

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.

Volumen XXX
Julio-Diciembre 2014
Número 58

SUMARIO

Gabriel Richi Alberti <i>Creo en la Iglesia</i>	273-291
Jaime López Peñalba <i>Aspectos fundamentales en la Mariología «dramática» de Hans Urs von Balthasar</i>	293-332
José María Roncero Moreno <i>“... y la vida del mundo futuro. Amén”</i>	333-351
Alejandra I. Pinto Soffia <i>Tres conceptos que posibilitan una demarcación interpretativa del sermón III de Maestro Eckardt</i>	353-366
Daniel de la Traba López <i>Encuentro y Reconciliación, experiencias para la Intervención Social</i>	367-390
NOTAS Y COMENTARIOS	
Xabier Pikaza, <i>Sobre Dios Padre</i>	391-395
Gonzalo Fernández Hernández, <i>La política religiosa de Diocleciano y las causas de la «Gran Persecución»</i> .	397-400
Francisco Gómez Ortín <i>Exiguo documento atañente al P. Arce</i>	401-403
Gabriel Richi Alberti <i>Acercarse al Vaticano II. Nota bibliográfica</i>	405-409
Pilar Sánchez Álvarez O. González de Cardedal, <i>Dios en la ciudad</i>	411-416
Francisco Henares Díaz <i>De cuentos orales, devociones, curas y otras trochas en la Comunidad de Murcia</i>	417-423
BIBLIOGRAFÍA	425
LIBROS RECIBIDOS	471
ÍNDICE	473

CARTHAGINENSIA

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

**Volumen XXX
Julio-Diciembre 2014
Número 58
ISSN 0213-4381
<http://www.itmfranciscano.org>
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

Francisco Martínez Fresneda • Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario y Administrador

Miguel Ángel Escribano Arráez • Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Consejo de Redacción

M. Álvarez Barredo (Exégesis bíblica. ITM. Murcia), M. A. Escribano Arráez (Derecho Canónico. ITM. Murcia), A. Gómez Cobo (Exégesis Bíblica. ITM. Murcia), F. Henares Díaz (Teología Ecueménica. ITM. Murcia), L. Oviedo Torró (Teología Fundamental. PUA. Roma), J. L. Parada Navas (Teología Moral. ITM. Murcia), B. Pérez Andreo (Teología Dogmática. ITM. Murcia), P. Riquelme Oliva (Historia de la Iglesia. ITM. Murcia), R. Sanz Valdivieso (Patrística. ITM. Murcia).

Secretaría y Administración

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

Consejo Asesor

J. Andonegui (Facultad de Filosofía. Universidad del País Vasco. Bilbao. España), M. Carbajo Núñez (Facultad de Teología. Pontificia Universidad Antonianum. Roma), M. Correa Casanova (Facultad de Filosofía. Pontificia Universidad Católica. Santiago. 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. Porto. Portugal), F. López Bermúdez (Facultad de Letras. 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), V. Bataglia (Facultad de Teología. Pontificia Universidad Antonianum. Roma. Italia), B. Monroy (Instituto Teológico Franciscano. Monterrey. México), M. P. Moore (Universidad del Salvador. Área San Miguel. Buenos Aires. Argentina); F. V. Sánchez Gil (Instituto Teológico de Murcia OFM. Murcia. España), D. Sánchez Meca (Facultad de Filosofía. Universidad Nacional a Distancia (UNED). Madrid. España).

La suscripción para 2015 es de 40 € para España y Portugal, y 60 \$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$.

CARTHAGINENSIA, was founded in 1985 as an organ for the cultural and scientific expression of Murcia's Theological Institute a Centre affiliated with the School of Theology of Antonianum's Pontifical University. The magazine deals with the different subjects taught at the Institute: Theology, Philosophy, Spanish and American History, Franciscanism, Christian Humanism and Thought, as well as with current issues in the fields of ecumenism, ethics, morales, law, anthropology, etc.

Editorial Staff

Director

Francisco Martínez Fresneda • E-Mail: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario y Administrador

Miguel Ángel Escribano Arráez • E-Mail: carthaginensia@itmfranciscano.org

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Director at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Subscription rates for 2015: Spain and Portugal, 40 €; abroad \$ 60, postage and handling included. Single or back issues: 20 € or \$ 30.

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 XXX - Julio-Diciembre - Número 58

RESUMEN - SUMMARY

GABRIEL RICHI ALBERTI

Creo en la Iglesia 273-291

Credo in Spiritum Sanctum, sanctam Ecclesiam: el Símbolo de los Apóstoles, como sabemos, sitúa la confesión de fe “en la Iglesia”, o mejor dicho, el “creer la santa Iglesia”, en la tercera parte de la estructura trinitaria del credo, es decir, como un desarrollo de la confesión de fe en el Espíritu Santo. Dice Henri de Lubac: «La fe (...) es eclesial en su modo, es teologal en su objeto y en su principio». El objeto del artículo es preguntarse por el significado del “modo eclesial” de la fe. Para ello proponemos tres pasos. En el primero, expondremos el modo eclesial de la fe tal y como acontece en la confesión de fe: la fe, en efecto, en la historia existe y se da sólo como “confesión”. A partir de esta afirmación, parece oportuno considerar, en segundo lugar, el significado que posee el modo eclesial de la fe para la comprensión de la misión de la Iglesia o evangelización. Finalmente, el modo eclesial de la fe conduce a reflexionar sobre la eclesialidad de todas las dimensiones de la existencia cristiana.

Palabras clave: Credo Apostólico, Trinidad, Iglesia, Misión, Fe cristiana.

I believe in the Church

Credo in Spiritum Sanctum Ecclesiam sanctam: the Apostles’ Creed, as we know, places the confession of faith “in the Church,” or rather, “believing the holy Church” in the third part of the Trinitarian structure of the creed i.e, as a development of the confession of faith in the Holy Spirit. Henri de Lubac says: “Faith (...) is eclesial in its way, is theological in purpose and principle.” The purpose of this article is to question the meaning of “church mode” of faith. We propose three steps. In the first, we will discuss the mode of eclesial faith as it happens in the confession of faith: faith, in fact, in history exists and is given only as “confession.” From this statement, it seems appropriate to consider, secondly, the significance to the Church’s way of faith for understanding the mission of the Church and evangelization. Finally, the mode of eclesial faith leads us to reflect on all the eclesial dimensions of Christian existence.

Keywords: Apostles’ Creed, Trinity, Church, Mission, Christian Faith.

RECIBIDO EL 13 DE MARZO DE 2014// ACEPTADO EL 19 DE SETIEMBRE DE 2014

JAIME LÓPEZ PEÑALBA

Aspectos fundamentales en la Mariología «dramática» de Hans Urs von Balthasar. 293-332

Hans Urs von Balthasar ha desarrollado con originalidad y profundidad la figura teológica de María como esposa de Cristo. Encuentra en el dato antropológico del Génesis la revelación de la vida trinitaria y la descripción auténtica del amor, que siempre contiene las características de esponsalidad y fecundidad. Desde Ef 5, la tradición patristica y ayudado por su antropología dramática, relea el tema de María como nueva

Eva, a través de su libertad capaz de responder a la entrega pascual de Cristo y ser universalmente fecunda. Así se cumple su misión y llega a ser el corazón personal de la Iglesia y la madre fecunda de la nueva humanidad. Para comprender este recorrido, es necesario ser fiel a la analogía cristológica y metafísica, capaz de evitar los excesos y carencias de la mariología tradicional. En último término, la mariología dramática de Balthasar posee un gran potencial antropológico y eclesiológico.

Palabras clave: Balthasar, María, Esposa, Antropología, Teología de la mujer.

Hans Urs von Balthasar has developed with originality and depth a theological figure of Mary as the bride of Christ founded on the anthropological fact of Genesis, the revelation of Trinitarian life and the true description of love, which always contains the characteristics of a spouse and fertility. From Ephesians 5, the patristic tradition supported by its dramatic anthropology, reconsiders the theme of Mary as the new Eve, by virtue of her freedom and capacity to respond, to the Easter gift of Christ and to be universally fertile. Thus, her mission is accomplished and becomes the heart of the Church and the fertile mother of the new humanity. To understand this route, it is necessary to be faithful to be to the Christological analogy and metaphysics, to be able to avoid the excesses and deficiencies of traditional analogy of Mariology. Ultimately, the dramatic Mariology Balthasar is espousing has great potential anthropological and ecclesiological.

Keywords: Balthasar, Mary, Wife, Anthropology, Theology of women.

RECIBIDO EL 30 DE MARZO DE 2014// ACEPTADO EL 13 DE OCTUBRE DE 2014

JOSÉ MARÍA RONCERO MORENO

«... y la vida del mundo futuro. Amén» 333-351

Se puede cantar con la Iglesia en el Exultet: «Exulten por fin los coros de los ángeles... Goce también la tierra». «La resurrección es un acontecimiento cósmico, que comprende cielo y tierra, y asocia el uno con la otra» (Benedicto XVI). Hay una conexión entre resurrección y evolución. Y se observa no en el Símbolo Apostólico, sino la fórmula conclusiva del Nicenoconstantinopolitano, que es un artículo de esperanza: «ESPERAMOS la resurrección de los muertos Y LA VIDA DEL MUNDO FUTURO. AMÉN».

Para ser operativa la esperanza debe ser creíble, y en este mundo globalizado de la ciencia y de las tecnologías de la información y la comunicación es más de recibo la dinámica de la «vida del mundo futuro» que la más «estática» vida eterna. A nivel cultural se puede considerar como un campo fértil para el diálogo con el común sentir hodierno, donde se ha asentado ya la imagen de un universo físico cuasi inconmensurable y sobre el que la fe tiene una palabra que decir, so pena de seguir proponiendo un «cielo» más pequeño y al margen del cosmos.

Palabras clave: Escatología, Credo de la Iglesia, Resurrección, Evolución.

“... *And the life of the world. Amen.* “

One can sing with the Church in the Exultet: “Exult choirs of angels ... Rejoice also the land.” “The Resurrection is a cosmic event, which includes heaven and earth, and associated with one another” (Benedict XVI). There is a connection between resurrection and evolution. And it is found not in the Apostles’ Creed, but in the closing of

the Nicene-Constantinopolitan formula, which is an article of hope: “We hope in the resurrection of the dead AND LIFE OF THE FUTURE WORLD. AMEN.” Hope to be operational must be credible, and in this globalized world of science and technologies of information and communication the dynamic “life of the world” is more acceptable than the “static” eternal life. A cultural level can be considered as a fertile ground for dialogue with the common feeling hodiernal, which has already established the image of a quasi immeasurable physical universe and that faith has a word to say, failing to follow by proposing a “Heaven” that is the smallest and outside the cosmos.

Keywords: Eschatology, Creed of the Church, Resurrection, Evolution.

RECIBIDO EL 20 DE MARZO DE 2014// ACEPTADO EL 22 DE OCTUBRE DE 2014

ALEJANDRA I. PINTO SOFFIA

Tres conceptos que posibilitan una demarcación interpretativa del sermón LII de Maestro Eckardt 353-366

El presente trabajo apuntará a establecer tres conceptos interpretativos para demarcar lo planteado en el sermón LII por Maestro Eckardt. En términos metodológicos, se intentará precisar algunas características de los conceptos de iluminación, purificación y experiencia extática, para demarcar lo planteado en el Sermón LII de Maestro Eckardt y determinar el estatuto ontológico y epistemológico de lo planteado en dicho sermón. Se recurrirá también, metodológicamente, a comparar dichos conceptos con la tradición del budismo indio temprano.

Palabras clave: Maestro Eckardt, Budismo, experiencia extática, iluminación, purificación.

Three concepts that enable an interpretative demarcation of the sermon LII of Meister Eckhart

This paper aims to establish three interpretive concepts to mark the points made in the sermon LII by Meister Eckhart. In methodological terms, it will try to clarify some characteristics of the concepts of illumination, purification and ecstatic experience, as the demarcation point to mark the Sermon LII of Meister Eckhart and determine the ontological and epistemological status of the points made in that sermon. It will also be used methodologically to compare these concepts with the tradition of early Indian Buddhism.

Keywords: Meister Eckhart, Buddhism, ecstatic experience, illumination, purification.

RECIBIDO EL 20 DE OCTUBRE DE 2013// ACEPTADO EL 15 DE SETIEMBRE DE 2014

DANIEL DE LA TRABA LÓPEZ

Encuentro y Reconciliación, experiencias para la Intervención Social 413-436

La intervención social contemporánea en estos tiempos de crisis económica se encuentra en una encrucijada. Se derrumban todos los esquemas materialistas que imperaban en la misma, dependiente de los recursos económicos que se le desti-

naban, y es preciso que los profesionales nos interpelemos mutuamente a pensar nuevas claves, más humanas, que nos permitan replantear nuestras prácticas desde las relaciones personales que establecemos, valorando las mismas como el recurso más importante. En este artículo pretendemos aportar una reflexión personal, que nace desde la experiencia de la casa de Acogida para niños y niñas de la calle, Oikía, en Bolivia, acerca de algunas de estas claves. El encuentro y la reconciliación con el Otro son el eje central de dicha reflexión, que abrimos a la práctica.

Palabras clave: Otro, Encuentro, Reconciliación, Intervención Social, Exclusión.

Contemporary social intervention, in these times of economic crisis, is at a crossroads. All the materialistic blueprints that once governed these are now destroyed, dependent on the economic resources to which they were destined and because of this, it is essential that we professionals interpellate (question) each other to think of new and more humane keys which will allow us to plant anew our practices from the point of view of establishing personal relationships while continuing to value these as the most important resource. Concerning some of these keys, in this article we pretend to contribute personal reflections born from experiences at Oikía, a shelter for the street children in Bolivia. The encounter and reconciliation with the Other are central to this concept of said reflection and allow us to open up to the practice.

Keywords: Other, Encounter, Reconciliation, Social Intervention, Exclusion.

