajo de investigación de corte cualitativo, que le ha servido al autor para obtener el reconocimiento como mejor graduado de la Universidad que ahora publica su obra. Es un estudio crítico e histórico contextualizado con detalle en la Amazonía ecuatoriana (Proyecto pedagógico lasallano en Nuevo Rocafuerte), en un intervalo de tiempo concreto (1960-1979). Sin embargo, su principal valor reside en que permite ejemplarizar con detalle el papel de la educación en los procesos de colonización. De este modo, ofrece criterios para realizar una mirada crítica y atemporal a la acción educativa de cualquier momento histórico, en la medida que cuestiona intenciones del sistema educativo, desenmascara creencias y formas de organización escolar, describe métodos disciplinarios y de control, y saca a la luz relaciones de poder intra e inter escolar. Todo ello desde una perspectiva foucaultiana y aportando pequeñas realidades que configuraron todo un sistema al servicio de la desintegración de un modo de vida (cultura indígena).

En el primer capítulo, describe con detalle no solo el proyecto pedagógico de los Hermanos de las Escuelas Cristianas sino también el modo en el que se implantaría en la Amazonía ecuatoriana. Para los primeros analiza críticamente los principales escritos pedagógicos lasallanos y para los segundos aporta cartas institucionales de presentación, convenios de relación entre la comunidad religiosa lasallana e instituciones estatales. Y todos ellos constituyen un entramado documental que permite poner de manifiesto las aportaciones de la pedagogía al establecimiento de nuevas formas de colonización en comunidades indígenas. Para este análisis crítico toma como referencia el texto *Sobre Pedagogía* de Immanuel Kant.

En el segundo capítulo, analiza en clave foucaultiana el modo en el que se fue imponiendo la lógica colonizadora del saber, presentando como excluyentes un saber moderno, necesario para el correcto ciudadano y el buen cristiano, frente al saber indígena, salvaje, que se tenía que desechar. En este apartado trata de conocer lo que se hizo y no se hizo desde el proyecto pedagógico lasallano y para ello analiza cartas de maestros y religiosos a otros agentes de la misión, informes pedagógicos, reglamentos y actividades concretas a través de las cuales se concretizan los procedimientos de exclusión del discurso indígena, prohibiciones, rechazos y formas de organización espacio-temporales que terminan por descartar las aportaciones de la cultura indígena a la construcción de un nuevo orden.

En el tercer capítulo, describe cómo se ejercía el poder disciplinario sobre los cuerpos y sobre las almas, y para ello se sirve de las aportaciones de Foucault en *Vigilar y Castigar*. El papel de la educación física en la escuela lasallana, de la gimnasia, las marchas y el

deporte en general pone de manifiesto la relevancia de estas cuestiones corporales para las intenciones últimas relacionadas con el control y la sumisión. Los procesos de dominación no solo quedaban reflejados en documentos como la *Guía de las Escuelas Cristianas*, sino que tenían correspondencia en las actividades físicas como los juegos, competiciones, marchas y deportes competitivos, que homogeneizaban a los educandos en cuestiones como el autocontrol, esfuerzo, obediencia y compañerismo entre otros. Para el control de las almas, partían de un ideal de buenos cristianos y ciudadanos responsables, al que contribuía todo el proyecto educativo. Los valores cristianos como la honradez, la obediencia y la formación religiosa agradan a Dios y frente a la propuesta axiológica indígena, los nuevos ciudadanos tenían que manifestar en las conductas estos nuevos valores, presentes a lo largo y ancho de la propuesta educativa.

En definitiva, se trata de una investigación cualitativa magistralmente contextualizada y sistematizada, que desmitifica el carácter neutral de la educación para ofrecer al lector una mirada crítica sobre aquella educación que se pone al servicio del sistema dominante, descartando tradiciones y creencias del contexto sociocultural donde se inserta, sin tener en cuenta tradiciones y singularidades, anteponiendo la transmisión y la asimilación aséptica de creencias y valores a una de la formación crítica del ciudadano, utilizando para ello mecanismos de control y dominación corporales y espirituales.

J. J. González Ortiz

Merino, José Antonio, *Asís, ciudad símbolo. Legado humano y espiritual de Francisco y Clara*, Ed. BAC Popular, Madrid 2017.

Presentamos este libro que nos lleva a la ciudad de Asís en Italia, lugar en el que nació san Francisco, cuyas calles nos invitan a comprender la personalidad de nuestro santo preferido. Si bien el autor va más allá y nos dirá que es al revés: el santo es quien le ha dado la personalidad a la ciudad. La respuesta no cabe duda de que la encontraremos cada uno leyendo el libro y sacando nuestras propias conclusiones. Porque no cabe duda de que de la calidad de la ciudad depende y mucho la calidad de las personas. No es menos cierto que si en la ciudad no hubiese nacido nuestro santo, muy pocos la conocerían, y mucho menos la visitarían convirtiéndola en un proyecto vivo y pleno de actitud religiosa y de esperanza. Fruto de ello se ha convertido en un centro de espiritualidad que al que pasea por sus calles le invita a la paz y la búsqueda interior. Pero no olvidemos que la paz no viene dada, sino que se hace y se crea.

Tanto el primer capítulo como el segundo, donde nos habla de san Francisco como un ser humano concreto que alcanzó la cima de la ejemplaridad, convirtiéndose en una especie de alegoría, le sirve para adentrarnos en el capítulo central de la obra donde repasa los lugares franciscanos que nos evocan al Santo de Asís. Y, como si de una guía turística-espiritual se tratase, nos va adentrando en los lugares claves de la vida del Santo, empezando por su hogar, ahora *Chiesa nuova*, que sin embargo no es determinante para su formación humana y cultural, pero no podemos olvidar que los padres marcan mucho el futuro de sus hijos, aunque en este caso la verdadera conversión no vino influenciada por los padres. Sin embargo el autor sí nos presenta a la familia y detalles importantes de la misma.

Pasamos a San Damián, lugar del encuentro con el rostro de Cristo y donde vivió sobre todo al final de su vida componiendo el *Cántico del Hermano Sol*. No cabe duda de que en

esta pequeña iglesia encuentra la luz de una vida oscura y sobre todo descubre el camino que va a seguir a partir de entonces, en su vida. Repara la Iglesia, y se repara a sí mismo, poéticamente el autor nos dice que cada piedra que ponía en la reconstrucción era una reparación de una herida propia. El encuentro con Dios le lleva a la relación con los hermanos y ese lugar destacado lo encontramos en Rivotorto, donde se vive la fraternidad y la atención a los leprosos, lugar de oración y de vida, donde el trabajo se entiende como gracia y todo es don.

El siguiente paso es Santa María de la Porciúncula, lugar que marca y decide la historia de las personas, lugar de referencia franciscana, donde los hermanos llegaban y desde donde los hermanos marchaban para otros lugares. Fue difícil, ya que los hermanos llegaban de muy diferentes lugares pero sobre todo con grandes diferencias, pero sin embargo Francisco los aceptó y acogió, con su mirada amorosa. Descubriendo las virtudes, donde se encuentra la perfección de cada uno, que no es un lugar común sino el desarrollo de la virtud que cada uno tenga. Y por supuesto nos encontramos con el lugar de santa Clara, la otra parte de san Francisco, que enseña cómo sólo los redimidos pueden a su vez redimir.

Pero si uno de verdad quiere conocer todo Asís, no puede dejar de visitar Las Cárceles, el eremitorio un tanto separado de Asís pero tan importante para conocer el deseo del Santo expresado a Santa Clara de retirarse y dedicarse a la contemplación. Sin embargo, el bosque del eremitorio también es el sitio de la oscuridad humana, donde los bandidos muestran la intolerancia, y donde se debe aprender a ser tolerantes con los intolerantes. De la tolerancia se debe pasar a la justicia y de ella a la caridad, y ahí se encuentra la enseñanza de san Francisco que pasa de la oscuridad a la luz. Por ello llega la luz, y esa luz será un punto de reflexión y uno de los temas más importantes en el pensamiento de la escuela franciscana.

El último lugar en el que nos introduce el autor es la basílica de san Francisco, sobre todo como la ironía de toda una vida. A aquel que vivió de modo sencillo y humilde se le construye un mausoleo que nada tiene que ver con lo que fue su vida. San Francisco es enterrado en la iglesia de san Jorge y será en 1230 cuando trasladan su cuerpo a la basílica. Es cierto que la cripta es un lugar de silencio y recogimiento, donde se alimenta el espíritu, ya que allí se da el encuentro con alguien y ese encuentro nunca deja indiferente a nadie.

Indudablemente es un lugar donde los buscadores de Dios encuentran el mensaje del Santo, que también buscó y se dejó voltear por la presencia de Cristo que se acercó y le derrumbó todas sus seguridades; quien busca de verdad a Dios sabe a lo que se arriesga si se acerca y se deja hacer. La fe, como nos dice el autor, tiene su itinerario y es una experiencia desconcertante. En definitiva, la esperanza como fuerza creadora debe encarnarse en la caridad.

Como no podía ser de otra manera, conociendo al autor, el último capítulo no es sino el deambular por la utopía que puede llegar a ser realidad, pero sobre todo tiene un lugar concreto y veraz donde se da. A fin de cuentas el humanismo de Francisco es el resultado de la fe, esperanza y caridad tal y como él las vivió.

La ciudad de la utopía de Francisco no es un lugar alejado y defendido al estilo de Tomás Moro, sino un lugar que se plasma en cada franciscano y sobre todo en la verdadera fraternidad franciscana. Por tanto, no hablamos de la utopía donde vive Francisco, sino que la utopía es la que mora en Francisco. Una ciudad que es acogedora con el que llega de fuera, que sabe divertirse y encuentra en la alegría el motivo de su existencia, en definitiva se trata de una ciudad que sustituye los estímulos de poder por los del compartir, vivir y celebrar.

En definitiva, un libro que nos invita a redescubrir Asís como un lugar lleno de la esperanza franciscana y símbolo de una realidad que puede cambiar. Los que conocemos al autor

no nos resulta extraño el libro ni las mezclas que en él se dan entre mensaje que nos dirige el propio san Francisco y el deseo de encontrar la utopía como un lugar concreto y abierto a todos.

M. Á. Escribano Arráez

Uribe Escobar, Fernando, OFM, *Núcleos del carisma de san Francisco de Asís. La identidad franciscana*. Ed. Arántzazu, Oñati (Guipúzcoa) 2017, 407 pp., 13,5 x 21 cm (Hermano Francisco 65).

El profesor F. Uribe, fallecido el año 2015, dejó escrito un texto donde describe, más que sintetiza, la identidad franciscana. Se sirve de un esquema previo publicado como apuntes en el año 2010: *Ejes del carisma de san Francisco de Asís*. Esta obra, sin embargo, aborda de una forma global lo que significa el ser franciscano o discípulo de San Francisco de Asís. Y habida cuenta de sus publicaciones, exponente de su magisterio en Roma y en Colombia, su patria. La identidad de San Francisco la estudia en trece apartados —paternidad de Dios, Espíritu del Señor, espíritu de oración y devoción, desapropiación, pureza de corazón, paz, observancia del Evangelio, la Iglesia, seguimiento de Jesús, penitencia, fraternidad, minoridad y evangelización—, identidad fundamentada en sus *Escritos*, cuyas ediciones críticas (Esser y Paolazzi) aseguran su pensamiento genuino. Aunque F. Uribe alude a las *Biografías* del Santo, las utiliza como comprobaciones de su experiencia de fe y de su pensamiento, dejando aparte las interpretaciones que subyacen en dichos escritos.

Los tres primeros temas tratan directamente de la experiencia que Francisco tiene de Dios y las relaciones que se deben mantener con Él. Dios es Padre en un contexto trinitario, es decir, entendido como relación de amor con respecto al Hijo, por el que crea y redime a la humanidad. Dios como Padre es el que funda y fundamenta la fraternidad franciscana (RegNB 22,34). El Espíritu Santo entraña una función esencial en la Creación y en la Encarnación; incide en la santificación de los cristianos por la purificación, iluminación y transformación (*triplice via*); por último, el Espíritu mantiene una estrecha relación entre la Palabra y la Vida. El cristiano ora a la Trinidad, y San Francisco lo manifiesta en doce plegarias muy ricas en contenido creyente. «Hecho todo él no ya solo orante, sino oración» (2Cel 95; cf LM 10,1), insiste a sus hermanos pedir el don de la actitud orante para guiarse en la vida según la voluntad divina; nunca apagar el espíritu de oración y devoción al cual todas las cosas deben servir (RegB 10,8; cf RegNB 22,26-31). Francisco no defiende seguir las devociones populares de la Iglesia, sino vivir a Dios como el único absoluto de la vida (101), porque es quien crea las condiciones de la vida cristiana y franciscana; orar es permitir que el Espíritu actúe en nosotros.

El segundo bloque del texto comprende los temas del seguimiento de Cristo y los votos evangélicos de des-apropiación, pureza de corazón y obediencia. La observancia del Evangelio como seguimiento de Cristo pobre y crucificado es el marco donde se desenvuelve la vida de Francisco. Todo parte del encuentro con Cristo en la Porciúncula, encuentro que él lo formulará como «regla y vida de las hermanos menores» (RegB 1,1; cf RegNB Pról.). El Evangelio será el cauce donde discurra la vida de la Fraternidad y la permanente hermenéutica de la Regla. El primer compromiso de vivir el Evangelio de una forma radical es la pobreza, que será la verdadera condición de la vida de sus seguidores. Pobreza la entiende como «sine proprio»: desapropiación total de la persona para vivir desde Dios. Implica la renuncia

de los bienes materiales, pero sobre todo, asienta la vida en la kénosis de Cristo. Esto lleva consigo la des-apropiación —pasar de poseer a no poseer— y la no-apropiación —decisión de no-poseer que se mantiene a lo largo de la vida (116). La pobreza para Francisco no es una virtud o un voto, sino la condición de vida de sus hermanos. La castidad también se inserta en el seguimiento de Cristo; es una actitud interior que se coloca en el ámbito del amor y de la adoración (145), creando una armonía vital donde Dios se constituye en el centro de las relaciones personales y fraternas. Obediencia (*ob - audire*) es «la exigencia de la escucha frontal del querer de Dios, de su Palabra» (199). Francisco al fundar una fraternidad itinerante, el término de referencia no es una casa o un eremitorio, sino es Dios y su Palabra, vivido y escuchado en fraternidad, que es el lugar teológico donde se oye y se vive.

F. Uribe trata temas tan específicos de la vida franciscana como la *paz*: interior, social, relacional con Dios; la *Iglesia* como el campo, la sede en la que la Fraternidad se origina y vive en libertad; la *penitencia* como conversión o transformación de la vida humana en la vida nueva de Cristo; la *fraternidad* como imagen trinitaria de la humanidad, que implica radical igualdad entre los hermanos, la reciprocidad, ser hermanos en toda condición, lugar y tiempo; compartir y solucionar las necesidades; la entrega sin límites; la misericordia y la alegría de vivir y el gozo de la presencia divina; en fin, la *evangelización* que es universal, con las características de la austeridad en la vida y en los medios y la búsqueda de la paz, etc.

La *minoridad*, «Hermanos Menores» viene a ser el epílogo que resume todo lo expuesto hasta ahora: «pues en ella repercuten indefectiblemente todas las dimensiones de la identidad franciscana», escribe F. Uribe (21). Quizás Francisco parte de los pasajes evangélicos del Lavatorio (cf Jn 13,14; RegNB 6,3-4), además de la enseñanza de Jesús a sus discípulos sobre el servicio y ser los últimos (cf Mt 20,26-28; Lc 22,26; RegNB 5,11-12). Sería una condición espiritual, una peculiar forma de ser que excluye cualquier asomo de superioridad de los Hermanos constituidos en Fraternidad. «Se puede afirmar que el concepto de minoridad apunta a una concepción de la vida que implica a la persona humana desde todos sus aspectos, es decir, desde todas las dimensiones de la existencia: la persona, el universo, los otros y Dios» (343). Es decir, menor es percibirse como hijo de Dios e imagen de Cristo; menor es contemplar las cosas terrenas desde Dios y no contaminadas por el interés humano que las manipula y las pone a su servicio; menor es construir una sociedad libre y justa desde estructuras que estén al servicio del hombre; menor, en fin, es dejarse llevar por Dios en la historia personal y fraterna.

Si la minoridad es el epílogo de la obra, su presentación —*In memoriam*, 7-14— la escribe José María Arregui, editor de la obra y director de la colección «Hermano Francisco». Relata la historia de una relación fraterna y de muchas colaboraciones con F. Uribe en el ámbito de la investigación y ediciones franciscanas y de la vida de la Orden. Y de todo ello, he tenido el privilegio de ser testigo, al menos en sus inicios en el Pontificio Ateneo -hoy Universidad- Antonianum de Roma. Muchas gracias, José María, por publicar esta joya franciscana de nuestro común amigo.

F. Martínez Fresneda

LIBROS RECIBIDOS

Eleonora Lombardo (a cura di), *Models of Virtues. The Roles of Virtues in Sermons and Hagiography for new Saints' Cult (13th to 15th Century)*. Centro Studi Antoniani, Padova 2016, 326 pp., 17 x 24 cm.

N. B. Molina Parra, *El Reino de Dios en el pensamiento eclesiológico y escatológico de San Francisco de Asís, según sus escritos y las fuentes hagiográficas del siglo XIII y XIV*. Murcia 2015, 403 pp., 17 x 24 cm. (Publicaciones Instituto Teológico de Murcia OFM, Mayor 63).

Silvana Ortiz—José Luis Fernández—Cristina Yáñez, *Pedagogía ignaciana. Las competencias profesionales de la carrera de Enfermería y el desarrollo de un modelo de servicio*. Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito 2015, 134 pp., 15 x 21 cm.

Stefano Mazzer, *“Li amò fino alla fine”. Il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova, Roma 2014, 942 pp., 14 x 21 cm.