RECIBIDO EL 13 DE OCTUBRE DE 2013// ACEPTADO EL 30 DE SETIEMBRE DE 2014

AUTORES

Gonzalo Fernández Hernández. Profesor de Historia Antigua. Facultad de Letras. Área de conocimiento de Historia Antigua. Universidad de Valencia. Dirección: Avda. de Blasco Ibáñez, 28. E-46010 Valencia. E-mail: *gonzalo.fernandez@uv.es*

Francisco Gómez Ortín OFM. Profesor Emérito del Instituto Teológico de Murcia OFM. Correo-e: *fgortin@hotmail.com*

Jaime López Peñalba. Profesor Invitado de la Facultad de Teología. Universidad Eclesiástica San Dámaso. Calle Jerte, 10. E-28005 Madrid. Correo-e: *jlopezpenalba@gmail.com*

Alejandra I. Pinto Soffia. Facultad de Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Correo-e: *aleinpinto@gmail.com*

Pilar Sánchez Álvarez. Dra. en Teología y Educación. Correo-e: *pisaal@gmail.com*

Gabriel Richi Alberti. Profesor Ordinario de la Facultad de Teología. Universidad Eclesiástica San Dámaso. Calle Jerte, 10. E-28005 Madrid. Correo-e: *grichi@sandamaso.es*

José María Roncero Moreno OFM, Profesor de Antropología Teológica en el Instituto Teológico de Murcia OFM. Correo-e: *roncerofm@hotmail.com*

Daniel de la Traba López. Máster en Psicología de la Intervención Social y titulado en Educación Social por la Universidad de Murcia. Correo-e: *delatraba@gmail.com*

ÁRBITROS PARA ESTE NÚMERO

Vicenzo Bataglia. Facultad de Teología.
Pontificia Universidad Antonianum. Roma. Italia.

Jaime Laurence Bonilla Morales. Facultad de Filosofía.
Universidad San Buenaventura. Bogotá. Colombia.

Adolfo Galeano. Facultad de Teología.
Universidad San Buenaventura. Bogotá. Colombia.

Manuel Lázaro. Facultad de Teología.
Universidad de Porto. Oporto. Portugal.

Emilio Martínez. Facultad de Filosofía.
Universidad de Murcia. España.

Vicente Valenzuela Osorio. Facultad de Teología.
Universidad San Buenaventura. Bogotá. Colombia.

CREO EN LA IGLESIA

GABRIEL RICHI ALBERTI

Resumen

Credo in Spiritum Sanctum, sanctam Ecclesiam: el Símbolo de los Apóstoles, como sabemos, sitúa la confesión de fe “en la Iglesia”, o mejor dicho, el “creer la santa Iglesia”, en la tercera parte de la estructura trinitaria del credo, es decir, como un desarrollo de la confesión de fe en el Espíritu Santo. Dice Henri de Lubac: «La fe (...) es eclesial en su modo, es teológico en su objeto y en su principio». El objeto del artículo es preguntarse por el significado del “modo eclesial” de la fe. Para ello proponemos tres pasos. En el primero, expondremos el modo eclesial de la fe tal y como acontece en la confesión de fe: la fe, en efecto, en la historia existe y se da sólo como “confesión”. A partir de esta afirmación, parece oportuno considerar, en segundo lugar, el significado que posee el modo eclesial de la fe para la comprensión de la misión de la Iglesia o evangelización. Finalmente, el modo eclesial de la fe conduce a reflexionar sobre la eclesialidad de todas las dimensiones de la existencia cristiana.

Palabras clave: Credo Apostólico, Trinidad, Iglesia, Misión, Fe cristiana.

I believe in the Church

Credo in Spiritum Sanctum Ecclesiam sanctam: the Apostles’ Creed, as we know, places the confession of faith “in the Church,” or rather, “believing the holy Church” in the third part of the Trinitarian structure of the creed i.e, as a development of the confession of faith in the Holy Spirit. Henri de Lubac says: “Faith (...) is eclesial in its way, is theological in purpose and principle.” The purpose of this article is to question the meaning of “church mode” of faith. We propose three steps. In the first, we will discuss the mode of eclesial faith as it happens in the confession of faith: faith, in fact, in history exists and is given only as “confession.” From this statement, it seems appropriate to consider, secondly, the significance to the Church’s way of faith for understanding the mission of the Church and evangelization. Finally, the mode of eclesial faith leads us to reflect on all the eclesial dimensions of Christian existence.

Keywords: Apostles’ Creed, Trinity, Church, Mission, Christian Faith.

1. Un tema clásico

Credo in Spiritum Sanctum, sanctam Ecclesiam: el Símbolo de los Apóstoles, como sabemos, sitúa la confesión de fe “en la Iglesia”, o mejor dicho, el “creer la santa Iglesia”, en la tercera parte de la estructura trinitaria del credo, es decir, como un desarrollo de la confesión de fe en el Espíritu Santo¹. En este simple dato, la tradición teológica ha reconocido la evidencia del carácter singular que posee la afirmación “creo la santa Iglesia” respecto a la confesión de fe en el Dios Trino. Así, por ejemplo, Bruno de Würzburgo, en su comentario al credo afirma: «*Credo sanctam Ecclesiam, sed non in illam credo, quia non Deus, sed convocatio vel congregatio Christianorum et domus Dei est*»². La Iglesia no es objeto de fe como lo es, en cambio, Dios: no es a ella a la que se dirige nuestro acto de fe, ese acto que puede ser identificado con la fórmula *credo in* más acusativo. La Iglesia es la convocación y la congregación de los cristianos, es decir, la morada de Dios.

Ahora bien, ¿qué significa “creer la Iglesia católica” como una expresión de nuestra fe en el Espíritu Santo? Joseph Ratzinger, en su celeberrimo volumen *Introducción al cristianismo*, nos recuerda que «la tercera parte del símbolo no alude al Espíritu como a tercera persona de la divinidad, sino al Espíritu Santo como don de Dios a la historia en la comunidad de los que creen en Cristo»³. La indicación es de gran valor para nuestra reflexión puesto que nos ofrece algunas coordenadas fundamentales a la hora de desarrollar nuestro argumento.

La primera de ellas es el horizonte histórico-salvífico: la Iglesia entra, por así decir, a formar parte del credo, de la confesión de fe, en cuanto fruto de la obra de salvación de la Trinidad. En segundo lugar, es necesario reconocer con la misma fuerza que esta obra salvífica, cuya contemporaneidad

¹ Un estudio actualizado sobre la presencia de la Iglesia en el símbolo como misterio de fe y como sujeto de la fe, se puede consultar en: P. RÍO, *Soggetto*, en PH. GOYRET (ed.), *Dono e compito. La Chiesa nel Simbolo della fede*, Città Nuova, Roma 2012, 19-75. Una brillante y breve introducción al símbolo de los apóstoles en: H. DE LUBAC, “*La foi chrétienne: petite introduction au Symbole des Apôtres*”, en ÍD., *La foi chrétienne. Essai sur la structure du symbole des apôtres. Œuvres Complètes V*, Cerf, Paris 2008, 517-532.

² BRUNNOIS, *Commentarius in orationem dominicam, symbolum apostolorum et fidem Athanasii*, en *Patrologia Latina* 142, 557-568, aquí 560C. Se trata de una afirmación que encontramos en la teología cristiana de todos los tiempos y de todas las confesiones. Véase, por ejemplo, la reflexión de Karl Barth a este respecto, cf.: K. BARTH, § 62. *Le Saint-Esprit et le rassemblement de la communauté chrétienne*, en *Dogmatique ecclésiastique IV*, t. 1, Éditions Labor et Fides, Genève 1967, 1-107, aquí 47-48.

³ J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1969, 291.

asegura permanentemente el Espíritu de manera que todos los hombres de todos los tiempos puedan tener acceso a ella, se cumple históricamente en la comunión de los cristianos. Por esta razón, Ratzinger continúa su reflexión con estas palabras: «el punto de partida de la doctrina de la Iglesia ha de ser la doctrina del Espíritu y de sus dones»⁴.

Hablar, por tanto, de la Iglesia pone en juego dos verdades fundamentales: el don del Espíritu –por el que la Trinidad sale gratuitamente al encuentro de los hombres en la historia– y nosotros mismos, los hombres, llamados (he aquí la raíz griega de la palabra Iglesia) y constituidos como pueblo de Dios en la historia⁵. Se puede, de esta manera, percibir inmediatamente tanto el origen trinitario de la Iglesia como su acontecer en cuanto sujeto humano en la historia⁶ o, por decirlo a partir de las enseñanzas del concilio Vaticano II, el hecho de que la Iglesia es, al mismo tiempo y de manera insuperable, misterio y pueblo de Dios⁷. Ya como papa, Benedicto XVI ha utilizado una expresión, que se ha hecho célebre en el debate sobre la hermenéutica del concilio Vaticano II, para describir esta naturaleza propia de la Iglesia. El entonces Papa la describió hablando del «único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado; es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo, único sujeto del pueblo de Dios en camino»⁸.

⁴ Ibíd., 293.

⁵ Por eso puede decir Ratzinger que «en nuestra profesión de fe la Iglesia se comprende desde el Espíritu Santo como su lugar eficiente en el mundo. Se la considera concretamente desde dos puntos: desde el bautismo (penitencia) y desde la eucaristía. Este punto de partida sacramental lleva consigo una comprensión teocéntrica de la Iglesia: lo importante no es la agrupación de hombres que es la Iglesia, sino el don de Dios que transforma al hombre en un ser nuevo que él mismo no puede darse, en una nueva comunidad que él no puede sino recibir como un don. Sin embargo, esta imagen teocéntrica de la Iglesia es muy humana y real. Porque siempre gira en torno a la conversión y a la purificación, porque a ambas las comprende como proceso indefinido intrahistórico y porque descubre el contexto humano del sentido del sacramento e Iglesia», ibíd., 295-296.

⁶ Cf. Ríó, 68.

⁷ Sobre la unidad de los dos primeros capítulos de la Constitución *Lumen gentium* cf.: P. RODRÍGUEZ, *Bases para una consideración cristológica y pneumatológica del Pueblo de Dios*, en *Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu. Implicaciones estructurales y pastorales en la "communio"*. XV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Eunsa, Pamplona 1996, 283-312, en particular 285-286. Además cf.: G. COLOMBO, "Il 'Popolo di Dio' e il 'mistero' della Chiesa nell'ecclesiologia postconciliare": *Teologia* 10 (1985) 97-169.

⁸ BENEDICTO XVI, *Ad Romanam Curiam ob omina natalicia*. Die 22 decembris 2005: "Acta Apostolicae Sedis" 98 (2006) 40-53, aquí 45-46.

Así pues, la simple consideración del lugar que ocupa la referencia a la Iglesia en la estructura del credo nos permite encuadrar adecuadamente nuestra reflexión. Lo hacemos recurriendo a una fórmula particularmente feliz que Henri de Lubac ha propuesto para describir el hecho de que la fe se dirija a Dios y sólo a Dios, el único que puede exigir del hombre el asentimiento propio de la fe, y, al mismo tiempo, sea, y no pueda no serlo, fe eclesial. Dice el teólogo francés: «La fe (...) es eclesial en su modo, es teologal en su objeto y en su principio»⁹.

El objeto de la presente contribución es preguntarse por el significado del “modo eclesial” de la fe¹⁰. Para ello proponemos tres pasos. En el primero, expondremos el modo eclesial de la fe tal y como acontece en la confesión de fe: la fe, en efecto, en la historia existe y se da sólo como “confesión”. A partir de esta afirmación, parece oportuno considerar, en segundo lugar, el significado que posee el modo eclesial de la fe para la comprensión de la misión de la Iglesia o evangelización. Finalmente, el modo eclesial de la fe conduce a reflexionar sobre la eclesialidad de todas las dimensiones de la existencia cristiana.

2. La confesión como forma histórica de la fe cristiana

Afirmar que la fe es eclesial en su modo significa, ante todo, reconocer el sujeto propio de la confesión de la fe. Se ha hecho ya clásica la reflexión propuesta por De Lubac al respecto:

Hablamos de fe. Decimos: “Creo en Dios”. Pero esta fe, en su plenitud, ¿dónde se encuentra? Esta fórmula, ¿dónde se halla realizada en su perfección? Evidentemente, no en mí, en mi ser individual. No se encuentra en ninguno de mis hermanos (...). ¿Quién es, pues, ese “Yo” que puede afirmar siempre con seguridad humilde, pero plena: “(Yo) creo en Dios, (Yo) creo en Jesucristo”? ¿Quién es ese ser que, con el impulso de la fe, sin caída, sin ilusión engañosa, sin reservas, se adhiere a Cristo, como la esposa se adhiere a su esposo? ¿Quién es, precisamente, esa Esposa que el Verbo de Dios eligió para sí y a

⁹ H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 1980, 37.

¹⁰ Angelo Scola se refiere al modo eclesial de la fe con la expresión “fe como experiencia eclesial”, cf.: A. SCOLA, *La experiencia humana elemental. La veta profunda del magisterio de Juan Pablo II*, Encuentro, Madrid 2005, 43-55.

la cual se unió encarnándose en carne mortal, y que él “adquirió para sí por su sangre”? Ese “Yo” que cree en Jesucristo, no puede ser sino la Iglesia de Jesucristo. No, claro está, una hipóstasis soñada por nosotros y que estuviera por encima de nosotros, en un cielo irreal. Sino la comunidad misma de creyentes, creada por el poder de la Palabra, animada por el Espíritu de Cristo, y en la que cada uno de nosotros es partícipe, aunque no contribuya a formarla. En ella sola –en la Iglesia– se encuentra esa plenitud y esa perfección constante de la fe, recibida de Dios¹¹.

Propiamente hablando, en efecto, el sujeto de la fe es siempre la Iglesia: cada uno de nosotros en cuanto pertenece a la Iglesia y confiesa la fe de la Iglesia. Así lo recuerda el papa Francisco en la encíclica *Lumen fidei*: «Es posible responder en primera persona, “creo”, sólo porque se forma parte de una gran comunión, porque también se dice “creemos”»¹².

¿Qué significa este dato para la comprensión misma de la fe?

Para responder a esta pregunta es adecuado considerar un dato de la historia que, normalmente, pasa desapercibido. Se trata de reconocer que, desde la mañana de Pentecostés, la fe cristiana ha permanecido presente en la historia precisamente en cuanto “confesión de fe”¹³. En efecto, por obra del Espíritu –y se debe reconocer aquí de nuevo la importancia radical de no separar la referencia a la Iglesia de su lugar natural en el credo, es decir, de su inclusión en la parte dedicada al Espíritu Santo– la fe nace y se transmite históricamente como “confesión de fe”, es decir, como confesión por parte del “sujeto de la fe” que es la Iglesia.