Lortie, Christopher R., *Mighty to Save. A Literary and Historical Study of Habakkuk 3 and its Traditions*, Editions Sankt Ottilien, 2016.

Seidl, Theodor, Ijobs Monologe, *Sprachwissenschaftliche Analysen zu Ijob 29-31*, EOS-Editions Sankt Ottilien, 2017.

Echeverría, Eduardo J., *El Papa Francisco. El legado del Vaticano II*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2017.

Bosch, Vicente, *Santificar el mundo desde dentro. Curso de espiritualidad laical*, BAC, Madrid 2017.

Goldingay, John, *Reading Jesus's Bible. How the New Testament Helps Us Understand the Old Testament*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan, 2017.

Strappazzon, Valentin, *Saint Antoine de Padoue. Une vie*, Éditions du Cerf, Paris, 2017.

Marcus, Joel, *Jesus and the Holocaust. Reflections on suffering and hope*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan, 2017.

Lilley, Christopher - Pedersen, Daniel J., *Human Origins and the Image of God*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan, 2017.

Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan, 2017.

Chung, Jin Man, *Gottes Weg mit den Menschen. Zur Verbindung von Christologie und Ekklesiologie im Matthäusevangelium*, Echter Verlag, Würzburg, 2017.

Otón Catalán, Josep, *Misterio y transparencia*, Herder, Barcelona 2017.

Karimundackal, Thomas, *A Call to Commitment. An Exegetical and Theological Study of Deut 10, 12-12, 32*, Echter Verlag, Würzburg, 2017.

Harrison, Peter (ed.), *Cuestiones de ciencia y religión. Pasado y presente*, Salterae, Santander 2017.

Sorge, Bartolomeo, *Introducción a la doctrina social de la Iglesia*. Nueva edición revisada y aumentada, Sal Terrae, Santander 2016.

Larra Lomas, Luis E., *Solo la misericordia nos salvará. La escatología en los escritos de Francisco de Asís*, Arantzazu, Vitoria 2017.

Kasper, Walter, *La unidad en Jesucristo. Escritos de ecumenismo II. Obra Completa Vol. 15*, Sal Terrae, Santander 2016.

Noceti, Serena (ed.), *Diáconas. Un ministerio de la mujer en la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 2017.

Theobald, Christoph, *El estilo de la vida cristiana*, Sígueme, Salamanca 2016.

Duff, Paul B., *Jesus Followers in the Roman Empire*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan 2017.

Buganza, Stefania - Rainini, Marco (Eds.), *Il convento di Santa Maria delle Grazie a Milano*, Nebini, Firenze 2016

Somavilla Rodríguez, Enrique (Dir.), *Los agustinos en el mundo de la cultura. XIX Jornadas Agustonianas. Colegio San Agustín. 4-5 de marzo de 2017 Madrid*, Centro Teológico San Agustín, Madrid 2017.

Jones, Ethan C., *Valency of the Hihpael. The Contribution of Valency to Lexicography*, Editions Sankt Ottilien, 2017.

Tannoia, Gian Vito, *Quando la musica colora il tempo. Musica e Teología in Olivier Messiaen*, Edizioni La Scala, Noci 2017.

Meiattini, Giulio, *Innanzitutto Figli. Nascere, sposarsi, generare*, Edizioni La Scala, Noci 2017.

Luis Vizcaíno, Pío, *La Eucaristía según San Agustín. Ver, creer, entender*, Editorial San Agustín, Madrid, 2017.

García Álvarez, Jaime (dir.), *San Agustín. Aproximaciones a su vida, obras y acción pastoral*. Tomo I, Edit. San Agustín, Madrid 2017.

García Álvarez, Jaime (dir.), *San Agustín. Aproximaciones a su pensamiento teológico y espiritual*. Tomo II, Edit. San Agustín, Madrid 2017.

REVISTA *CARTHAGINENSIA* POLÍTICA EDITORIAL

Misión

Carthaginensia, revista de estudios e investigación, es el órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia OFM, Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). Es una publicación semestral que presenta a la comunidad académica los aportes más actuales en los campos de la Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, Humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

Visión

Esta publicación pretende estar en los más prestigiosos sistemas de indexación nacional e internacional. Para ello esta revista está abierta a todas las colaboraciones de nivel internacional, buscando siempre la solvencia investigadora, la integración sinérgica de las ciencias sociales y humanas y la capacidad crítica y creativa en los artículos.

Público al que se dirige

Los productos que se visibilizan en Carthaginensia están dirigidos a la comunidad académica, interesada en conocer los avances de investigación en las áreas reseñadas.

La Revista se envía a las bibliotecas de distintas universidades, institutos, centros de estudio, casas de formación y seminarios con los que se mantiene comunicación e intercambio.

Instrucciones a los autores

Los autores interesados en publicar en Carthaginensia deberán presentar contribuciones originales y tener en cuenta que se privilegiarán tres clases de artículos:

a. Artículo de Investigación científica con soporte crítico. (6.000-12.000 palabras)

Documento que presenta, de manera detallada, los resultados originales de proyectos de investigación. La estructura generalmente utilizada contiene cuatro apartes importantes: introducción, metodología, resultados y conclusiones.

b. Notas y comentarios. (2.000-6.000 palabras)

Artículos de investigación de menos extensión que expresan opiniones, experiencias, análisis de carácter personal, etc.

c. Documentos. (6.000-12.000 palabras)

Presentación de documentos escritos o ediciones críticas.

Para su publicación es necesario que el escrito sea pertinente e inédito. El artículo debe tener las siguientes características:

- Extensión: puede oscilar entre 6.000 y 12.000 palabras.
- Letra: Times New Roman, tamaño 12.
- Espacio: sencillo
- Margen: 3 cm en todos los costados.

Debe ser presentado el título del artículo, en castellano e inglés, seguido del nombre de autor (a pie de página una pequeña biografía con el siguiente orden: lugar y fecha de nacimiento, estudios, filiación institucional, dirección de correo electrónico), un resumen (de 100 a 150 palabras) y máximo cinco palabras clave, en español e inglés.

La bibliografía se ubicará al final del artículo ordenada alfabéticamente. Igualmente, este será el referente para la citación a pie de página:

1.- Las notas bibliográficas deben incluirse a pie de página (sin sangrado) y empleando números arábigos sobrescritos para indicar las notas automáticas; se redactarán como sigue:

1º Libro: MIGUEL ÁLVAREZ BARREDO, El libro de Malaquías. Dependencia terminológica y fines teológicos. Ed. Espigas. Murcia 2011; referencia: MIGUEL ÁLVAREZ BARREDO, El libro de Malaquías, o. c., 45. 2º Capítulo de libro: MIGUEL GARCÍA-BARÓ, «El problema antropológico de la identidad», en JOSÉ LUIS PARADA NAVAS (ed.), Perspectivas sobre la familia. Ed. Espigas, Murcia 1994, 195-206; referencia: MIGUEL GARCÍA-BARÓ, «El problema antropológico», a. c., 202. 3º Artículo: Manuel Lázaro Pulido, «La dimensión filosófica de la pobreza en San Buenaventura», en Carthaginensia 27 (2011) 317-344; referencia: Manuel Lázaro Pulido, «La dimensión», a.c. 325. 4º Las referencias bibliográficas al final, en su caso, deben comenzar por el apellido del autor en versales para ordenarlas alfabéticamente (p. ej.: ÁLVAREZ BARREDO, MIGUEL, El libro de Malaquías. Dependencia terminológica y fines teológicos. Ed. Espigas. Murcia 2011). 5º Siglas y abreviaturas: cf. “Apéndice 1” de la Ortografía de la Lengua Española de la RAE. 6º Citas bíblicas: Las citas de los libros bíblicos seguirán el modelo de abreviaturas de la Sagrada Biblia versión oficial de la Conferencia Episcopal Española. 7º Colocar la puntuación (comas, puntos, etc.) detrás de las comillas y de los números sobrescritos. 8º Sistema anglosajón: las citas bibliográficas se hacen en el texto. Se indica entre paréntesis autor y año de publicación (Martínez Fresneda, F., 2011). Si se cita un párrafo se escribe: autor, año y dos puntos y número de página: Martínez Fresneda, F., 2011: 326). Al final se escribirá la Bibliografía ordenada alfabéticamente. Las referencias a Documentos y explicativas se harán a pie de página.

Proceso de recepción, arbitraje y publicación

1. El autor debe enviar directamente el artículo al correo carthaginensia@itmfranciscano.org, expresando su interés de publicar en la Revista, así como su hoja de vida en archivo aparte.
2. El autor se compromete a presentar un artículo inédito y original
2. Una vez recibido, se presentará a dos árbitros o pares académicos que emitirán su concepto en un formato en el que se establecen los criterios de evaluación. Dicho concepto se comunicará oportunamente al autor del artículo. En el caso de disparidad de criterios de los árbitros, se considerará la posibilidad de enviar el artículo a un tercer árbitro para que emita un último concepto y el Editor tomará la decisión sobre la publicación. Se realizará arbitraje “ciego”, en el que el autor no conocerá el nombre de sus árbitros ni el árbitro conocerá el nombre del autor del artículo que está evaluando. Las fechas de recibido y arbitrado aparecerán al principio de cada artículo.
3. El procedimiento de arbitraje recurre a evaluadores externos que son expertos en sus áreas de conocimiento.
4. Una vez aceptado se dará curso a la revisión de estilo, edición y publicación.
5. Finalizado el proceso de arbitraje se comunicará al autor la aceptación o no del artículo.

Disposiciones generales

El contenido es plena responsabilidad de los autores.

El envío de artículos al correo electrónico de la Revista no implica su publicación.

La recepción, arbitraje y publicación de los artículos no implican remuneración.

El servicio prestado por el comité científico, comité editorial y los árbitros no implican remuneración.

Los textos aceptados para su publicación podrán ser divulgados a través de medios virtuales.

Los tiempos de impresión y de envío por correo postal son factores ajenos que no comprometen las políticas editoriales de la Revista.

Comité Editorial

El Comité Editorial de la Revista genera las políticas editoriales y apoya los procesos de edición y publicación.

Comité Científico

El Comité Científico ejerce un cuidado permanente por el aseguramiento de la alta calidad de los productos académicos, con el fin de cumplir la Misión y las metas de visibilidad e indexación nacional e internacional.

Árbitros

El árbitro o par académico es un perito en aquellos temas específicos que son abordados por los autores de los artículos. Su función consiste en velar por la calidad del artículo particular que se le envió, de tal modo que los artículos que se publican en la Revista sean pertinentes y hagan un aporte a la filosofía, la teología y otras disciplinas afines.

Envío de la Revista

A cada autor se enviará un ejemplar y el pdf del artículo. Igualmente, a las instituciones con las que se tiene canje y a aquellas instancias que avalan las dinámicas de indexación se enviará un ejemplar.

Suscripción

Para recibir la Revista, las instituciones o personas particulares pueden diligenciar y enviar el formulario o comunicarse a los teléfonos o al correo electrónico que aparecen al final de cada número.

Frecuencia de publicación

Carthaginensia se publica de forma semestral, los meses de junio y noviembre, con una paginación de unas 250 páginas.

Exención de responsabilidad

Las opiniones expuestas en los trabajos publicados por la Revista son de la exclusiva responsabilidad de sus autores.

Declaración ética y de buenas prácticas

El equipo editorial de Carthaginensia está comprometido con la comunidad científica para garantizar la ética y calidad de los artículos publicados.

En cumplimiento de estas buenas prácticas, los artículos son evaluados por pares externos anónimos con criterios basados exclusivamente en la relevancia científica, originalidad, claridad y pertinencia del trabajo presentado. En todo momento se garantiza la confidencialidad del proceso de evaluación y el anonimato de los evaluadores y de los autores, el contenido evaluado, el informe razonado emitido por los evaluadores y cualquier otra comunicación emitida por el Comité Científico o el Consejo Editorial. De la misma forma, se mantendrá la confidencialidad ante posibles quejas, reclamaciones o aclaraciones que un autor desee formular al equipo editorial o a los evaluadores.

Carthaginensia declara su compromiso por el respeto e integridad de los trabajos publicados. Por esta razón, el plagio está estrictamente prohibido y los textos que se identifiquen como plagio o su contenido sea fraudulento, serán eliminados del proceso de evaluación. Al aceptar los términos y condiciones expresados, los autores han de garantizar que los artículos y los materiales asociados a él son originales y no infringen los derechos de autor. Los autores deben también justificar que, en caso de una autoría compartida, hubo un consenso pleno de todos los autores afectados y que el trabajo propuesto no ha sido presentado ni publicado con anterioridad en otro medio de difusión.

Datos editoriales y tirada

- Año de fundación: 1985
- Fotocomposición: Selegráfica
- Imprenta: Selegráfica
- Tirada: 500 ejemplares
- Depósito legal: MU 17/1986
- ISSN: 0213-8341

CARTHAGINENSIA JOURNAL EDITORIAL POLICY

Mission

Carthaginensia, a journal of studies and research, is the body of cultural and scientific expression of the Theological Institute of Murcia OFM, a center accredited to the Faculty of Theology of the Pontifical University of Antonianum (Roma). It is a biannual publication that presents to the academic community the latest contributions in the fields of Theology, Philosophy, Church History and the Franciscans in Spain and America, Franciscanism, Humanism and Christian thought, and current issues in the field of ecumenism, ethics, moral, law, anthropology, etc.

Vision

This publication endeavors to be one of the most prestigious systems of national and international indexing. As such, it is open to all for international collaborations always seeking the sound investigation, the synergistic integration of social and human sciences and the critical and creative dimensions in the articles.

Readership

The articles in Carthaginensia address the academic community interested in knowing the progress of the research in specific areas mentioned above.

The journal is sent to libraries of various universities, institutes, research centers, formations houses and seminaries with whom communications and exchange are maintained.

Instructions to the Authors

Authors interested in publishing their work in *Carthaginensia* must submit original contributions and take into consideration the three types of work that will be favored:

- a. Scientific research article with critical support (6,000-12,000 words)
Document that presents, in detailed manner, the original findings of research projects. The structure generally contains four major sections: introduction, methodology, findings and conclusions.
- b. Notes and Commentaries (2000-6000 words)
Research papers expressing less extensive views, experiences, personal analysis, etc.
- c. Documents (6,000-12,000 words) Presentation of written documents or critical editions.

For publication, the work shall be relevant and unpublished. The article should have the following characteristics :

- Length: it can be between 6,000 and 12,000 words.
- Font: Times New Roman, size 12.
- Space: common
- Range: 3 cm on all sides.

In the submission, the title of the article must be presented (in Spanish and in English) followed by author's name (with a footnote of the author's credentials: date of birth, studies, institutional affiliation, email address), an abstract (100-150 words) and maximum of five key words in Spanish and in English.

The bibliography is placed at the end of the article in alphabetical order. This will be the benchmark for footnote citations:

1. Bibliographic notes should be included in a footnote (without indention) using superscript Arabic numerals to indicate the automatic notes;

It shall be written as follows:

- a. Book: MIGUEL ALVAREZ BARREDO, *The Book of Malachi. Terminological Dependence and Theological Purposes*. Ed. Spigas. Murcia 2011; Reference: MIGUEL ALVAREZ BARREDO, *The Book of Malachi*, o.c., 45.
- b. Chapter of the Book: MIGUEL GARCIA-BARÓ, "The anthropological problem of identity", in JOSÉ LUIS PARADA NAVAS (ed.), *Perspectives on the family*. Ed. Espigas, Murcia 1994, 195-206; Reference: MIGUEL GARCIA-BARÓ, "The Anthropological Problem", a.c., 202.
- c. Article: Manuel Lazaro Pulido, "The Philosophical Dimension of Poverty in St. Bonaventure", in *Carthaginensia* 27 (2011) 317-344; Reference: Manuel Lazaro Pulido, "The dimension", a.c. 325.
- d. Bibliographical references at the end, if any, it must begin with the author's name in small capitals to sort alphabetically (e.g. BARREDO ALVAREZ, MIGUEL, *The Book of Malachi. Terminological Dependence and Theological Purposes*. Ed. Espigas. Murcia 2011).
- e. Acronyms and Abbreviation: cf. "Appendix 1" of the Spanish Language Spelling SAR .
- f. Biblical Quotations: Quotations from the biblical books of abbreviations follow the model of the Holy Bible official version of the Spanish Episcopal Conference.
- g. Placement of Punctuation marks (commas, periods, etc.) behind the quotes and the superscript numbers.
- h. Anglo-Saxon System: bibliographic citations are in the text. Parentheses indicate the author and year of publication (Fresneda Martínez, F., 2011). If a paragraph is quoted, indicate the author, the year, a colon and page number (Fresneda Martínez, F., 2011 : 326).

At the end, the alphabetized bibliography will be written. The references to the document's explanatory footnote shall be made at the footnotes .

Process of Reception, Review and Publication

1. The author must send the item directly to carthaginensia@itmfranciscano.org, expressing his interest to have the work published his work in in the journal, as well as his resume in a separate file.
2. The author undertakes to submit an unpublished and original article
3. Once received, it will be submitted to one or two academic arbiters who will issue his/ their concept in a format where the evaluation criteria are established. This concept would be communicated to the author of the article. In case of a difference of opinion among arbiters, the possibility of sending the article to a third arbiter is considered to issue a final concept and the editor will decide on its publication. "Blind" arbitration shall be conducted, wherein neither the author knows the name of the arbiters and nor the arbiters know the name of the author of the article being evaluated. The dates of receipt and arbitration appear at the end of each article.
4. The arbitration procedure uses external reviewers who are experts in their areas of discipline.
5. The result of the arbitration process either for the acceptance or rejection of the article will be communicated to the author within six months of receipt at the least.
6. Once accepted, it shall undergo revision of style and editing before publication

General provisions

The content is entirely the responsibility of the authors.

Submitting articles to e-mail address of the journal does not imply publication.

The reception, arbitration and publication of the articles do not involve compensation.

The service provided by the scientific committee, editorial board and referees service does not involve remuneration.

The texts accepted for publication may be disclosed through virtual means.