De este modo, el pueblo de Dios que camina en la historia constituye, por excelencia, el lugar y la morada vital en la que se recibe y se confiesa el testimonio trinitario garantizado por la experiencia apostólica¹⁴. A este propósito Marie-Joseph Le Guillou, iluminando el misterio de la Iglesia como sujeto de la fe, afirma: «la Iglesia es el “lugar”, el seno que permite el nacimiento

¹¹ H. DE LUBAC, *La fe cristiana*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1988, 193-194.

¹² FRANCISCO, *Lumen fidei* 39.

¹³ Sobre la inclusión del elemento “martirial” en el término *confessio* cf.: BENEDICTO XVI, *Meditación durante la primera Congregación General*, 8 de octubre de 2012.

¹⁴ Sobre la estructura ternaria de la fe eclesial (testimonio trinitario, experiencia apostólica y confesión eclesial), me permito remitir a: G. Richi Alberti, “La transmisión de la fe por la Iglesia. Profesión y testimonio de fe”: *Teología y Catequesis* 81 (2002) 35-48.

y el crecimiento; ella da el reposo en el amor-fuente que es el Espíritu y permite así la integración de la persona»¹⁵.

A la luz de estas palabras del teólogo dominico, se comprende mejor que para afirmar la presencia de la fe en la historia no sea suficiente considerarla como conjunto de “verdades” a las que el fiel está llamado a prestar obediencia. La fe se da en la historia, y es garantizada en su permanencia, como confesión de fe, es decir, precisamente por la subsistencia de la Iglesia como sujeto de la fe¹⁶. Por ello, la comunión con la Iglesia, que encuentra su principio y su garantía de unidad en el ministerio petrino, garantiza que el fiel persevere en la *recta confesión* de la fe y que ésta pueda ser anunciada a todos. Esto nos permite afirmar que el acto de fe del cristiano (sujeto de la fe en cuanto miembro de la Iglesia) es el ámbito o lugar en el que se da la fe en la historia, en el sentido de que la permanencia histórica de la confesión de la *fides quae* es indisociable del *subsistir* a lo largo del tiempo de la Iglesia como sujeto de la fe (*fides qua*)¹⁷. Tal subsistencia es garantizada en la historia por obra del Espíritu de manera indefectible a través del memorial eucarístico, asegurado por la sucesión apostólica: el cotidiano «haced esto en conmemoración mía» de la Eucaristía permite que a lo largo de la historia no pueda decaer la confesión del *mysterium fidei*. En efecto,

la plenitud del testimonio trinitario se nos ha dado en su revelación pascual, que bajo la custodia del ministerio apostólico está atestiguada en el corazón de la Iglesia por la celebración eucarística y anunciada al mundo por la proclamación del Evangelio¹⁸.

La objeción que puede plantearse ante esta exposición podría ser formulada del siguiente modo: vincular la permanencia de la fe en la historia a la

¹⁵ M.-J. LE GUILLOU, *El misterio del Padre. Fe de los apóstoles. Gnosis actuales*, Encuentro, Madrid 1998, 258.

¹⁶ Cf. A. CARRASCO ROUCO, “Unidad y unicidad de la Iglesia en la declaración *Dominus Iesus*”: *Revista Española de Teología* 61 (2001) 331-348.

¹⁷ Cf. BENEDICTO XVI, *Porta fidei* 10: «En este sentido, quisiera esbozar un camino que sea útil para comprender de manera más profunda no sólo los contenidos de la fe sino, juntamente también con eso, el acto con el que decidimos de entregarnos totalmente y con plena libertad a Dios. En efecto, existe una unidad profunda entre el acto con el que se cree y los contenidos a los que prestamos nuestro asentimiento»: *Acta Apostolicae Sedis* 103 (2011) 723-734, aquí 728.

¹⁸ LE GUILLOU, *El misterio del Padre*, 265.

subsistencia de su sujeto, es decir, de la Iglesia, ¿no implica subordinar el don de Dios a la Iglesia?, ¿no constituye una inaceptable concesión al “eclesiocentrismo”? Sólo el desconocimiento de quién es la Iglesia y de su origen podría conducir a tales conclusiones. En efecto, precisamente la presencia de la Iglesia en la tercera parte del Símbolo de los Apóstoles obliga a considerarla como fruto del Espíritu. En este sentido, es necesario recordar que la comunión de los creyentes –la Iglesia como *communio christifidelium*– no es una realidad que, por así decir, “venga después de la revelación”, como si se tratase de un segundo momento añadido y, en última instancia, yuxtapuesto, sino que la Iglesia está incluida en el mismo acontecimiento fundador de las misiones del Hijo y del Espíritu¹⁹.

Así pues, no se da ningún tipo de eclesiocentrismo en cuanto que la Iglesia encuentra su origen en el don del Espíritu: la Trinidad misma origina a la Iglesia como interlocutora de su autocomunicación, de modo que la fe pertenece al mismo acontecimiento revelador²⁰. De forma emblemática lo expresó Benedicto XVI en la meditación de la primera Congregación General de la Asamblea del Sínodo de los Obispos sobre la nueva evangelización:

Nosotros no podemos hacer la Iglesia, sólo podemos dar a conocer lo que ha hecho Él. La Iglesia no comienza con nuestro “hacer”, sino con el “hacer” y el “hablar” de Dios (...) sólo Dios mismo puede crear su Iglesia, de la que Dios es el primer agente: si Dios no actúa, nuestras cosas son sólo nuestras cosas y son insuficientes; sólo Dios puede testimoniar que es Él quien habla y quien ha hablado. Pentecostés es la condición del nacimiento de la Iglesia: sólo porque Dios había actuado antes, los Apóstoles pueden obrar con Él y con su presencia, y hacer presente lo que Él hace (...) Sólo el preceder de Dios hace posible nuestro caminar, nuestro cooperar, que es siempre un cooperar, no una pura decisión nuestra (...) Dios siempre es el comienzo, y siempre sólo Él puede hacer Pentecostés, puede crear la Iglesia, puede mostrar la realidad

¹⁹ A este respecto, cf.: P. SEQUERI, *L'idea della fede*, Glossa, Milano 2002, 127ss.

²⁰ «La revelación sólo se hace realidad donde hay fe (...) En este sentido, en la revelación entra también hasta cierto grado el sujeto receptor, sin el cual aquella no existe», J. RATZINGER, *Ensayo sobre el concepto de tradición*, en K. RAHNER - J. RATZINGER, *Revelación y Tradición*, Herder, Barcelona 1971, 38. Además cf.: ID., *Obras completas II. Comprensión de la revelación y teología de la historia de san Buenaventura*, BAC, Madrid 2013.

de su estar con nosotros. Pero, por otra parte, este Dios, que es siempre el principio, quiere también nuestra participación, quiere que participemos con nuestra actividad, de modo que nuestras actividades sean teándricas, es decir, hechas por Dios, pero con nuestra participación e implicando nuestro ser, toda nuestra actividad²¹.

Años antes, Marie-Joseph Le Guillou afirmaba lo mismo y hacía de ello la clave para una teología de la Iglesia como tradición:

La Iglesia es la realidad del misterio del Espíritu que nos es dado: no hemos de construirla. Nos precede, preexiste a nuestra inserción en ella, y tan sólo hemos de acogerla en la fe. Todo ello se recoge en la tradición de la Iglesia (...) La tradición es la Iglesia en su existencia católica, gracias a la inhabitación permanente del Espíritu Santo, la Iglesia como testigo permanente del Dios de la Verdad y como presencia de la salvación consumada, o como continuidad de la presencia de la Encarnación-Resurrección-Ascensión por la cual el Señor hace pasar el mundo a su Padre. Esto explica el acento puesto espontáneamente en la importancia del Espíritu en la tradición²².

Ahora bien, al mismo tiempo que es necesario reconocer la necesidad de hablar de la Iglesia como don de Dios, es imprescindible subrayar el hecho de su consistencia real en los fieles cristianos. Con otras palabras: la Trinidad, por pura misericordia y liberalidad, dona la vida a la Iglesia y confía a su acontecer en los fieles cristianos, es decir, a su condición de sujeto de la fe, la permanencia de la verdad y el acceso a ella en la historia²³.

²¹ BENEDICTO XVI, *Meditación durante la primera Congregación General*, 8 de octubre de 2012.

²² M.-J. LE GUILLOU, *Los testigos están entre nosotros*, Encuentro, Madrid 2013, 225.

²³ «Puede concluirse, por tanto, que la vida en la comunión de la Iglesia es la forma primera de transmisión de la verdad definitiva sobre Dios y el destino del hombre, el lugar en que es posible históricamente acceder al conocimiento verdadero de Dios y de su designio de salvación. La experiencia de vida nueva, renovada por la presencia de la humanidad plena de Jesucristo, la vida de santidad que resplandece en tantos miembros del pueblo de Dios, es, pues, condición de posibilidad para que el hombre pueda percibir la belleza y la fuerza salvífica de la verdad divina revelada en Cristo. Del mismo modo, la permanencia viva en esta comunión de la Iglesia es también condición fundamental para llegar a conocer la revelación

Ciertamente estamos ante el misterio de la condescendencia divina: Dios ha querido necesitar de los hombres. Con particular belleza lo ha expresado el poeta Charles Péguy:

Depende de nosotros cristianos
 que lo eterno no carezca de lo temporal,
 (singular trastorno),
 que lo espiritual no carezca de lo carnal,
 Hay que decirlo todo, es increíble: que la eternidad no carezca de un
 tiempo,
 del tiempo, de un cierto tiempo.
 Que el espíritu no carezca de carne.
 Que el alma por así decir no carezca de cuerpo.
 Que Jesús no carezca de Iglesia.
 De su Iglesia (...)
 Es decir, hay que decirlo, depende de nosotros
 Que lo más no carezca de lo menos,
 que lo infinitamente más no carezca de lo infinitamente menos.
 Que lo infinitamente todo no carezca de lo infinitamente nada.
 Depende de nosotros que lo infinito no carezca de lo finito.
 Que lo perfecto no carezca de lo imperfecto (...)
 Gracia única, una débil, una criatura débil lleva a Dios²⁴.

En efecto, una vez que Dios ha querido crear, por gracia, la Iglesia, no se puede no reconocer la “gracia única” de que “una criatura débil lleve a Dios”. Así pues, hablar del modo eclesial de la fe significa convenir en que el sujeto de la fe, la Iglesia, constituye el acceso posible al objeto de la fe – que es teológico: Dios mismo–, es decir, reconocer que se acoge el don de la autocomunicación de la Trinidad en cuanto fe confesada por el sujeto eclesial. La Iglesia como tradición viviente acontece, por tanto, transmitiendo todo lo que ella es y cree a través de toda su vida²⁵.

definitiva de Dios en la historia», A. CARRASCO ROUCO, “La vida de la Iglesia como lugar histórico de acceso a la verdad”: *Revista Española de Teología* 60 (2000) 463-481, aquí 477.

²⁴ CH. PÉGUY, *El pórtico del misterio de la segunda virtud*, Encuentro, Madrid 1991, 86-87.

²⁵ Cf. *Lumen gentium* 12; *Dei Verbum* 8 y 12.

3. El acontecer de la Iglesia como anuncio de la fe

De este modo somos introducidos en el segundo paso de nuestra reflexión. Si la Iglesia constituye el acceso histórico a la autocomunicación de la Trinidad, y si en esto consiste el misterio de la tradición garantizada por la obra del Espíritu Santo, entonces es posible afirmar que la obra de la evangelización consiste precisamente en el acontecer de la Iglesia como comunidad de fe, es decir, como lugar de la confesión.

El decreto *Ad gentes divinitus* sobre la actividad misionera de la Iglesia nos ofrece una descripción sintética del acontecer de la misión de la Iglesia o, mejor dicho, de la Iglesia como misión²⁶. En el capítulo primero, dedicado a los llamados “principios doctrinales”, encontramos la siguiente afirmación:

La misión de la Iglesia se cumple por la actividad con la que, obedeciendo al mandato de Cristo y movida por la gracia y la caridad del Espíritu Santo, se hace presente en acto pleno (*pleno actu praesens fit*) a todos los hombres o pueblos para conducirlos con el ejemplo de su vida y su predicación, con los sacramentos y los demás medios de gracia, a la fe, la libertad y la paz de Cristo, de modo que se les manifieste el camino firme y sólido para participar plenamente en el misterio de Cristo (AG 5)²⁷.

Se trata de una descripción muy rica²⁸. El texto definitivo, fruto de la reelaboración del primer esquema en sentido propio que se discutió en el aula conciliar²⁹, responde a la oportunidad de ofrecer una descripción teoló-

²⁶ Sobre dicho decreto, cf.: S. MADRIGAL, *La actividad misionera de la Iglesia. “Ad gentes divinitus missa ut sit universale salutis sacramentum”*, en V. VIDE – J. R. VILLAR (eds.), *El Concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, San Pablo, Madrid 2013, 355-398.

²⁷ Sobre AG 5 cf.: P. HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche Ad gentes*, en P. HÜNERMANN – B. J. HILBERATH, *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* 4, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2009, 262-264; S. BRECHTER, *Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche*, en *Lexikon für Theologie und Kirche* 14. *Das Zweite Vatikanische Konzil III*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1986 (Sonderausgabe), 30-33.

²⁸ Cf. J. MASSON, *L'attività missionaria della Chiesa*, Elle Di Ci, Torino 1967, 223-224.

²⁹ El esquema *De missionibus*, que había sido aprobado por Pablo VI el 17 de enero de 1964 y que no se llegó a enviar a los padres (cf. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecu-*

gica de la “misión”³⁰. En efecto, tal y como se refleja en las *relationes* escrita y oral que acompañaron la presentación del esquema en la Congregación General 144 del 7 de octubre de 1965³¹, en el número 5 se delinea teológicamente la misión de la Iglesia a partir de las cuatro causas clásicas³².