Print times and mailing by post are extraneous factors that do not compromise the editorial policies of the journal.

Editorial Board

The Editorial Committee of the journal generates the editorial policies and supports the editing and publication.

Scientific Committee

The Scientific Committee has the permanent mandate of assuring the quality of the academic work in order to fulfill the mission and goals of national and international visibility and indexing.

Arbiters

The arbiters or academic peer is an expert in the specific issues that are addressed by the authors of the articles. Its function is to ensure the quality of the particular item that was sent, so that the articles published in the journal are relevant and thus make a contribution to philosophy, theology and related disciplines .

Shipping Magazine

Each author will be sent a revue and pdf of article. Similarly, a copy will be sent to the institutions with whom the publication maintains collaboration and those that support dynamic indexing.

Subscription

To receive the Journal, the institutions or individuals can fill out and submit the form or call by phone or email listed at the end of each number.

Publication ethics and best practices statement

The editorial team of Carthaginensia is committed to the academic community by ensuring the ethics and quality of its published articles. In compliance with these best practices, articles are evaluated by two external, anonymous, peer reviewers according to criteria based solely on the scientific importance, originality, clarity, and relevance of the submission. The journal guarantees the confidentiality of the evaluation process, the anonymity of the reviewers and authors, the reviewed content, the critical reports submitted by the reviewers, and any other communication issued by the Scientific Committee or Editorial Board. Equally, the strictest confidentiality applies to potential complaints, claims, or clarifications that an author may wish to direct to the editorial team or the article reviewers.

Carthaginensia declares its commitment to the respect and integrity of work already published. For this reason, plagiarism is strictly prohibited and texts that are identified as being plagiarized, or having fraudulent content, will be eliminated from the evaluation process. In accepting the terms and conditions of publication, authors must guarantee that the article and the materials associated with it are original and do not infringe copyright. The authors will also have to state that, in the case of joint authorship, there has been full consensus of all authors concerned and that the article has not been submitted to, or previously published in, any other medium.

Editorial data and print

- Year of foundation: 1985
- Photocomposition: Selegráfica
- Printing: Selegráfica
- Roll: 500 copies
- Legal deposit: MU 17/1986
- ISSN: 0213-8341

PUBLICACIONES
INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM

I SERIE MAYOR

1. Nieto Fernández, A., *Orihuela en sus Documentos I. La Catedral. Parroquias de Santas Justa y Rufina y Santiago.* (ISBN 84-85888-05-7) Murcia 1984, 663 pp. 15 x 22 cm. (PITM MA 1). P.V.P. 19,23 €

2. Rodríguez Herrera, I./ Ortega Carmona, A., *Los escritos de San Francisco de Asís.* (ISBN 84-85888-08-1) Murcia 2003 (2ª Ed.), 761 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 2). P.V.P. 41,00 €

3. Nieto Fernández, A., *Orihuela en sus Documentos II. Economía y Sociedad. Siglos XIV-XIX. Edic. F.V. Sánchez Gil,* (ISBN 84-85888-10-3) Murcia 1988, 321 pp., 15 x 22 cm. (PITM MA 3).P.V.P. 12,62 €

4. Sánchez Gil, F.V.- Martínez Fresneda, F. (Eds.), *De la América española a la América americana.* (ISBN 84-96042-02-X), Murcia 1991, 196 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 4). P.V.P. 10,22 € —AGOTADO—

5. Nieto Fernández, A., *Orihuela en sus Documentos III. Los Franciscanos en Orihuela y su Comarca. Siglos XIV-XX.* Eds. F.V. Sánchez Gil - P. Riquelme Oliva. (ISBN 84-86042-06-02) Murcia 1992, 419 pp., 15 x 22 cm. (PITM MA 5). P.V.P. 17,43 €

6. Oliver Alcón, F.- Martínez Fresneda, F. (Eds.), *América. Variaciones de futuro.* (ISBN 84-86042-03-8) Murcia 1992, 964 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 6). P.V.P. 20,00 €

7. Sanz Valdivieso, R., (Ed.), Pontificia Comisión Bíblica/Comisión Teológica Internacional, *Biblia y Cristología. Unidad y diversidad en la Iglesia. La verdad de los dogmas.* Texto bilingüe. (ISBN 84-86042-05-4) Murcia 1992, 274 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 7). P.V.P. 15,03 €

8. Borobio, D., *Evangelización y sacramentos en la Nueva España (S.XVI).* (ISBN 84-86042-04-6) Murcia 1992, 193 pp., 17 x 24 cm. (PLTM MA 8). P.V.P. 10,82 €

9. Riquelme Oliva, P., *Iglesia y Liberalismo. Los Franciscanos en el Reino de Murcia, (1768-1840).* (ISBN 84-86042-11-9) Murcia 1993, 663 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 9). P.V.P. 20,00 €

10. Álvarez Barredo, M., *Relecturas deuteronomísticas de Amós, Miqueas y Jeremías.* (ISBN 84-86042-07-0) Murcia 1993, 229 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 10). P.V.P. 15,03 €

11. García Aragón, L., *Summa Franciscana.* (ISBN 84-86042-09-7) Murcia 1993, 1150 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 11). P.V.P. 30,00 €.

12. Chavero Blanco, F., *Imago Dei. Aproximación a la antropología teológica de San Buenaventura.* (ISBN 84-86042-10-0) Murcia 1993, 293 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 12). P.V.P. 15,03 €

13. Marín Heredia, F., *Torrene. Temas bíblicos* (ISBN 84-86042-16-X) Murcia 1994, 234 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 13). P.V.P. 10,03 €

14. Iborra Botía, A. (Ed.), *Catálogo de Incunables e Impresos del siglo XVI de la Biblioteca de la Provincia Franciscana de Cartagena.* (ISBN 84-86042-19-4) Murcia 1994, 503 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 14). P.V.P. 24 €

15. Riquelme Oliva, P. (Ed.), *El Monasterio de Santa Verónica de Murcia. Historia y Arte.* (ISBN 84-86042-17-8) Murcia 1994, 498 pp., 21 x 27 cm. (PITM MA 15). P.V.P. 30,05 €

16. Parada Navas, J.L. (Ed.), *Perspectivas sobre la Familia.* (ISBN 84-86042-21-6) Murcia 1994, 354 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 16). P.V.P. 12,00 €

17. Nieto Fernández, A., *Los Franciscanos en Murcia.* San Francisco, Colegio de la Purísima y Santa Catalina del Monte (siglos XIV-XIX). Eds. R. Fresneda-P. Riquelme (ISBN 84-86042-18-6) Murcia 1996, 522 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 17). P.V.P. 18,03 €

18. Martínez Blanco, A., *Los derechos fundamentales de los fieles en la Iglesia y su proyección en los ámbitos de la familia y de la enseñanza.* (ISBN 84-86042-22-4) Murcia 1995, 315 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 18). P.V.P. 15,03 €

19. Mellado Garrido, M., *Religión y Sociedad en la Región de Murcia.* (ISBN 84-85888-11-1) Murcia 1995, 302 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 19). P.V.P. 14,42 €

20/2. San Antonio de Padua, *Sermones Dominicales y Festivos. I: De Septuagésima al XIII Domingo después de Pentecostés y Sermones de la Virgen.* Texto bilingüe latín-español. Ed. Victorino Terradillos. Traducción: Teodoro H. Martín. Introducción: R. Sanz Valdivieso. Murcia 1995, CV-1128 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 20/1). **II: Del decimotercer Domingo después de Pentecostés hasta el tercer Domingo después de la Octava de Epifanía.** Murcia 1996, 1230 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 20/2). P.V.P. : en tela 84,14 €; en rústica 72,12 €.

21. Álvarez Barredo, M., *Las narraciones sobre Elías y Eliseo en los Libros de los Reyes. Formación y Teología.* (ISBN 84-86042-30-5). Murcia 1996, 139 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 21). P.V.P. 12,02 € —AGOTADO—

22. Muñoz Clares, M., *El Convento franciscano de la Virgen de las Huertas. Historia e Iconografía de un templo emblemático y de su imagen titular.* (ISBN 84-86042-31-3). Murcia 1996, 155 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 22). P.V.P. 10,00 €

23. Martínez Fresneda, F., *La gracia y la ciencia de Jesucristo. Historia de la cuestión en Alejandro de Hales, Odón Rigaldo, Summa Halensis y Buenaventura.* (ISBN 84-86042-34-8). Murcia 1997, 340 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 23). P.V.P. 15,00 €

24. Nieto Fernández, A., *Orihuela en sus Documentos IV. Musulmanes y judíos en Orihuela: Siglos XIV-XVI.* (ISBN 84-86042-35-6). Eds. M. Culiáñez - M. R. Vera Abadía. Murcia 1997, 720 pp., 15 x 22 cm. (PITM MA 24). P.V.P. 15,00 €

25. Riquelme Oliva, P., *Vida del Beato Pedro Soler. Franciscano y mártir lorquino (1826-1860).* (ISBN 84-86042-38-0). Lorca 1998, 139 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 25). P.V.P. 7,50 € —AGOTADO—

26. Pérez Simón, L., *San Antonio de Padua. Exposición sistemática de su predicación.* (ISBN 84-86042-36-4). Madrid 1998, 303 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 26). P.V.P. 15,00 €
—AGOTADO—

27. San Buenaventura, *Cuestiones disputadas de la ciencia de Cristo.* (ISBN 84-86042-39-9). Edición bilingüe latín-español. Presentación: Miguel García-Baró. Traducción Juan Ortín García. Edición, introducción, notas e índices F. Martínez Fresneda. Murcia 1999, 284 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 27). P.V.P. 15,00 €

28. Gómez Cobo, A., *La “Homelia in laude Ecclesiae” de Leandro de Sevilla. Estudio y valoración.* (ISBN 84-86042-43-7) Murcia 1999, 755 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 28). P.V.P. 15,00 €

29. Parada Navas, J.L. (Ed.), *Políticas familiares y nuevos tipos de familia.* (ISBN 84-86042-40-2) Murcia 1999, 239 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 29). P.V.P. 12,00 €

30. Uribe, F., *Introducción a las hagiografías de San Francisco y Santa Clara de Asís.* (ISBN 978-84-86042-44-5) Murcia 2010 (2ª ed.), 656 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 30). P.V.P. 36,35 €

31. Álvarez Barredo, M., *La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces 1-8.* (ISBN 84-86042-46-1) Murcia 2000, 228 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 31). P.V.P. 15,00 €

32. Oltra Perales, E. / Prieto Taboada, R., *Reflexiones en torno a la presencia y ausencia de Dios. (Un diálogo entre dos amigos).* (ISBN 84-86042-48-8) Valencia 2000, 254 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 32). —AGOTADO—

33. Manzano, G.I., *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto. Edición bilingüe Cuestiones Quodlibetales: Cuestiones XIII y XV. Ordinatio I, d. 3, p. 1, qq. 1-2; p. 3, qq. 2-3.* (ISBN 84-86042-45-3) Murcia 2000, 525 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 33). P.V.P. 15,00 €

34. Riquelme Oliva, P. (Dir.), *Restauración de la Orden franciscana en España. La Provincia franciscana de Cartagena (1836-1878). El convento de San Esteban de Cehégín (1878-2000).* (ISBN 84-86042-49-6) Murcia 2000, 665 pp., 21 x 29'7 cm. (PITM MA 34). P.V.P. 30,00 €

35. Henares Díaz, F., *Fray Diego de Arce. La Oratoria Sacra en el Siglo de Oro.* (ISBN 84-86042-51-8) Murcia 2001, 722 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 35). P.V.P. 15,00 €

36. García Aragón, L., *Concordancias de los Escritos de San Francisco de Asís.* (ISBN 84-86042-55-0) Murcia 2002, 511 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 36). P.V.P. 20,00 €

37. Muñoz Clares, M., *Monasterio de Santa Ana y La Magdalena de Lorca.* (ISBN 84-86042-57-7) Murcia 2002, 454 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 37). P.V.P. 20 €

38. Gómez Villa, A., *Presencia arqueológica del cristianismo en Murcia..* (ISBN 84-86042-58-5) Murcia 2002, 158 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 38). P.V.P. 6 €

39. García García, M., *Los Franciscanos en Moratalla. Historia del Convento de San Sebastián.* (ISBN 84-86042-59-3) Murcia 2003, 205 pp., 17 x 24 cm (PITM 39). P.V.P. 12 €

- 40. Álvarez Barredo, M.,** *La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces 9-21.* (ISBN 84-86042-61-5) Murcia 2004, 590 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 40). P.V.P. 30,00 €
- 41. González Ortiz, J.J.,** *Transmisión de valores religiosos en la familia.* (ISBN 84-86042-62-3) Murcia 2004, 310 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 41). P.V.P. 15,03 €
- 42. Oltra Perales, E.,** *Vocabulario franciscano* (ISBN 84-609-7396) Valencia 2005, 245 pp. 17 x 24 cm. (PITM MA 42) PVP 12 €
- 43. Carrión Íñiguez, V.P.,** *Los conventos franciscanos en la provincia de Albacete. Siglos XV-XX. Historia y Arte.* (ISBN 84-86042-67-4) Murcia 2006, 855 pp., 22 x 30,5 cm. (PITM MA 43). PVP. 60 €
- 44. Álvarez Barredo, M.,** *Habacub. Un profeta inconformista. Perfiles literarios y rasgos teológicos del libro.* (ISBN 978-84-86042-66-0). Murcia 2007, 252 pp., 17 x 24 (PITM 44). PVP. 12,60 €
- 45. Gómez Ortín, F.J.,** *Contribución al Catálogo y Bibliografía de Salzillo. El Salzillico.* (ISBN 84-86042-68-2). Murcia 2007, 181 pp., 17 x 24 cm. (PITM 45). PVP: 20,00 €
- 46. Casale, Ubertino de.,** *Árbol de la vida crucificada.* (ISBN 978-84-86042-70-7). Edición: Luis Pérez Simón, Murcia 2007, 1583 pp, 17 x 24 cm. (PITM 46). P.V.P. 65,00 €
- 47. Lladó Arburúa, M.,** *Los fundamentos de derecho natural.* (ISBN 978-84-86042-69-1). Murcia 2007, 242 pp., 17 x 24 cm. (PITM 47). PVP: 22,00 €
- 48. Ortega, Manuel.,** *Descripción chorográfica del sitio que ocupa la Provincia Franciscana de Cartagena.* Ed. P. Riquelme Oliva. (ISBN 978-84-86042-77-6). Murcia 2008, 397 pp., 17 x 24 cm. (PITM 48). PVP: 15,00 €
- 49. Parada Navas, J.L. – González Ortiz, J. J. (Eds.),** *La familia como espacio educativo.* (ISBN 978-84-86042-81-3). Murcia 2009, 319 pp, 17 x 24 cm (PITM 49). PVP: 15,03 €
- 50. Manzano, Guzmán I.,** *Fe y razón en Juan Duns Escoto.* Edición bilingüe y versión española del Prólogo por Juan Ortín García. Ed. F. M. Fresneda. (ISBN 978-84-86042-71-4). Murcia 2009, 284 pp., 17 x 24 cm. (PITM 50). PVP: 15,03 €
- 51. Pérez Andreo, B.,** *La verdadera religión.* (ISBN 978-84-86042-79-0). Murcia 2009, 219 pp., 17 x 24 cm. (PITM 51). PVP: 15,03 €
- 52. Álvarez Barredo, M.,** *Los orígenes de la monarquía en Israel. I Sam 8-12.* (ISBN 978-84-86042-82-0). Murcia 2009, 220 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 52). PVP: 15,00 €
- 53. López Cerdán, F.J.,** *Hacia una nueva comprensión del noviazgo en la sociedad postmoderna. Retos éticos y pastorales.* (ISBN 978-84-86042-87-5). Murcia 2010, 340 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 53). PVP: 20,00 €
- 54. Gómez Ortín, F.J.,** *Filologando* (ISBN 978-84-86042-88-0) (Murcia 2010, 512 pp., 17 x 24 cm (PITM MA 54). P.V.P. 20 €

55. Pérez Simón, L., *La compasión de María, camino de identificación de Cristo, en el «Árbol de la vida crucificada de Jesús», de Ubertino de Casale.* (ISBN 978-84-86042-90-5) Murcia 2010, 344 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 55); PVP 20,00 €

56. Escribano Arráez, M. Á., *La Iglesia ante la legislación civil de familia en España.* (ISBN 978-84-86042-91-2) Murcia 2011, 244 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 56); PVP 20,00 €

57. Álvarez Barredo, M., *El libro de Malaquías. Dependencia terminológica y fines teológicos.* Ed. Espigas. Murcia 2011, 225 pp., 17 x 24 cm. (Serie Mayor 57). P.V.P. 15 €

58. Riquelme Oliva, P. - Vera Botí, A., *El Convento de San Francisco de Murcia.* (ISBN 978-84-85888-26-9, Murcia 2014, 380 pp., 21 x 29,7 cm. (PITM MA 58). P.V.P. 40 €

59. Álvarez Barredo, M., *Saúl, rechazado como rey de Israel. Tradiciones originarias y sincronías redaccionales.* (ISBN 978-84-85888-28-3), Murcia 2014, 380 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 59). P.V.P. 15 €

60. Henares Díaz, F., *Los misterios de la vida Cristo en la predicación de franciscanos españoles del siglo de oro (1545-1655)* (ISBN 978-84-85888-30-6), Murcia 2014, 762 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 60). P.V.P. 20 €

61. Martínez Riquelme, A., *Concilio Vaticano II. Llamada del Espíritu y respuesta de la Iglesia. Brújula para navegantes. Vol. III* (ISBN Obra completa 978-84-85888-31-3; vol. I 978-84-85888-32-0; vol. II 978-84-85888-33-7), Murcia 2015, 1865 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 61). P.V.P. 50 €

62. García Lozano, F.J., *Los caminos de la acción. Un recorrido a través de la obra de Paul Ricoeur.* (ISBN 978-84-85888-34-4), Murcia 2015, 462 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 62). P.V.P. 20 €