Cabe notar, ante todo, la doble referencia constitutiva a Cristo –el mandato– y al Espíritu –la gracia y la caridad–, es decir, a las misiones trinitarias, referencia sin la cual sería imposible decir la Iglesia. En segundo lugar, es significativa la insistencia en el horizonte católico de la misión: todos los hombres y naciones. Un tercer aspecto notable es la descripción de la vida de la Iglesia en toda su riqueza: predicación, sacramentos y santidad de vida. Finalmente, un cuarto elemento de gran interés es la identificación de la dimensión de camino que los hombres que acojan la fe deberán realizar –al igual que los cristianos, por otra parte–, dato indicado con la expresión «para participar plenamente en el misterio de Cristo». Cada uno de estos aspectos merecería ser tratado con detenimiento. No obstante, teniendo como hilo conductor de nuestra reflexión la descripción del “modo eclesial” de la fe, es oportuno considerar la descripción que propone el decreto sobre

menici Vaticani II III/6, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1975, 659-676), pues se decidió sustituirlo por una serie de proposiciones (cf. *ibíd.*, 327-332), constituyó de hecho la base para la reelaboración pedida por los padres conciliares durante el tercer período. En dicho esquema encontramos ya la siguiente afirmación: «*Unde missiones, quae ex ipsa natura Ecclesiae profluunt, nihil aliud sunt quam operatio qua Ecclesia Corpus Christi visibiliter extendit*», *ibíd.*, 663.

³⁰ El texto presentado en el aula se puede consultar en: *Acta Synodalia Concilii Oecumenici Vaticani II IV/3*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1977, 663-692. La formulación de nuestro tema en dicho esquema dice: «*Missio erga Ecclesiae adimpletur operatione qua Populus Dei messianicus, mandato Christi oboediens et Spiritus Sancti caritate motus, hominibus vel gentibus in Christum non credentibus pleno actu praesens fit, ut eos, praedicatione, sacramentis ceterisque gratiae instrumentis, ad finem, libertatem et pacem Christi adducat, ita ut eis via libera ac firma patefiat ad plene participandum mysterium Christi in unitate Ecclesiae quae est Populus Dei, Corpus Christi et Spiritus Sancti templum*», *ibíd.*, 666.

³¹ «*Definitio, seu potius descriptio, datur iuxta quatuor causas, omni tamen vitato sapore scholastico*», *Relatio circa rationem qua schema elaboratum est*, en *ibíd.*, 693-698, aquí 694; «*Inde, in Schemate, post sublineatam indolem Missionis hierarchicam in ipsa Missione Apostolorum fundatam, delineatur Missio Ecclesiae universaliter sumpta iuxta quatuor causas*», I. SCHÜTTE, *Relatio super schema Decreti De activitate missionali Ecclesiae*, en *ibíd.*, 699-707, aquí 701-702.

³² Congar ofrece como referencia a la hora de comprender la misión de la Iglesia a partir de las “cuatro causas clásicas”, la teología de Charles Journet. Cf.: Y. CONGAR, *Principes doctrinaux*, en J. SCHÜTTE, *L'activité missionnaire de l'Église*, Unam Sanctam 67, Cerf, Paris 1967, 194-198.

el acontecer de la misión de la Iglesia. En efecto, la Iglesia acontece como misión porque «*pleno actu prasens fit*», “se hace presente en acto pleno”. Podríamos formular esta afirmación con otras palabras: la Iglesia acontece como misión por el mismo hecho de hacerse efectiva y plenamente presente.

Se trata, en realidad, de una conclusión que se sigue de cuanto hemos afirmado a propósito de la permanencia de la fe en la historia como “confesión”. En efecto, si la misión de la Iglesia, la evangelización, tiene como objeto hacer posible a los hombres de todos los tiempos y de todos los lugares el acceso a la fe, y dicho acceso coincide con la presencia de la Iglesia como sujeto de la fe, como lugar de la confesión, se debe concluir que la misión coincide con el acontecer de la Iglesia en la historia como morada de la fe.

Ahora bien, ante estas afirmaciones puede volver a surgir la sospecha de una, más o menos consciente, derivación hacia el eclesiocentrismo. ¿Plan-tear la misión en estos términos no conduce, en efecto, a dar más importancia a la Iglesia que al Evangelio? La respuesta ha de ser de nuevo negativa, pues sólo una incomprensión de quién es la Iglesia permite tal sospecha.

A este respecto, es de gran utilidad recurrir a la enseñanza del capítulo IV de la primera parte de la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*. Se trata, a nuestro parecer, de una de las joyas de dicho documento y está dedicado precisamente a la misión (*munus*) de la Iglesia en el mundo contemporáneo: con una significativa repetición del título de la constitución misma³³.

En el número 45 –parágrafo que concluye el capítulo y posee un claro carácter cristológico– la constitución nos ofrece la razón por la cual la misión se identifica con el acontecer histórico mismo de la Iglesia. Dice el Concilio en una de sus expresiones más logradas:

Todo el bien que el Pueblo de Dios puede aportar a la familia humana en el tiempo de su peregrinación terrena, deriva del hecho de que la Iglesia es “sacramento universal de salvación”, que manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio del amor de Dios al hombre (GS 45)³⁴.

³³ Es conocida la participación de Wojtyła en la redacción de este capítulo. Cf. R. GONZÁLEZ MORALEJO, *El Vaticano II en taquigrafía. La historia de la “Gaudium et spes”*, BAC, Madrid 2000, 45-82. Sobre las distintas intervenciones del futuro Juan Pablo II en el proceso de redacción de la constitución pastoral, me permito remitir a: G. RICHI ALBERTI, *Karol Wojtyła: un estilo conciliar*, San Dámaso, Madrid 2010, 301-433.

³⁴ Cf. H.-J. SANDER, *Theologischer Kommentar zum Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, en P. HÜNERMANN – B. J. HILBERATH,

La Iglesia, haciéndose plenamente presente en la historia de los hombres y de los pueblos, con todo lo que es y con todo lo que cree, es decir, aconteciendo como misión, constituye el acceso a la fe para todos los hombres precisamente porque ella es, en cuanto sujeto que peregrina a lo largo de la historia, “sacramento universal de salvación”³⁵. El pueblo de Dios presente en la historia, por tanto, manifiesta (signo) y realiza (instrumento) el designio salvífico del Padre. Con gran agudeza teológica el padre Congar describe la Iglesia-sacramento en estos términos: «¿Quién es el sacramento de la salvación? El pueblo de Dios. ¿Dónde y cómo? A lo largo de toda su vida, de toda su historia vivida en la historia del mundo. Para eso nos ha dado Dios (el Señor Jesús) su Espíritu Santo»³⁶.

La descripción del pueblo de Dios como “sacramento universal de salvación” es inseparable de su consideración como “morada de fe”. En efecto, el pueblo de Dios es la comunión de los fieles cristianos y se caracteriza esencialmente por ser el lugar de la recta confesión de fe. Podemos, de este modo, describir el acontecer de la Iglesia en los fieles –la *Ecclesia de Trinitate ex hominibus* acontece históricamente *in christifidelibus*– hablando del pueblo de Dios en términos de “morada de los testigos”. El testimonio, como veremos más adelante, constituye la forma propia de la confesión de fe. Podríamos decir que la Iglesia-sacramento acontece antropológicamente en los testigos³⁷. Así lo expresa un gran educador del siglo XX:

Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 4, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2009, 764-765; Y. CONGAR, *Kommentar zum IV. Kapitel*, en *Lexikon für Theologie und Kirche* 14. *Das Zweite Vatikanische Konzil III*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1986 (sonderausgabe), 397-403 y 420-421.

³⁵ «Hablar de la Iglesia como sacramento de salvación es un modo de expresar la naturaleza de la Iglesia como misterio de fe, que pone en juego las relaciones básicas inscritas en el concepto de Iglesia: Cristo y la Iglesia, salvación e Iglesia, Iglesia y mundo, el ser de la Iglesia y la acción humana. A fin de cuentas, no se trata sino de responder a este interrogante: ¿cómo puede ser la Iglesia de la historia humana la forma de la presencia de la misericordia salvadora de Dios en el mundo?», MADRIGAL, 395.

³⁶ Y. CONGAR, *Un pueblo mesiánico*, Cristiandad, Madrid 1976, 119. Concuera con él Pié-Ninot cuando dice: «La Iglesia es “sacramento” por la presencia sacramental de Cristo en las “personas” (bautizados y ordenados) que forman parte de ella (...) La Iglesia además es “sacramento” por la presencia sacramental de Cristo en los diversos “signos eclesiales”», S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Sígueme, Salamanca 2007, 205.

³⁷ Cf. G. RICHI ALBERTI, “Sacramentalidad de la Iglesia y testimonio del cristiano”: *Revista Española de Teología* 72 (2012) 489-500.

El Señor, que ha hecho el mundo y al hombre, ha escogido como instrumento para facilitar el nexo entre el hombre y la verdad –es decir, Él mismo– no una visión, sino un abandono, un amor, un proceso en el que el hombre sigue al testigo de la verdad (...) cuando se trata de obtener una convicción, especialmente si el objeto sobre el que se indaga afecta a la vida y al destino, la condición humana no permite basarse tanto en el brote solitario de una evidencia –como un rayo de luz que atraviesa la niebla– cuanto en una convivencia segura. Y el testimonio exige por su propia naturaleza una implicación, una compañía (...) Del Dios viviente da testimonio una realidad viviente; el Dios hecho hombre en el mundo es ante todo atestiguado, y no convertido en objeto de búsqueda, de indagación crítica (...) Así pues, la comunidad cristiana se entendía a sí misma al nacer como el lugar en el que se daba testimonio, como un lugar en el que la solidez de la roca bíblica adquiriría el carácter de espacio para la reconstrucción de la humanidad³⁸.

La Iglesia se nos ofrece como comunidad de testigos que permite el acceso de cada hombre a la fe³⁹.

4. Existencia eclesial

Precisamente porque la Iglesia es la *communio christifidelium* y dado que es oportuno hablar del “modo eclesial” de la *fides*, es adecuado describir la existencia cristiana en términos de existencia eclesial. No existe vida de fe, en efecto, que no sea vida eclesial. En el último paso de nuestro recorrido

³⁸ L. GIUSSANI, *Por qué la Iglesia. I. La pretensión permanece*, Encuentro, Madrid 1991, 104.

³⁹ Un planteamiento como el que hemos presentado supera, a nuestro modo de ver, las artificiosas oposiciones entre evangelización e implantación de la Iglesia presentes en los años conciliares. Cf. E. LOUCHEZ, *La commission De Missionibus*, en M. LAMBERIGTS – CL. SOETENS – J. GROOTAERS (éd.), *Les Commissions Conciliaires à Vatican II*, Bibliothek van de Faculteit Godgeleerdheid, Leuven 1996, 251-277; G. BUTTURINI, *Missioni e concilio. La storia, i testi e i criteri della commissione preparatoria*, en G. ALBERIGO – A. MELLONI, *Verso il Concilio Vaticano II (1960-1962). Passaggi e problemi della preparazione conciliare*, Marietti, Genova 1993, 397-423.

sinéptico queremos citar algunas líneas de investigación para profundizar esta afirmación.

En primer lugar, cabe hacer referencia a la descripción de la vida cristiana como actuación del sacerdocio común del pueblo de Dios, que nos ofrece el número 11 de la Constitución Dogmática *Lumen gentium*⁴⁰. Se trata, a nuestro modo de ver, de una presentación muy rica y novedosa, pues delinea la existencia cristiana precisamente a partir de la consideración de la eclesialidad esencial de los sacramentos.

El texto conciliar comienza afirmando que «la comunidad sacerdotal actualiza su carácter sagrado y su estructuración orgánica por medio de los sacramentos y las virtudes» («*Indoles sacra et organice exstructa communitatis sacerdotalis et per sacramenta et per virtutes ad actum deducitur*»)⁴¹. La conjunción de “sacramentos” y “virtudes” en el acontecer de la Iglesia dice la inseparabilidad de las dimensiones sacramental y antropológica en la comunidad eclesial. Dicha inseparabilidad permite al texto conciliar describir el septenario sacramental poniendo de relieve precisamente su eclesialidad tal y como puede ser percibida en la vida de los fieles cristianos. De este modo, el bautismo «incorpora a la Iglesia», la confirmación «los une más íntimamente a la Iglesia», por la Eucaristía los fieles «muestran de manera concreta la unidad del Pueblo de Dios», con la penitencia «se reconcilian con la Iglesia, a la que ofendieron con sus pecados», con la unción «toda la Iglesia encomienda a los enfermos ... [e] Incluso los anima a unirse libremente a la pasión y muerte de Cristo, y a contribuir, así, al bien del Pueblo de Dios», el orden instituye a algunos fieles «para ser pastores de la Iglesia» y, por último, el matrimonio que funda la familia permite hablar de «Iglesia

⁴⁰ Sigue siendo de gran interés el comentario a dicho número propuesto por Grillmeier apenas concluido el Concilio: A. GRILLMEIER, *Kommentar zum II. Kapitel*, en *Lexikon für Theologie und Kirche 12. Das Zweite Vatikanische Konzil I*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1986 (sonderausgabe), 183-189. Además, cf.: G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II I*, Herder, Barcelona 1968, 191-211; P. HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium*, en P. HÜNERMANN – B. J. HILBERATH, *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 2*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2009, 379-383.

⁴¹ Hemos citado la traducción oficial de la Conferencia Episcopal Española (cf. *Concilio Euménico Vaticano II*, BAC, Madrid 2007). Cabe notar, sin embargo, que el texto original habla más bien de “índole sagrada y orgánicamente estructurada de la comunidad sacerdotal”, lo cual implica una consideración unitaria de santidad y estructura en la Iglesia, menos presente en la traducción oficial que podría sugerir una cierta yuxtaposición entre “carácter sagrado” y “estructura orgánica” de la Iglesia.

doméstica»⁴². Los sacramentos, por tanto, que son «sacramentos de la fe», como enseña la Constitución *Sacrosanctum Concilium* en el número 59⁴³, han de ser pensados y comprendidos a partir del “modo eclesial” de la fe. Dicho modo conforma la vida de los fieles –cuyo origen y crecimiento tiene precisamente raíz sacramental– como existencia eclesial.

Esta eclesialidad –y este es el segundo aspecto que queremos citar– se percibe con claridad también en el hecho de que el modo eclesial de la fe implica reconocer que la “forma” propia de la vida cristiana es la “comunidad”. En la existencia cristiana no hay espacio para el individualismo. En efecto, «toda la vida espiritual del cristiano, cuya raíz es la fe, es una participación en la vida de la Iglesia. Lo es desde su primer germen hasta su último desarrollo»⁴⁴. Por ello, Karl Barth puede afirmar, con una expresión particularmente incisiva, que «todo cristianismo privado es ilegítimo»⁴⁵.

A nuestro modo de ver, encontramos aquí una de las claves de lectura de la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*. En efecto, el papa Francisco denuncia con firmeza que

El gran riesgo del mundo actual, con su múltiple y abrumadora oferta de consumo, es una tristeza individualista que brota del corazón cómodo y avaro, de la búsqueda enfermiza de placeres superficiales, de la conciencia aislada. Cuando la vida interior se clausura en los propios intereses, ya no hay espacio para los demás, ya no entran los pobres, ya no se escucha la voz de Dios, ya no se goza la dulce alegría de su amor, ya no palpita el entusiasmo por hacer el bien. Los creyentes también corren ese riesgo, cierto y permanente. Muchos caen en él y se convierten en seres resentidos, quejosos, sin vida. Ésa no es la opción de una vida digna y plena, ése no es el deseo de Dios

⁴² Es significativa la abundancia del uso de las expresiones “ecclesia” (siete ocasiones) y “populus Dei” (en otras tres) en LG 11.

⁴³ La descripción de los sacramentos como *sacramenta fidei* está presente en la más genuina tradición teológica católica, cf.: TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* III q. 48, a. 6, ad 2; q. 49, a. 3, ad 1 y a. 5 resp.; q. 64, a. 2, ad 3. Para profundizar en este argumento cf.: P. RODRÍGUEZ, *Fe y sacramentos*, en P. RODRÍGUEZ ET AL. (ed.), *Sacramentalidad de la Iglesia y Sacramentos. IV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Eunsa, Pamplona 1983, 551-584; A. GRILLO, *Fede e sacramenti: questione classica e riformulazione contemporanea*, in A. GRILLO - M. PERRONI - P. R. TRAGÁN (edd.), *Corso di Teologia Sacramentaria* t. 1, Queriniana, Brescia 2000, 283-302.

⁴⁴ DE LUBAC, *La fe cristiana*, 231.

⁴⁵ BARTH, 51.

para nosotros, ésa no es la vida en el Espíritu que brota del corazón de Cristo resucitado (EG 2).

Se trata de una preocupación que el Papa manifiesta en numerosas ocasiones a lo largo de la exhortación⁴⁶, llegando a denunciar un «nuevo paganismo individualista» (EG 195). No cabe duda de que únicamente una sólida vida de comunidad, en la que florezca cada uno de los fieles en la particularidad de su vocación y de su camino personal, podrá contrarrestar la influencia cultural del individualismo.

En este contexto comunitario, el fiel podrá comprender que no hay ninguna dimensión de su vida que no sea esencialmente eclesial. De manera muy bella lo desarrolla Hans Urs von Balthasar refiriéndose a la eclesialidad de la oración contemplativa. En efecto, tras reconocer que «no hay en la vida cristiana momento ni lugar, donde el creyente sea tan individuo, tan particular, como en la oración contemplativa», el teólogo suizo no duda en afirmar:

La gracia que capacita al hombre para ser oyente de la Palabra, es siempre gracia en y por la comunidad, es amor de Dios, pero del Dios humanado que nada quiere hacer como no sea en comunión con sus hermanos y hermanas. De este modo, sin menoscabo de la plena personalidad en ambas partes, en la Palabra de Dios y en el oyente, en los dos polos, surge el momento comunitario: en la Palabra de Dios, que auténticamente sólo puede pronunciarse en cohesión con la Esposa de Cristo, la Iglesia, que ejerce su servicio, ministerio y administración, y en el oído espiritual del oyente, que con seguridad, sin error y con fineza sólo puede oír en la unión y en la comunión con la Oyente primordial de la Palabra, la Iglesia infalible. Ambas partes se compenetran muy estrechamente en la Iglesia, y ello constituye a la Iglesia en *medium* entre Palabra y Oyente⁴⁷.

Otro aspecto de la vida del fiel en el que se puede percibir la eclesialidad constitutiva del ser cristiano es, paradójicamente, la realidad del pecado. Como hemos dicho anteriormente el pecado constituye, sin lugar a dudas, una herida para el cuerpo eclesial (cf. LG 11). Y, sin embargo, como la conciencia cristiana no ha dejado de subrayar a lo largo de los siglos, los peca-

⁴⁶ Cf. *Evangelii Gaudium* 63, 67, 70, 78, 89, 90, 99, 113, 183, 193, 195, 208 y 262.

⁴⁷ H. U. VON BALTHASAR, *La oración contemplativa*, Encuentro, Madrid 1985, 58-59.

dores no dejan de pertenecer a la Iglesia. Así lo muestra el hecho de que el magisterio de la Iglesia haya condenado expresamente las sentencias que consideran que sólo los predestinados o sólo los que están en gracia pertenecen a la Iglesia⁴⁸. El cardenal Journet ilumina la pertenencia de los pecadores a la Iglesia a partir del influjo realísimo que continúa ejerciendo en sus hijos que han pecado gravemente:

Los pecadores son miembros de la Iglesia (...) por dos elementos: 1. por los valores espirituales que siguen subsistiendo aún en ellos: carácter sacramental, fe y esperanza teologal, reconocimiento de la jerarquía etc.; 2. por la caridad que reside, de una manera directa, inmediata, salvífica, solamente en los justos, pero que sigue llegándose a ellos por su influjo, de una manera indirecta tan sólo, de una manera extensiva, no salvífica (...) Son como llevados por la caridad colectiva de la Iglesia, llevados en pos de sus huellas y de su concepción de vida, incluso tras haber perdido personalmente el don del amor (...) La Iglesia sigue viviendo en los hijos suyos que no poseen ya la gracia. Lucha en ellos contra el mal que los roe; se esfuerza por retenerlos en su seno, por vivificarlos constantemente al ritmo de su amor (...) espera que a fuerza de paciencia, de mansedumbre, de perdón, el pecador que no se haya separado totalmente de ella, volverá para vivir en plenitud⁴⁹.

Precisamente el modo eclesial de la fe ilumina el vínculo que mantiene unidos a los pecadores con la comunidad y, en este sentido, da razón de la permanente oferta de misericordia característica del “primerear” de la Iglesia:

La comunidad evangelizadora experimenta que el Señor tomó la iniciativa, la ha primereado en el amor (cf. *1 Jn* 4,10); y, por eso, ella sabe adelantarse, tomar la iniciativa sin miedo, salir al encuentro, buscar a los lejanos y llegar a los cruces de los caminos para invitar a los excluidos. Vive un deseo inagotable de brindar misericordia, fruto de haber experimentado la infinita misericordia del Padre y su fuerza difusiva (EG 24).

⁴⁸ Cf. DS 1201, 1205-1206, 2472-2478.

⁴⁹ CH. JOURNET, *Teología de la Iglesia*, Desclée, Bilbao 1960, 257-258.

Esta existencia eclesial encuentra su raíz permanente en los sacramentos y se expresa como “comunión”. La comunión, en efecto, es la forma de todas las dimensiones de la experiencia cristiana, desde las más personales –como puede ser la oración contemplativa– hasta aquellas que contradicen la misma comunión –como es el caso del pecado–. Pues bien, esta existencia eclesial puede ser identificada con la figura del “testigo”⁵⁰. La fe que el cristiano recibe como don en el bautismo se convierte inmediatamente en “confesión”, permitiendo identificar la figura del fiel con la figura del testigo o, citando de nuevo la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, permitiendo identificar la figura del discípulo con el misionero:

Todo cristiano es misionero en la medida en que se ha encontrado con el amor de Dios en Cristo Jesús; ya no decimos que somos “discípulos” y “misioneros”, sino que somos siempre “discípulos misioneros”. Si no nos convencemos, miremos a los primeros discípulos, quienes inmediatamente después de conocer la mirada de Jesús, salían a proclamarlo gozosos: “¡Hemos encontrado al Mesías!” (*Jn* 1,41). La samaritana, apenas salió de su diálogo con Jesús, se convirtió en misionera, y muchos samaritanos creyeron en Jesús “por la palabra de la mujer” (*Jn* 4,39). También san Pablo, a partir de su encuentro con Jesucristo, “enseguida se puso a predicar que Jesús era el Hijo de Dios” (*Hch* 9,20) (EG 122).

De este modo, en el recorrido que hemos propuesto para profundizar la afirmación del Símbolo de los Apóstoles *credo sanctam Ecclesiam*, hemos partido de la consideración del modo eclesial de la fe teologal, para llegar hasta el reconocimiento del carácter esencialmente misionero de dicho modo eclesial. Y así hemos podido volver a reconocer un dato esencial de la conciencia cristiana desde los orígenes: la Iglesia no existe para sí misma, la Iglesia existe para la misión, o, si queremos citar de nuevo la enseñanza conciliar, «la Iglesia peregrinante es, por su propia naturaleza, misionera» (AG 2).

⁵⁰ Resulta interesante que Vitali subraye en su comentario a LG 11 la importancia del tema del testimonio, cf. D. VITALI, *Lumen gentium. Storia. Commento. Recezione*, Studium, Roma 2012, 66.

ASPECTOS FUNDAMENTALES EN LA MARIOLOGÍA «DRAMÁTICA» DE HANS URS VON BALTHASAR

JAIME LÓPEZ PEÑALBA

Resumen

Hans Urs von Balthasar ha desarrollado con originalidad y profundidad la figura teológica de María como esposa de Cristo. Encuentra en el dato antropológico del Génesis la revelación de la vida trinitaria y la descripción auténtica del amor, que siempre contiene las características de esponsalidad y fecundidad. Desde Ef 5, la tradición patristica y ayudado por su antropología dramática, relea el tema de María como nueva Eva, a través de su libertad capaz de responder a la entrega pascual de Cristo y ser universalmente fecunda. Así se cumple su misión y llega a ser el corazón personal de la Iglesia y la madre fecunda de la nueva humanidad. Para comprender este recorrido, es necesario ser fiel a la analogía cristológica y metafísica, capaz de evitar los excesos y carencias de la mariología tradicional. En último término, la mariología dramática de Balthasar posee un gran potencial antropológico y eclesiológico.

Palabras clave: Balthasar, María, Esposa, Antropología, Teología de la mujer.

Hans Urs von Balthasar has developed with originality and depth a theological figure of Mary as the bride of Christ founded on the anthropological fact of Genesis, the revelation of Trinitarian life and the true description of love, which always contains the characteristics of a spouse and fertility. From Ephesians 5, the patristic tradition supported by its dramatic anthropology, reconsiders the theme of Mary as the new Eve, by virtue of her freedom and capacity to respond, to the Easter gift of Christ and to be universally fertile. Thus, her mission is accomplished and becomes the heart of the Church and the fertile mother of the new humanity. To understand this route, it is necessary to be faithful to be to the Christological analogy and metaphysics, to be able to avoid the excesses and deficiencies of traditional analogy of Mariology. Ultimately, the dramatic Mariology Balthasar is espousing has great potential anthropological and ecclesiological.

Keywords: Balthasar, Mary, Wife, Anthropology, Theology of women.

«Una Virgen por mi bien
con un sí que dio a su Padre
será de su Esposo Madre
y será Virgen también»

(F. LOPE DE VEGA,
Pastores de Belén, libro II)

En numerosas ocasiones a lo largo de los últimos meses el papa Francisco ha insistido varias veces en la relevancia de la mujer como icono de María y signo de la Iglesia, a la vez que ha pedido «una teología profunda de la mujer», que según sus propias palabras, aún necesita de mayor explicitación¹. La mariología dramática del teólogo suizo Hans Urs von Balthasar puede resultar una respuesta adecuada a la inquietud del Santo Padre. En ella, la reflexión sobre el misterio de María ilumina con naturalidad las cuestiones antropológicas, eclesiológicas y trinitarias, con la organicidad propia del *nexus mysteriorum* de la revelación cristiana². Además, la originalidad de su propuesta narrativa —muy valorada por la mariología católica actual³ y también por el Magisterio reciente⁴—, la capacidad de diálogo de Balthasar con el pensamiento contemporáneo, y su esfuerzo constante de unir especulación teológica y vida espiritual convierten su propuesta en un

¹ Cf. FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, nn. 103-104; ID., «Encuentro con el episcopado brasileño», en *L'Osservatore Romano*, n. 31, ed. española, 2 de agosto de 2013, pág. 11; ID., «Encuentro con los periodistas en el avión de regreso de Río de Janeiro», *ibidem*, pág. 31; ID., «Discurso a los participantes en el seminario organizado por el Consejo Pontificio para los Laicos con ocasión del XXV aniversario de la “Mulieris dignitatem», n. 42, ed. española, 12 de octubre de 2013; A. SPADARO, «Entrevista a Papa Francisco», en *La Civiltà Cattolica* 3918 (2013) 466-467.

² Ser un ‘cruce de caminos teológicos’ es una característica específica de toda auténtica mariología, como resaltan muchos autores. Cf. C. POZO, *María, nueva Eva*, BAC, Madrid 2005, xvii-xxxiii; y J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, *María, madre del Redentor*, Eunsa, Pamplona 1995, 30-33.

³ Cf. S. DE FIORES, *María en la teología contemporánea*, Sígueme, Salamanca 1991, 365-384.

⁴ Nos referimos, además del papa Francisco, a San Juan Pablo II, cf. *Mulieris dignitatem* 27; y *Catecismo de la Iglesia católica* 773. El propio Balthasar reconoció su cercanía teológica al Papa, cf. H. U. VON BALTHASAR – J. RATZINGER, *Maria il sì di Dio all'uomo. Introduzione e commento all'enciclica Redemptoris Mater*, Queriniana, Brescia 2005, 50-53. Además, cf. B. LEAHY, *El principio mariano en la eclesiológica de Hans Urs von Balthasar*, Ciudad Nueva, Madrid 2002, 38-39.

intento muy interesante de responder a las preguntas sobre la identidad de la Iglesia que brotan de su misión en el mundo.

En este estudio, se profundiza en el misterio de María como esposa de Cristo según la teología de Balthasar⁵. Se trata de comprobar cómo esta perspectiva resulta muy fecunda para entender y articular el dogma de la maternidad divina, logrando a la vez una posición muy equilibrada respecto a la misión eminente de la Virgen, que no solamente evita los excesos tradicionales del cristotipismo y del eclesiotipismo, sino que permite iluminar significativamente los misterios de la Iglesia y del hombre.

1. El misterio de María esposa

1.1. Principio trinitario: la libertad originaria

María entra en escena junto con la Trinidad, en la escena evangélica en la que se nos narra la encarnación del Hijo del Dios altísimo por obra del Espíritu Santo (cf. Lc 1,26-38). Se trata de una de las claves antropológicas de Balthasar: el drama del hombre se juega contemporáneamente a la revelación de Dios, cuando la libertad humana finita dialoga con la libertad infinita del Creador⁶. En este teo-drama, común a toda criatura, la relación de la Virgen María con Dios es sin embargo singular. Esta excepcionalidad, de hecho, aparece en los primeros pasos de la historia de la salvación (cf. Gn 3,15). Pero el teólogo suizo da un paso más, pues en analogía al surgir de Eva de la intimidad de Adán simbolizada en la costilla (cf. Gn 2,21-23), encuentra en Cristo una dimensión femenina. Este elemento femenino continuará como un *vestigium* creacional en la misma Eva, y culminará en María y la Iglesia, tal y como lo presenta Ef 5: «Si la Iglesia procede de Cristo, [...] esto significa que el Hijo de Dios posee en sí mismo, en última instancia, este elemento “femenino”; no porque sea criatura, sino porque es el Hijo del Padre. Conoce, simultáneamente, lo que significa ser Dios y engendrado por el Padre»⁷.

⁵ Durante el trabajo, se usan algunas abreviaturas comunes en los estudios teológicos sobre Hans Urs von Balthasar: G I-VII, para los volúmenes de *Gloria: una estética teológica*, Encuentro, Madrid 1985-1992; TD I-V, para los volúmenes de *Teodramática*, Encuentro, Madrid 1990-1997; y TL I-III, para los volúmenes de *Teológica*, Encuentro, Madrid 1997-1998. Para no recargar el aparato crítico, las obras y artículos exclusivos de Hans Urs von Balthasar son siempre citadas sin autor, directamente con el título.

⁶ Cf. A. SCOLA – G. MARENGO – J. PRADES LÓPEZ, *La persona umana. Antropologia teologica*, Jaca Book, Milano 2000, 59-60.

⁷ Cf. *El todo en el fragmento. Aspectos de teología de la historia*, Encuentro, Madrid 2007, 310-316, aquí 315. Además, cf. J. SERVAIS, «La función de María en la encarnación», en *Communio Revista Católica Internacional* 1 (2003) 57-61.

Es decir, este ser femenino radica en el ser engendrado en la intimidad de la vida trinitaria, en cuanto receptivo: dejarse hacer, dejarse determinar. Y el carácter generante del Padre que engendra, en cambio, representa una dimensión masculina, «la iniciativa trinitaria del Padre» frente a «la receptividad trinitaria del Hijo»⁸. De hecho, hay un cierto *vis-à-vis*, ya que todas las Personas divinas conocen tanto la dimensión femenina como la masculina, según la dirección de su acto de amor: el Hijo, en cuanto origen del Espíritu conjuntamente con el Padre posee este ser masculino, y esta misma dimensión aparece en las operaciones *ad extra* de la Trinidad, v.g., en la creación⁹:

«La unidad divina de hacer y dejar hacer se traduce en el plano del mundo en la bisexualidad. En la Trinidad, el Padre en cuanto generante no originado, aparece principalmente como super-masculino (*Über-männlich*); el Hijo, como el que deja hacer aparece primero como super-femenino (*Über-weiblich*). Y en cuanto que el Padre, en su generar y espirar se deja co-determinar siempre a sí mismo por los que proceden de él, tiene incluso un super-femenino, sin que su primacía de orden se vea afectada por ello»¹⁰.

Queda así descrito el dinamismo vital del Dios uno y trino, decisivo para desarrollar una definición cristiana del amor. Si en la Trinidad el ser engendrado del Hijo es tan eterno como el engendrar del Padre, «el recibir y el dejar hacer es para el concepto del amor absoluto tan esencial como el dar, que sin el dejar hacer propio de la concepción —y todo cuanto en el amor forma parte de ello: el deberse y el volver al donante— no sería capaz de dar»¹¹ y el «“dar-se” no es pérdida de sí mismo, sino esencialmente realización de sí mismo; así, éxtasis y éntasis son una sola cosa, sólo dos caras de lo mismo»¹². En el seno de la Trinidad, la diferencia interpersonal es condición para la autodonación y la comunión. Junto al dato revelado de la creación

⁸ R. CARELLI, *L'uomo e la donna nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Eupress, Lugano 2007, 336.

⁹ Cf. R. E. PESARCHICK, *The Trinitarian Foundation of Human Sexuality as revealed by Christ according to Hans Urs von Balthasar*, PUG, Roma 2000, 175-179.

¹⁰ TD V, 89. Se debe notar que estas categorías sexuales pertenecen al ámbito intramundano, por eso el lenguaje balthasariano intenta decididamente guardar la analogía usando neologismos.

¹¹ TD V, 85.

¹² TD V, 73. Balthasar profundizará en esta línea teológica hasta concluir en su tesis de la kénosis intratrinitaria (*Urkenosis*), cf. PESARCHICK, *The Trinitarian Foundation*, 150-158.

como acto de Dios libre y gratuito, encontramos una misteriosa riqueza de diálogo interpersonal:

«Hay garantizado por la revelación de Cristo una segunda verdad sobre Dios y —en virtud de la analogía— también sobre la creación: es absolutamente bueno que exista el otro. Esto es, contra Arrio, ya la constatación del concilio de Nicea: lo otro, el Hijo, es de esencia, valor y eternidad idénticas al Uno, al Padre [...] Si Dios debe ser amor, no puede serlo sólo de manera intransitiva, sino que tiene que amar también de forma transitiva al siempre-otro»¹³.

La mariología queda así asentada en una metafísica adecuada, se podría decir que esponsal, basada en las claves de la alteridad y ulterioridad (fecundidad)¹⁴. Estos temas son enriquecidos hasta alcanzar una altura personalista-esponsal en el nivel propiamente teológico, a medida que la historia de la salvación va desvelando tanto la estructura nupcial de la Alianza¹⁵ como el principio femenino que representa la humanidad fiel y creyente que responde a Dios. Él, por su propia naturaleza amorosa, busca la entrega y busca la fecundidad¹⁶. Este principio femenino, que en las figuras del AT anuncia a María —la hija de Sión, el arca de la Alianza, el resto de Israel, la Jerusalén del cielo, etc...¹⁷— se cumple en el encuentro de la Virgen con Jesús.

1.2. Fundamento cristológico y antropológico: las libertades cara a cara

a) *María en Cristo*

En efecto, el horizonte de comprensión de María es el evento del *Verbum caro*. En el interior de la misión de su Hijo se encuentra y se va desarrollando la identidad y la misión de María¹⁸: «[Ella] no es una simple idea,

¹³ TD V, 80-81.

¹⁴ Cf. C. GIULIODORI, *Intelligenza teologica del maschile e del femminile. Problemi e prospettive nella rilettura di von Balthasar e Evdokimov*, Città Nuova, Roma 1991, 84-92 y 249-252.

¹⁵ Cf. PESARCHICK, *The Trinitarian Foundation*, 205-211.

¹⁶ Cf. *Epílogo*, Encuentro, Madrid 1998, 36.

¹⁷ Cf. G VII, 51-61; y TD III, 303-308.

¹⁸ Así ha sido para la conciencia de la Iglesia, que históricamente afrontó la primera cuestión mariana, su maternidad divina, en el contexto de la controversia nestoriana –cristológica– de Éfeso, cf. Dz 250-251.

sino una realidad en virtud de Cristo, [...] mujer tan real como Él es hombre real. A causa de esta realidad de lo cristiano-femenino, María es imprescindible en el espíritu general de la encarnación»¹⁹. Por eso, aunque algún autor habla de «co-misión», parece que la realidad última de la misión de la Virgen, que gravita constantemente alrededor de la misión de Cristo, se expresa mejor en términos de «participación dramática»²⁰. Este papel dramático de María se realiza llevando a la plenitud las constantes antropológicas de la teología de Balthasar en la figura mariana se descubre un modelo cabal del ser en Cristo.

Un primer paso nos obliga a atender al engarce dramático de la libertad finita de la Virgen y la libertad infinita de Dios²¹. La reflexión sobre la libertad mariana descubre un perfecto equilibrio entre «“presencia para sí misma”, en cuanto inalienable autoposición (*autoexousion*) [...] y la apertura al otro»²² según la doble dimensión característica de la libertad creatural. Por un lado, distinguir un episodio aislado de la vida de María en el que se descubra su autodeterminarse —en el sentido de la *causa sui* tomista— resulta bien difícil, tal es su identificación y espontaneidad en la respuesta a Dios²³. Desde luego que en su movimiento responsorial se manifiesta que ella es un principio personal y activo de operación, como se ve en la dignidad de sus respuestas al ángel: el *fiat* y el *no conozco varón* (cf. Lc 1,34). Con todo, encontramos una referencia que describe bien esta positividad y autonomía ontológica cuando Balthasar critica la tendencia neoplatónica de Eckhart al presentar el diálogo divino-humano: «Falta en el punto de partida una auténtica *analogia entis*, es decir, una *potentia receptionis* (basada en una *causa secunda* auténticamente constituida) que es activa en el recibir (“pasiva”); en una palabra, falta el principio mariano»²⁴.

¹⁹ «Summa Summarum», en *Spiritus Creator. Ensayos teológicos III*, Cristiandad-Encuentro, Madrid 2004, 315; y «María en la doctrina y la piedad de la Iglesia», en H. U. VON BALTHASAR – J. RATZINGER, *María, Iglesia naciente*, Encuentro, Madrid 2006, 83.

²⁰ Cf. S. MYCEK, «Per una mariologia dialogante. Maria nel pensiero teologico di Hans Urs von Balthasar», en *Rivista Teologica di Lugano* 12/2 (2007) 280-283.

²¹ Para un análisis detallado, cf. SCOLA – MARENGO – PRADES, *Persona umana*, 115-121.

²² Cf. V. MARINI, *María e il misterio di Cristo nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, PAMI, Città del Vaticano 2005, 101-108, aquí 104.

²³ Cf. J. ROTEN, «Marian Light on our Human Mystery», en B. MCGREGOR – T. NORRIS (eds.), *The Beauty of Christ: an Introduction to the Theology of Hans Urs von Balthasar*, T&T Clark, Edinburgh 1994, 112, nota 1.

²⁴ TD V, 429. De hecho, Balthasar intenta recuperar el desasimiento espiritual en la propuesta del místico renano releyéndolo como respuesta creatural-femenina e indiferencia mariana, cf. G V, 35-51.

Esta idea nos introduce en el segundo momento de esta libertad plena de la Virgen, según el cual es asentimiento, respuesta, salida de sí hacia Dios: «Y es realmente alguien quien, con perfecta libertad creada, se convierte en seno, novia y madre de Dios que se hace hombre: este acto fundamental [... es] donación —por parte del Dios que se da incondicionalmente— de la libertad para recibirlo sin condiciones»²⁵. Así, al considerar la libertad cristiana cumplida, la dialéctica de oposición entre afirmación de uno mismo y entrega al otro es sólo aparente. La cifra unitaria, interna a la libertad, es la obediencia como reconocimiento de la verdad que sustenta nuestro ser y el mismo movimiento de la libertad:

«Afirmarse a sí mismo en su propia autenticidad significa reconocer el designio de Dios, que por la cruz (Ef 1,7) nos lleva a nuestra verdad. La obediencia al Dios absoluto ratifica la libertad para la que Cristo nos libertó, en la cruz, de la esclavitud del pecado (Gal 5,1) [...] Porque somos “desposeídos” de nosotros mismos para servir a Dios y a la libertad de su amor —y así, y sólo así, encontrarnos a nosotros mismos. La prueba de esto se puede dar contrastando el concepto de libertad con la realidad de la esclava del Señor»²⁶.

Esta libertad, sin embargo, está atravesada por la paradoja dramática de la existencia humana, que hace evidente la aporía de la finitud. Se trata de una carencia del sentido último del drama, que se resuelve en la acción concreta, marcada por las tensiones de la triple polaridad constitutiva del hombre: espíritu-cuerpo, hombre-mujer, individuo-comunidad²⁷.

Saltamos el estudio de la primera polaridad espíritu-cuerpo, de menor relevancia específica para nuestro trabajo²⁸, para prestar una mayor atención a la segunda polaridad hombre-mujer, de evidente interés aquí²⁹. El dato fundamental que Balthasar expone aquí es la realidad de Eva como *ayuda adecuada* de Adán (cf. Gn 1,17-18), debido tanto a la naturaleza humana idéntica (cf. 2,23) como a la diferencia sexual (cf. 1,27). Ambas son irrenun-

²⁵ «Lo católico en la Iglesia», en BALTHASAR – RATZINGER, *María, Iglesia naciente*, 129.

²⁶ «Cristología y obediencia eclesial», en *Pneuma e institución. Ensayos teológicos IV*, Cristiandad-Encuentro, Madrid 2008, 121.

²⁷ Cf. TD II, 311-321 y 330-331.

²⁸ Cf. SCOLA – MARENGO – PRADES, *Persona umana*, 153-171.

²⁹ Cf. MARINI, *María e il misterio di Cristo*, 144-145.

ciables, y determinan para cada sujeto su autoconciencia, su vivencia factual y hasta cada una de las células que le forman³⁰. Sobre ellas se levanta la estructura dialógica del ser humano, un yo-tú basado «en virtud de la “estructura corporal” del hombre», una unidad irreductiblemente dual y complementaria³¹. Se recorre así una vía media entre un reduccionismo biologicista y un androgínismo gnóstico. La diferencia sexual descubre la necesidad personal del otro, y por otro lado posibilita que esta unión no quede clausurada en sí misma, sino que se desborde en la generación y nacimiento del nuevo hijo³². La relación teológica de cualquier Adán con su respectiva Eva –nuestras relaciones– es del todo relevante para la figura de María, la nueva Eva.

La posible fecundidad de la pareja hombre-mujer (cf. Gn 1,28) nos lleva a la tercera polaridad antropológica individuo-comunidad. La diferencia sexual descubre nuestro originario ser social, la apertura de la conciencia al otro y la plenitud personal alcanzada en la relación interpersonal. Por otra parte, esta tensión entre individualidades impide la absorción por lo colectivo o el estado, como algunas tentativas idealistas resuelven³³. En Jesucristo *vere homo* se encuentra la estructura relacional de cualquier hombre, que nace, vive y crece hasta su madurez personal en cuanto que está en relación con las demás personas que le rodean: «la constelación humana no es algo secundario, sino primordial. Es imposible desgajar a Jesús del grupo humano, que forma un todo con él»³⁴. Si se entiende esta constelación cristológica en sentido amplio, incluiría todos los personajes y misiones tanto del AT como del NT, con una relevancia creciente en la medida que estén directamente implicados en el acontecimiento histórico de Jesucristo. Este significado alcanza su máximo grado en María.

b) Cristo en María

Sostenida en el espacio dramático abierto por Dios, el *fiat* de la Anunciación es el camino de la encarnación del Verbo. Conviene atender, con la tradición cristiana más antigua, a la fe de María como premisa para su maternidad. El asentimiento de la Virgen es un sí íntegramente personal, que

³⁰ Cf. TD II, 339-341 y 346-347.

³¹ Cf. *ib.*, 340.

³² Cf. *ib.*, 341-346.

³³ Cf. *ib.*, 356-365. Además, cf. SCOLA – MARENGO – PRADES, *Persona umana*, 179-183.

³⁴ Cf. *El complejo antirromano*, BAC, Madrid 1983, 136-146, aquí 136.

incluye tanto su cuerpo como su alma. Y está relacionado íntimamente con su virginidad, como «co-condición» y principio vital disponible para lo que sólo Dios conoce, y que culminará en la maternidad divina: «Ella es virgen para poder llegar a ser madre»³⁵. Este seno virginal, originariamente espiritual, es el cumplimiento del Antiguo Testamento, «la expresión plena de la fe de Abraham y de todo Israel»³⁶.

Este asentimiento libre debe relacionarse con la obediencia para comprender hasta el final la libertad de María, que encuentra su plenitud en la adhesión a la voluntad de Dios cuando se entrega como *esclava* (Lc 1,38). Para profundizar en esta obediencia mariana, Balthasar usa la clave de la indiferencia ignaciana³⁷, desde una doble dinámica: un primer momento negativo de disponibilidad y abandono a Dios, y un segundo momento de elección positiva de la voluntad divina. Por lo tanto, se trata de una obediencia que no puede identificarse sin más con la pasividad, sino con un dejarse hacer máximamente activo, pues «María co-opera en cuanto deja hacer en sí misma, en cuanto se convierte en vaso del Verbo y se pone a su disposición [... así] completa como mujer y como colaboradora la obra del Hijo varón»³⁸. Una libertad creada que ha sido liberada de este modo, paradójicamente, es máximamente maleable, se dilata sin límites³⁹:

«Ella se encuentra desde siempre en la actitud perfecta de la criatura en su indiferencia hacia Dios [...] En cada momento de su existencia está lista para la llamada divina, sin que estemos más allá de los límites naturales de la criatura, los cuales sin embargo no alteran su disponibilidad»⁴⁰.

En un retorno a la raíz típico de su teología, el pensador suizo describe esta disponibilidad ilimitada de María como un eco de la obediencia kenótica del Hijo. Se trata de una obediencia originariamente trinitaria, que

³⁵ Cf. *Estados de vida del cristiano*, Encuentro, Madrid 1994, 147-154, aquí 150.

³⁶ «María en la doctrina», 81.

³⁷ Cf. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, n. 23.

³⁸ «Acción y contemplación», en *Verbum Caro. Ensayos teológicos I*, Cristiandad-Encuentro, Madrid 2001, 253.

³⁹ Cf. J. SERVAIS, «Capítulo preliminar», en Íd. (ed.), *Hans Urs von Balthasar. Textos de Ejercicios espirituales*, Sal Terrae-Mensajero, Santander-Bilbao 2009, 62-66.

⁴⁰ «Drei Formen der Gelassenheit», en *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V*, Johannes, Einsiedeln 1986, 33. El artículo entero es un comentario cristológico al número 23 de los *Ejercicios* citado antes, cf. *ib.*, 31-37.

resulta en una economía estructuralmente kenótica; supone que toda criatura es constitutivamente esclava y sierva⁴¹. Un doble sí sponsal, la iniciativa del Hijo anonadado y la disponibilidad virginal mariana, expresan esta verdad y devuelven a la creación a su auténtico camino⁴²:

«Cuando a la criatura le ha sido dada a conocer la decisión divina en la revelación cristiana, su actitud perfecta de ponerse en manos de Dios adquirirá la forma de un ofrecimiento al ser llevado con él por el camino de la *kénosis* de Cristo [...] El “sí” de María [...] incluye al menos potencialmente tal ofrecimiento a ser utilizada al servicio de la *kénosis* divina»⁴³.

La maternidad divina de María no se agota en la concepción, como ninguna maternidad verdaderamente humana. Como todo acontecimiento de la vida de Jesús es salvífico, la realidad íntegra de su infancia acompañada por su madre en el seno de una familia plenamente humana es, en este caso, una verdad teológica. Balthasar ha prestado atención a esta relación madre-hijo desde la perspectiva del primer encuentro interpersonal en la vida de cada ser humano:

«El niño adquiere conciencia de sí al ser llamado por el amor de la madre [...] El infante no “reflexiona” si quiere responder a la sonrisa incitadora de la madre con amor o desamor; pues como el sol hace crecer la hierba, el amor despierta amor. En el movimiento hacia el tú, el yo se descubre a sí mismo. Al darse, experimenta: yo me doy»⁴⁴.

Este despertar es una experiencia de plenitud, en el cual el tú aparece siempre como un don⁴⁵. El teólogo suizo destaca que esta experiencia se

⁴¹ Cf. «¿Kénosis en la Iglesia?», en *Pneuma e institución*, 103-113.

⁴² Cf. S. Y. JUN, *Maria-Chiesa Sponsa Verbi e il pensiero di H. U. von Balthasar*, Cittadella, Assisi 2012, 387-388.

⁴³ *Ib.*, 110. Se debe notar que la categoría de *kénosis* es polivalente. En sentido propio, Balthasar reserva su uso para el movimiento descendente del Hijo que describe el himno paulino de Flp 2.

⁴⁴ «El camino de acceso a la realidad de Dios», en J. FEINER – M. LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación, II: La historia de la salvación antes de Cristo*, Cristiandad, Madrid 1969, 29-30.

⁴⁵ Cf. *ib.*, 37-48. Es también la intuición de una ulterior comunión con otras personas, con el mundo, y finalmente con Dios.

fundamenta también en una misma naturaleza madre-hijo, y en «algo todavía más íntimo: una idéntica carne en la madre y el niño»⁴⁶. Es un dato relevante, que remite a la *una caro* que forman Eva y Adán, imagen a su vez de la comunión personal intratrinitaria.

El objeto del presente estudio nos obliga a evitar el debate teológico sobre la conciencia y psicología de Jesús, inexplorable en último término al pertenecer al núcleo íntimo de su filiación divina. Sin embargo, podemos retener el peso fundamental de la maternidad divina en el desarrollo de la identidad plena del niño y hombre Jesús⁴⁷ y en la educación e iniciación en las tradiciones religiosas de su pueblo, en las que Cristo reconocería progresivamente su propia misión de la mano de María. Por lo tanto, para Balthasar se da un doble despertar y madurar en la conciencia de Jesús: internamente, ante el Padre, de un modo misterioso y desconocido para nosotros, pero originario y en el ámbito de su conciencia eterna de Hijo; y externamente, ante María –y el Israel que ella representa–, en perfecta armonía con el momento anterior⁴⁸.

c) *María para Cristo*

A pesar de todo, esta armonía atravesará momentos de prueba, cuando la relación entre madre y niño madure en discipulado para ésta: mientras educa a su Hijo, es educada a su vez «para la grandeza de su propia misión» y el relato neotestamentario no ahorra escenas que testimonian cierta violencia —«un proceso sin miramientos» en este aprendizaje, «hasta que esté madura para permanecer de pie junto a la cruz»⁴⁹. Por eso, la culminación de vida y misión de Cristo es la culminación de vida y misión de María; y de modo análogo a como el evangelio de Juan habla de una hora de Cristo, se puede hablar también de una hora mariana⁵⁰. Aquí, la misión singular y única de la Virgen se revela parte integrante del acontecimiento salvífico de la Pascua, aunque previamente posibilitada y cualificada por la misión del Hijo: «fue imprescindible en la concepción y el nacimiento de Jesús. Ahora,

⁴⁶ *Ib.*, 33.

⁴⁷ En esta relación primera con su familia, Cristo, como cualquier niño, aprende lo que es la obediencia existencial, la reciprocidad del amor, la donación sin cálculos, la primacía que no amenaza: realidades que son todas *imago Trinitatis*, cf. *Si no os hacéis como este niño*, Fundación San Juan, Rafaela 2006, 24-29.

⁴⁸ Cf. G VII, 51-53.

⁴⁹ «María en la doctrina», 83-84.

⁵⁰ Cf. MARINI, *María e il misterio di Cristo*, 218-225.

en su pasión y muerte, es de nuevo necesaria»⁵¹. Se ve que el fundamento de esta participación dramática sigue siendo el *fiat* original de la Anunciación: «Este sí [...] fue tan puro, tan íntegro y tan definitivo que incluía ya todos los destinos posibles del Hijo obediente»⁵².

Describir exactamente este papel de María supone cuidar el equilibrio entre dos posibles extremos. Por un lado, no debe exagerarse su participación hasta el punto de minusvalorar el peso absoluto de la obediencia humana de Cristo, de modo que se «ver a Jesús (cuya persona es divina) ante todo como el “factor divino”, y a María como la representante de la humanidad que asiente»⁵³; se estaría tendiendo entonces a un nuevo monotelismo. Balthasar reitera la primacía del obrar de Dios en la vida de María:

«Ante Dios y en Dios mujer madura, adulta y niña perfecta. O dicho de otra manera: seno nupcial, esponsal, disponible, y sierva, sólo sierva. Nunca se le ocurriría a María cotejar su propio sí a Dios con la acción de Dios. Ella co-actúa, en cuanto deja que se haga en ella»⁵⁴.

En el otro extremo se hace desaparecer la libertad de María en la libertad creada de Jesús, como se encuentra en la interpretación agustiniana de la Virgen como tálamo nupcial⁵⁵. Balthasar ha criticado repetidas veces este minimalismo: «María no puede ser el “lugar” impersonal, en donde se realiza la alianza de las naturalezas; porque Dios no violenta a su criatura [...] sino que la dignifica como persona»⁵⁶.

⁵¹ H. U. VON BALTHASAR ET ALII, *Vía Crucis*, Encuentro, Madrid 1999, 24.

⁵² TD IV, 328.

⁵³ *Ib.*, 329.

⁵⁴ *El rosario: la salvación del mundo en la oración de María*, Fundación San Juan, Rafaela 2007, 25-26.

⁵⁵ Cf. «[Dios descendió] en el seno virginal, en donde la humana creatura [*sic*] se ha desposado con él», SAN AGUSTÍN, *Confesiones* IV, 12, 19. Este minimalismo agustiniano tiene su prehistoria, que arranca en la mariología patristica volcada en contestar al docetismo haciendo excepcional la concepción de María por la fe, lo cual desequilibraba el justo lugar eclesiológico de su misión, alejándola de la Iglesia, cf. TD III, 280-282.

⁵⁶ TD IV, 330. O también: «los Padres querían entender este “desposorio” de las naturalezas no reductivamente, sino de un modo absolutamente expansivo: la “naturaleza humana” era la naturaleza que comprende ya de antemano a todos los individuos personales de la humanidad... No es la unión física en el seno materno la que como tal puede llamarse “desposorio”, ya que no son dos naturalezas las que se casan, sino dos personas», TD III, 283.

Si el autor suizo se decanta por la otra interpretación frente a la tradición agustiniana, es porque encuentra un filón patrístico igualmente importante. El arco teológico va del tema de María como nueva Eva en el siglo II⁵⁷ a los desarrollos medievales de la teología monástica⁵⁸, pero el hito más importante lo encuentra en el Oriente del siglo IV. Entonces, san Efrén el Sirio se atreve a presentar la relación de María en toda su complejidad, en el horizonte eclesiológico de Ef 5 y a modo de círculos concéntricos que alcanzarán toda la Iglesia⁵⁹. Merece la pena considerar el himno con atención:

«Hermana soy (para ti)
de la casa de David,
que es padre de nosotros dos.
También soy madre;
pues te llevé en el seno.
Y también soy esposa (para ti);
pues tú eres casto,
sierva e hija
de la sangre y del agua
porque tú (me) has rescatado, bautizado»⁶⁰.

Aparece con más claridad el tono esponsal que ha adquirido la relación entre madre e hijo. Efectivamente, María aparece ante Cristo como la *ayuda adecuada* (Gn 1,20), según la analogía paulina de Cristo como nuevo Adán y María como la nueva Eva: «¿Cómo no iba a estar con él, al pie de la cruz, la “ayuda” y compañera, la madre y la esposa, el prototipo de la Iglesia, atravesada por la espada? Sí; ¿cómo la definitiva Eva no iba a desempeñar su papel femenino?»⁶¹.

Se trata del realismo que exige la encarnación. El Verbo hecho hombre se ha encarnado como varón, y este dato de la revelación posee un significado teológico propio, un peso que no puede relativizarse. Al considerar la verdadera humanidad de Cristo desde la descripción antropológica balthasariana se debe tener en cuenta sus polaridades constituyentes: «De modo que frente a él se halla en cuanto rostro, no solamente la humanidad creada

⁵⁷ Cf. TD II, 281-283.

⁵⁸ Cf. *ib.*, 287-289.

⁵⁹ Cf. *ib.*, 283.

⁶⁰ SAN EFRÉN, *Himno al nacimiento de Jesús XVI*, 10.

⁶¹ *El cristianismo es un don*, Paulinas, Madrid 1972, 95.

en su totalidad, ni tampoco una realidad femenina como la Iglesia en cuanto colectivo, sino necesariamente una mujer individual»⁶².

Como nueva Eva, María acompaña la obediencia del nuevo Adán en la hora de la pasión. La proexistencia del Hijo concede la posibilidad a su compañera de participar en su entrega *pro nobis*: para el pensador suizo, se puede hablar de una *kenosis* mariana análoga, que se puede encontrar descrita en la espiritualidad y la teología que encierra el título de *Mater dolorosa*. En solidaridad con el abandono y pobreza última de Jesús, la Virgen también vive la aparente inutilidad de su misión, cuando es despojada de su Hijo: «María es pobre, porque permanece infecunda y sin fruto propio, superando así en la historia salvífica la esterilidad de las grandes mujeres del AT, Sara, Ana e Isabel»⁶³. Una oscuridad de la fe, que en cierto modo, está decidiendo el propio Cristo desde la cruz, que para Balthasar aleja a su madre de sí: «Esas palabras [*Ahí tienes a tu madre*, Jn 19,27] tienen un trasfondo teológico: lo mismo que el Padre le ha abandonado a él, él establece la comunidad de cruz con su Madre abandonándola»⁶⁴.

Estamos ante el núcleo del teodrama: el acto salvador de Dios necesita un momento de comunión humana como asentimiento, y este sí perfecto lo da Jesús, y lo da María en un acto perfecto de entrega y de com-pasión como respuesta y condición para la salvación de Dios. Y el Padre recibe ambas libertades entregadas, la del Hijo y la de la Madre, unidas en una única ofrenda: «en esta ofrenda que el Hijo da al Padre se cruza el gesto de María con el gesto ministerial del sacerdote que, en el altar, unifica en uno solo el gesto de la Iglesia»⁶⁵.

Estas últimas afirmaciones fuertes de nuestro autor se comprenden mejor atendiendo a un tema especialmente querido en su teología, y que permite distinguir radicalmente el camino de Jesús, verdadero Dios, del de María,

⁶² TD III, 323. Siempre dentro del horizonte eclesiológico, pues el analogado principal al describir a María como esposa es la relación Cristo-Iglesia según Ef 5, cf. *ib.*, 323-325. Pues María es madre en sentido real-literal, y es esposa en sentido real-analógico-arquetípico, cf. J. SAWARD, «Mary and Peter in Christological Constellation», en J. RICHES (ed.), *The Analogy of Beauty: the Theology of Hans Urs von Balthasar*, T&T Clark, Edinburgh 1986, 115.

⁶³ TD IV, 334.

⁶⁴ “El misterio pascual”, en J. FEINER – M. LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de salvación*, III: *El acontecimiento Cristo*, Cristiandad, Madrid 1971, 728. De hecho, esto representa un peldaño más en el abandono del Hijo: el fruto objetivo de la redención que representa María y su compañía también le debe quedar velado, arrebatado, cf. TD IV, 332-333.

⁶⁵ TD IV, 378.

«sólo un ser humano, no un Hombre-Dios que puede llevar los pecados del mundo»⁶⁶: se trata del misterio del sábado santo, cuando Jesús desciende a los infiernos, mientras que la Virgen encuentra un límite infranqueable en el seguimiento de su Hijo: «El descenso a los infiernos no puede ser incluido en el sí de María»⁶⁷. Por eso se puede afirmar que en la soteriología dramática de Balthasar existe una *kenosis* mariana, pero no se puede hablar de una pasión mariana como tal, pues el sufrimiento de la *Mater dolorosa* sólo se puede entender desde la com-pasión. Este último peldaño que recorre Cristo está fuera de su alcance:

«Aquí adopta su última forma la relación entre esta madre y este Hijo, entre esta esposa y este Esposo, entre este Señor y esta sierva: debe dejárselo llevar, no sólo a la muerte corporal, sino también al abandono divino, allí donde toda comunión, toda forma de ayuda, se ven interrumpidas e imposibilitadas. Y no debe dejárselo llevar por propia decisión, en virtud de su contribución propia al sacrificio, sino simplemente porque Él se sustrae: la deja plantada allí, la despide y la manda ir a otra parte. Que ella se asemeja, se conforma, en esto a Él muchísimo, pues también Él es despedido por el Padre, abandonado, es algo que no puede ni ver ni (en caso que lo pudiera ver) comprender. Ella se deja utilizar para sus fines, que le están velados en la noche más oscura. Al igual que entre Padre e Hijo, entre Hijo y madre se da ese “estar en unidad” de verse abandonados. “Así como el Padre me ha abandonado, así también yo te abandono”, podría formularse la situación. Es la “espada que atraviesa el corazón”, que ha perforado toda su vida una y otra vez mirando el momento supremo de la transfixión del corazón divino-humano en la cruz»⁶⁸.

1.3. Misión eclesial: la libertad deviene católica

La categoría esponsal se construye en dos pasos, según el ritmo propio de la *diástasis* temporal de las personas teológicas, que también se da en María. Un primer momento es la entrega de la madre como ayuda al Hijo, en

⁶⁶ BALTHASAR ET ALII, *Via Crucis*, 24.

⁶⁷ «El misterio pascual», 687, nota 2.

⁶⁸ «La Misa, ¿sacrificio de la Iglesia?», en *Spiritus Creator*, 192. En la interpretación de Balthasar, la cruz es el distanciamiento último de Jesús con su madre, culminando la serie de «reproches» que no silencian los evangelios.

clave de ofrenda kenótica, que hemos descrito. El paso sucesivo considera la fecundidad: la madre y la esposa de Cristo se hace madre de la Iglesia y madre de los hombres por el don gratuito de Dios.

Se trata de una realidad presente en la vida de María desde el momento de la Anunciación. Su *fiat* de Nazaret es arquetípico: da su sí en lugar de toda la humanidad⁶⁹. En la disponibilidad de María cabe toda la realidad divina y humana del Verbo encarnado, y por eso aquí se encuentra ya la primera célula de la Iglesia. A esta realidad, clave de bóveda de la eclesiología de Balthasar, nuestro autor la llama, con intuición original, el principio mariano de la Iglesia⁷⁰. Además de su dimensión institucional, asentada en el significado teológico de Pedro en la constelación cristológica, la Iglesia es un milagro de amor desde su forma interior y centro personal de disponibilidad y fecundidad, forma y centro que se identifican con la *ancilla Domini*. Por tanto, el sí de la Virgen posee un peso histórico-salvífico singular: es fundante y anticipa la Iglesia:

«Desde la humanación [del Verbo] hubo ya Iglesia, ciertamente no institucional [...] pero en cambio, una Iglesia perfecta (“inmaculada” Ef 5,27) como nunca lo será más tarde. La idea realizada de la Iglesia está en el comienzo [...] En María está ya personificada la Iglesia, antes de que esté organizada en Pedro. La Iglesia es primero —y este “primero” es permanente— femenina, antes de que con el ministerio eclesial reciba el lado masculino complementario»⁷¹.

Pero «María es prototipo de la Iglesia no sólo por su fe virginal; lo es igualmente por su fecundidad»⁷². La figura de María es expropiada en sen-

⁶⁹ Cuando aparece esta tipología María-Iglesia, Balthasar siempre se apoya en Santo Tomás: «Por eso, mediante la Anunciación se esperaba con ansia el consentimiento de la virgen en nombre de toda la naturaleza humana (*loco totius humanae naturae*)», *S. Th.* III., 30, 1, resp.

⁷⁰ Cf. LEAHY, *El principio mariano*, 101-102. En la relación dramática entre libertades finita e infinita ya aparecía una apertura universal y englobante, que apuntaba a la comunión, cf. TD II, 236-238.

⁷¹ «El cuño mariano de la Iglesia», en BALTHASAR – RATZINGER, *María, Iglesia naciente*, 109-110. Además, cf. *El complejo antirromano*, 185-189.

⁷² «¿Quién es la Iglesia?», en *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II*, Cristiandad-Encuentro, Madrid 2001, 169.

tido eclesial y universal, católico en sentido estricto, en su nueva maternidad⁷³:

«María participa como mediadora en esa creación por la universalidad y totalidad de su *fiat*, del cual puede hacer uso su Hijo como *medium* infinitamente plástico, para sacar de él nuevos creyentes y renacidos [...] Su persona se ha hecho tan dúctil en manos del Creador, que Éste puede ampliarla, elevándola desde una conciencia privada individual a una conciencia eclesial, a aquello que, desde Orígenes y san Ambrosio, acostumbraba a llamar la teología antigua *anima ecclesiastica*»⁷⁴.

Esta ‘eclesialización’ máxima de María se produce progresivamente a lo largo de su seguimiento de Jesús, pero dos hitos marcan el camino y constituyen claves de comprensión de su misión. Un primer momento acontece cuando «su estar junto a la cruz [...] muestra hasta qué punto su entrega es universalizada y transformada en el principio universal del seno de toda gracia cristiana engendrador»⁷⁵. Ahora se trata de un sí eminentemente eucarístico, sostenido por el sí del Hijo y el espacio abierto por el don de Dios:

«Si a ella se le atribuye una “ofrenda” especial en su compasión junto a la cruz, esto se debe, en primer lugar, a que ella ofrece al Padre su propia carne y sangre, y, en segundo lugar, a que lo hace “representando” a la humanidad entera [...] Y sólo así la perfecta santidad subjetiva (que en María entrega con amor íntegro lo más propio, su fruto, al autosacrificio por el pecado del mundo) se convierte en presupuesto para que el sacrificio de Cristo y su eucaristía pueda llegar a ser un sacrificio único y perfecto en el desempeño del sacerdocio jerárquico:

⁷³ Sin embargo, la personalidad teológica concreta de María no es ni absorbida ni difuminada en la realidad de la Iglesia, desapareciendo del drama de la salvación: «un “yo eclesial” es, de hecho, un “nosotros”», cf. H. STEINHAEUER, «Mariologie un theodramatische Personalität: die heilgeschichtliche Identität des Menschen» en A. M. JERUMANIS – A. TOMBOLINI (a cura di), *La missione teologica di Hans Urs von Balthasar*, Eupress, Lugano 2005, 323-324, aquí 323.

⁷⁴ «¿Quién es la Iglesia?», 169-170. El *anima ecclesiastica* es una clave herménutica para todos los creyentes, cf. *ib.* 170-176. Esta génesis mariana, personal y católica, determina el ser mismo de la Iglesia, cf. A. SCOLA, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 2011, 58-61.

⁷⁵ «¿Quién es la Iglesia?», 169.

realizado por el Hijo, con la *Mater-Ecclesia* dejando con amor perfecto que acontezca»⁷⁶.

El segundo y definitivo paso ocurre en Pentecostés. Como muchas imágenes artísticas expresan, María es el punto focal y fuente de irradiación mariana del don mismo del Espíritu, con su fe perfeccionando nuestros limitados e imperfectos actos de fe⁷⁷. En la comunión de los santos, María *Panaghia* ocupa el centro de «un metabolismo infinito y una infinita circulación sanguínea entre todos los miembros del cuerpo eclesial de Cristo»⁷⁸. Según Balthasar, en el principio mariano está el asiento de la dimensión carismática de la Iglesia⁷⁹. Es interesante analizar en este momento la relación entre este principio mariano y el principio petrino-institucional, desde la perspectiva de M. Scheeben que Balthasar asume, según la cual ambos están en una unidad pericorética, en la que se dan simultáneamente comunión y diferencia, reflejo en la vida eclesial de la Vida trinitaria. Su visibilidad es la doble unidad de María y Pedro, dos dimensiones coesenciales de la Iglesia: «toda la Iglesia es petrino y toda la Iglesia es mariana»⁸⁰, «los caracteres mariano y petrino son coextensivos a la Iglesia»⁸¹.

Ahora se está en condiciones de profundizar en la sponsalidad mariana presente en la Eucaristía. Efectivamente, «la conformidad con el sacrificio del Señor es esencialmente un misterio femenino»⁸², consumado así el movimiento creatural de respuesta del hombre a Dios, desde Eva hasta María. A la voz singular de la Virgen se añaden los tonos complementarios de las distintas mujeres que acompañan la oblación de Jesús: se trata del misterio de las tres Marías presentes en el evangelio de Juan (cf. 12,1-8; 19,25-27; 20,11-18)⁸³. La de Betania es la conformidad contemplativa del amor que

⁷⁶ TL III, 311-313.

⁷⁷ Cf. LEAHY, *El principio mariano*, 103-105.

⁷⁸ *Meditaciones sobre el Credo apostólico*, Sígueme, Salamanca 1997, 76.

⁷⁹ Cf. LEAHY, *El principio mariano*, 115-117. Hay un paralelo entre la misión eclesial de María y la misión del Espíritu Santo, cf. TL III, 308-316.

⁸⁰ *El complejo antirromano*, 205.

⁸¹ *Ib.*, 208.

⁸² «La Misa, ¿sacrificio?», 190. Además, «este [la Eucaristía] es el lugar donde Cristo dona la semilla de la gracia para fecundar el seno virginal de la Iglesia», cf. E. ADE, «Église famille: du principe marial à l'Eucharistie», en JERUMANIS – TOMBOLINI, *La missione teologica*, 340-342, aquí 340.

⁸³ Esta intuición pertenece a Adrienne von Speyr, cuyas ideas influyen mucho la mariología dramática de Balthasar, cf. *Adrienne von Speyr. Vida y misión*, Encuentro, Madrid 1986, 48-49. Para el trabajo aquí desarrollado, interesa la teología del sí de la mística suiza,

no ve obstáculos, que deja hacer y que con su sí ungido al Siervo sufriente perfuma y caracteriza el ambiente eclesial de escucha, fe y amor. Distinta actitud es la de la Magdalena, el *eros* pecador purificado en *eros* virgen, desconsolado ante el sepulcro vacío, gozoso ante el anuncio