63. Molina Parra, N.B., *El Reino de Dios en el pensamiento eclesiológico y escatológico de San Francisco de Asís, según sus escritos y las fuentes hagiográficas del siglo XIII y XIV.* (ISBN 978-84-85888-38-2), Murcia 2015, 403 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 63). P.V.P. 30 €

64. Riquelme Oliva, P. (ed.), *Escritos de fray Junípero Serra.* (ISBN 978-84-85888-41-2), Murcia 2015, 978 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 64). P.V.P. 40 €

65. Gómez Ortín, J., *Cúmulo.* (ISBN 978-84-85888-43-6), Murcia 2015, 396 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 65). P.V.P. 20 €

66. San Antonio de Padua, *Sermones dominicales y festivos.* Ed. F. Martínez Fresneda (ISBN 978-84-85888-40-5), Murcia 2015, 1445 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 66). P.V.P. 60 €

67. *El Evangelio como forma de vida. A la escucha de Clara en su Regla.* Trad. José Hernández Valenzuela (ISBN 978-84-85888-45-0) Murcia 2016, 694 pp. 17 x 24 cm. (PITM MA 67)

68. Álvarez Barredo, M., *El trito-Isaías (Is 56-66). Enfoque literario* (ISBN 978-84-85888-54-2), Murcia 2017, 380 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 68). P.V.P. 20 €

69. Henares Díaz, F., *Cien años de periodismo religioso (1915-2015)*. (ISBN 978-84-85888-63-4), Murcia 2017, 384 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 68). P.V.P. 20 €

70. Llamas Roig, V., *In Via Scoti. La sediciosa alquimia del ser*. (ISBN 978-84-85888-67-2), Murcia 2018, 350 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 68). P.V.P. 20 €

II. SERIE MENOR

1. Martínez Sastre, P., *Las religiosas en el nuevo Código de Derecho canónico* (ISBN 84-85888-03-0) Murcia 1983, 179 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 1). —AGOTADO—

2. Martínez Sastre, P., *Las monjas y sus monasterios en el nuevo Código de Derecho Canónico* (ISBN 84-85888-04-1)) Murcia 1983, 171 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 2). P.V.P. 5,41 € — AGOTADO—

3. García Sánchez, F. M., *Francisco de Asís. El Desafío de un pobre* (ISBN 84-85888-06-5) Murcia 1984, 199 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 3). P.V.P. 9'02 €

4. Martínez Sastre, P., *Los fieles laicos en el nuevo Código de Derecho Canónico*. (ISBN 84-85888-07-3) Murcia 1984, 197 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 4). P.V.P. 5,41 €

5. Marín Heredia, F., *Evangelio de la gracia. Carta de San Pablo a los Gálatas*. (ISBN 84-86042-01-1) Murcia 1990, 179 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 5). P.V.P. 5,41 €

6. Marín Heredia, F., *Mujer. Ensayo de teología bíblica*. (ISBN 84-86042-08-9) Murcia 1993, 97 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 6). P.V.P. 4,81 € — AGOTADO—

7. Riquelme Oliva, P., *La Murcia Franciscana en América*. (ISBN 84-86042-12-7) Murcia 1993, 270 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 7). P.V.P. 7,21 €

8. Martínez Sastre, P., *Francisco siglo XXI*. (ISBN 84-86042-13-5) Murcia 1993, 2ª ed., 100 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 8). P.V.P. 5,00 € —AGOTADO—

9. Martínez Sastre, P., *Carisma e Institución* (ISBN 84-86042-14-3) Murcia 1994, 124 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 9). P.V.P. 5,41 €

10. Marín Heredia, F., *Diálogos en la Luz*. (ISBN 84-86042-15-1) Murcia 1994, 300 pp. 12 x 19 cm. (PITM ME 10). P.V.P. 9,02 €

11. Marín Heredia, F., *Jesucristo visto por un ángel*. (ISBN 84-86042-22-9) Murcia 1994, 336 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 11). P.V.P. 9,02 €

12. Díaz, C., *Esperar construyendo*. (ISBN 84-86042-20-8) Murcia 1994, 237 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 12). P.V.P. 9,02 €

13. Rincón Cruz, M., *Certeza* (1988-1994). (ISBN 84-86042-25-9) Murcia 1995, 124 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 13). P.V.P. 5,31 €

14. Martínez Sastre, P., *Puntualizando. El Derecho Canónico al alcance de los laicos.* (ISBN 84-86042-32-1) Murcia 1996, 120 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 14). P.V.P. 5,41 € — **AGOTADO** —

15. Marín Heredia, F., *Una sola carne. Tras las huellas del Israel de Dios.* (ISBN 84-86042-37-2) Murcia 1998, 268 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 15) P.V.P. 9,02 €

16. Merino, J.A., *Caminos de búsqueda. Filósofos entre la inseguridad y la intemperie.* (ISBN 84-86042-42-9) Murcia 1999, 309pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 16). P.V.P. 12,00 €

17. Parada Navas, J.L., *Ética del matrimonio y de la familia.* (ISBN 84-86042-41-0) Murcia 1999, 209 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 17). P.V.P. 9,02 € — **AGOTADO** —

18. Martínez Fresneda, F., *La Paz. Actitudes y creencias, Desarrollo práctico por J.C. García Domene* (ISBN 84-86042-53-4) Murcia 2003 (4ª Ed.), 410 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 18). P.V.P. 12,02 €

19. García Sánchez, F. M., *El Cántico de las Criaturas.* (ISBN 84-86042-54-2) Murcia 2002, 365 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 19). P.V.P. 12,00 €

20. Pérez Simón, L., *San Antonio de Padua. Vida, Historia, Devoción* (ISBN 84-86042-52-6) Madrid 2002, 160 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 20). P.V.P. 9 € — **AGOTADO** —

21. Martínez Fresneda, F./ Parada Navas, J.L., *Teología y Moral franciscanas. Introducción* (ISBN 84-86042-56-9) Murcia 2006 (3ª Ed.), 324 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 21). P.V.P. 12 €

22. García Sánchez, F. M., *Floreillas Santaneras.* (ISBN 978-84-86042-72-1). Murcia 2008, 262 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 22). PVP: 10,00 €

23. Gómez Ortín, F.J., *Guía Maravillense.* (ISBN 978-84-86042-74-5). Murcia 2008, 234 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 23). PVP: 10,00 €

24. García Sánchez, F. M., *Hagamos soledad.* (ISBN 978-84-86042-91-2) Murcia 2010, 232 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 24); PVP 10,00 €

25. Martínez Fresneda, F., *Jesús* (ISBN 978-84-86042-95 -0) Murcia 2012, 367 pp., 13 x 19 cm. (Serie Menor 25). P.V.P. 12 €.

26. Berzosa Martínez, R., *Pueblo de Dios, inculturación y pobres. Claves teológico-eclesiales del Papa Francisco* (ISBN 978-84-85888-47-4) Murcia 2016, 200 pp., 13 x 19 cm. (Serie Menor 26). P.V.P. 15 €.

27. Nicolás Soler, A., *Desde el sagrario del dolor. La fe en camino con la soledad* (ISBN 978-84-85888-56-6) Murcia 2017, 273 pp., 13 x 19 cm. (PITM ME 27). PVP: 15,00 €

SERIE TEXTOS

1. Martínez Fresneda, F., *Jesús de Nazaret.* (ISBN 84-86042-63-1). Murcia 2006 (2ª ed.), 883 pp., 14,5 x 21 cm. (PITM TE 1). P.V.P.: Rústica, 24,90 €; Tela, 37,35 €.

2. García Domene, J.C., *Enseñanza religiosa escolar: Fundamentos y Didáctica.* (ISBN 84-86042-65-8) Murcia 2006, 296 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 2). Incluye CDRom. P.V.P. 15 €

3. Uribe, F., *La Regla de San Francisco. Letra y Espíritu.* (ISBN 84-86042-64-X) Murcia 2007 (2ª ed.), 378 pp., 14,5 x 21 cm. (PITM TE 3). 19,05 €.

4. Prada Camín, M. F., *Ocho siglos de Historia de las Clarisas en España. O Clara multimode titulis praedicta claritatis!* (ISBN 978-84-85888-21-4) Murcia 2013, 294 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 4). 15 €.

5. Historia y Evangelio, Actas I Centenario Muerte de Madre Paula Gil Cano, Murcia 2 de junio de 2012, 18 y 26 enero 2013 (ISBN 978-84-85888-24-5) Murcia 2013, 246 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 5). 14 €.

6. Martínez Fresneda, F., «Debo dejar a Dios por Dios» (*Carta 2, 11*). *Biografía teológica de la Madre Paula Gil Cano,* (ISBN 978-84-85888-22-1) Murcia 2013, 446 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 6). 20 €.

7. Parente, U., *Biografía de la Madre Paula Gil Cano,* (ISBN 978-84-85888-36-8) Murcia 2015, 451 pp., 14,5 x 21,5. (PITM TE 7). 20€.

8. Martínez Fresneda, F., *El Evangelio domingo a domingo (A-B-C) Reflexión y meditación,* (ISBN 978-84-85888-53-5) Murcia 2017, 655 pp., 14,5 x 21,5. (PITM TE 8). 20€.

9. Martínez Fresneda, F., *Jesús, hijo y hermano,* (ISBN 978-84-85888-59-7) Murcia 2017, 607 pp., 14,5 x 21,5. (PITM TE 9). 25€.

10. Martín Fernández, A., *Buscadme en las palabras,* (ISBN 978-84-85888-61-0) Murcia 2017, 416 pp., 14,5 x 21,5. (PITM TE 10). 15€.

CUADERNOS DE TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

0. El Instituto Teológico de Murcia OFM. Centro Agregado, Martínez Fresneda, F. (Ed). (ISBN 978-84-86042-73-8), Murcia 2008, 84 pp., 13,5 x 21 cm.

1. Sobre la Tolerancia y el Pluralismo, Sanz Valdivieso, R. (ISBN 978-84-86042-75-2), Murcia 2008, 86 pp., 13,5 x 21 cm.

2. Apuntes de Bioética, Parada Navas, J.L. (ISBN 978-84-86042-76-9), Murcia 2008, 92 pp., 13,5 x 21 cm.

3. La familia cristiana: misterio humano y divino, Botero Giraldo, J.S. (ISBN 978-84-86042-78-3), Murcia 2009, 64 pp., 13,5 x 21 cm.

4. *El Yihad: concepto, evolución y actualidad*, Gutiérrez Espada, C. (ISBN 978-84-86042-80-6), Murcia 2009, 70 pp., 13,5 x 21 cm.

5. *150 años con Darwin: perspectivas desde el diálogo Ciencia-Filosofía*. Encinas Guzmán, M^a R. – Lázaro Pulido, M. (ISBN 978-84-86042-84-4), Murcia 2009, 136 pp., 13,5 x 21 cm.

6. *La educación para la convivencia en una sociedad plural*, Ortega Ruiz, P. (ISBN 978-84-86042-85-1), Murcia 2010, 78 pp., 13,5 x 21 cm.

7. *Globalización en perspectiva cristiana*, Pérez Andreo, B. ((ISBN 978 – 84 – 86042–89–9) Murcia 2011, 77 pp., 13,5 x 21 cm.

8. *Cambio climático, biodiversidad, desertificación y pobreza. Motores del cambio global*, López Bermúdez, F. (978-84-86042-93-6) 94 pp., 13,5 x 21 cm.

9. *Educación para la igualdad de varones y mujeres y la prevención de la violencia de género*, Escámez Sánchez, J. –Vázquez Verdera V. (978-84-85888-12-2) 67 pp., 13,5 x 21 cm.

10. *Eutanasia y muerte digna: hacia una bioética del buen morir a la luz de la moral católica*, García Férrez J. (978-84-85888-15-3) 68 pp., 13,5 x 21 cm.

11. *Economía para la Esperanza. Cómo virar hacia un sistema económico más humano*, Lluch Frechina E. (978-84-85888-17-7) 74 pp., 13,5 x 21 cm.

12. *La credibilidad de la fe cristiana*, Oviedo Torró L. (978-84-85888-23-8) 83 pp., 13,5 x 21 cm.

13. *Europa. Una historia, un proyecto cristiano*, Pikaza X. (978-84-85888-27-6) 74 pp., 13,5 x 21 cm.

14. *Implicaciones ontológicas y éticas del concepto de persona*, Villalba Lucas M. (978-84-85888-50-4) 116 pp., 13,5 x 21 cm.

Pedidos a: **Librería Franciscana**

Dr. Fleming, 1

E-30003 MURCIA

Tel.: 968 23 99 93

Fax: 968 24 23 97

Correo: editorialespigas@telefonica.net

www.itmfranciscanos.org/publicaciones

PUBLICACIONES INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM

Francisco Martínez Fresneda (ed.)

**SAN ANTONIO DE PADUA.
SERMONES DOMINICALES Y FESTIVOS**

MURCIA 2015

*Un volumen de 1445 pp., 17 x 24 cms. Precio 60,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

Pedro Riquelme Oliva (ed.)

**ESCRITOS
DE FRAY JUNÍPERO SERRA**

MURCIA 2015

*Un volumen de 978 pp., 17 x 24 cms. Precio 40,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

PUBLICACIONES INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM

Francisco Martínez Fresneda

JESÚS

MURCIA 2016

*Un volumen de 367 pp., 12 x 19 cms. Precio 12,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

R. Berzosa Martínez

**PUEBLO DE DIOS,
INCULTURACIÓN Y POBRES.
CLAVES TEOLÓGICO-ECLESIALES
DEL PAPA FRANCISCO**

MURCIA 2016

*Un volumen de 200 pp., 12 x 19 cms. Precio 15,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

PUBLICACIONES INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM

J. Hernández Valenzuela (trad.)

**EL EVANGELIO COMO FORMA DE VIDA.
A LA ESCUCHA DE CLARA
EN SU REGLA.**

MURCIA 2016

*Un volumen de 694 pp., 17 x 24 cms. Precio 40,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

Francisco Martínez Fresneda

**EL EVANGELIO
DOMINGO A DOMINGO (A-B-C)
REFLEXIÓN Y MEDITACIÓN**

MURCIA 2017

*Un volumen de 655 pp., 14'5 x 21'5 cms. Precio 25,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

PUBLICACIONES INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM

Francisco Martínez Fresneda

JESÚS, HIJO Y HERMANO

MURCIA 2017

*Un volumen de 607 pp., 14'5 x 21'5 cms. Precio 25,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

Francisco Henares Díaz

**CIEN AÑOS DE PERIODISMO
RELIGIOSO (1915-2015)**

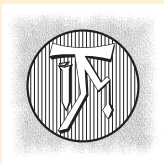
LA REVISTA ESPIGAS Y AZUCENAS - IGLESIA HOY

MURCIA 2017

*Un volumen de 382 pp., 17 x 24 cms. Precio 18,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

RESEÑAS

Aguirre, Rafael (Ed.), *Así vivían los primeros cristianos. Evolución de las prácticas y de las creencias en el cristianismo de los orígenes* (FMF) 185-187; **Andueza, José Manuel**, *La Misericordia, los pobres y el Reino de Dios* (BPA) 199-200; **Arzubialde, Santiago**, *Humanidad de Cristo, lógica del amor y Trinidad. El misterio pascual* (MJHB) 200-202; **Bird, Michael F.**, *Jesus, the Eternal Son. Answering Adoptionist Christology* (RSV) 202-203; **Chillón Lorenzo, José Manuel**, *El pensar y la distancia. Hacia una comprensión de la crítica como filosofía* (AMM) 195-197; **Dalferth, Ingolf U.**, *Trascendencia y mundo secular. Orientación de la vida al presente último de Dios* (FMF) 218-220; **Estrada, Juan Antonio**, *De la salvación a un proyecto de sentido. Por una cristología actual* (FJGR) 203-205; **Flores Jácome, José Alberto**, *Pedagogía y colonialidad en la amazonía ecuatoriana (1960-1979)* (JJGO) 220-221; **Gómez Ramos, Antonio—Cristina Sánchez Muñoz (eds.)**, *Confrontando el mal. Ensayos sobre memoria, violencia y democracia* (FMF) 197-199; **Gorman, Michael J.**, *Apostle of the Crucified Lord. A Theological Introduction to Paul and His Letters* (RSV) 205-207; **Hauerwas, Stanley**, *The Work of Theology* (RSV) 207-209; **Kreider, Alan**, *La paciencia. El sorprendente fermento del cristianismo en el Imperio romano* (FMF) 209-210; **Lohfink, Gerhard**, *Jesús de Nazaret. Qué quiso, quién fue* (PMB) 210-212; **Lovin, Robin W. — Mauldin, Joshua (Eds.)**, *Theology as Interdisciplinary Inquiry. Learning with and from de Natural and Human Sciences* (RSV) 212-213; **Merino, José Antonio**, *Asís, ciudad símbolo. Legado humano y espiritual de Francisco y Clara* (MAEA) 221-223; **Navarro Puerto, Mercedes**, *Jesús y su sombra. El mal, las sombras, lo desconocido y amenazante en el evangelio de Marcos* (FMF) 187-188; **Norelli, Enrico**, *La nascita del cristianesimo* (FMF) 188-190; **Pikaza Ibarrondo, Xabier**, *Evangelio de Mateo. De Jesús a la Iglesia* (BPA) 190-192; **Rutledge, Fleming**, *The Crucifixion. Understanding the Death of Jesus Christ* (RSV) 213-216; **Stott, John**, *Basic Introduction to the New Testament* (RSV) 192-193; **Uribe Escobar, Fernando, OFM**, *Núcleos del carisma de san Francisco de Asís. La identidad franciscana* (FMF) 223-224; **Vázquez Jiménez, Rafael**, *La Iglesia sacramento universal de salvación. Convergencias y divergencias en el diálogo ecuménico* (AMG) 216-218; **Walton, Steve—Trebilco, Paul R. — Gill, David W.J. (Eds.)**, *The Urban World and the First Christians* (RSV) 193-195.



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones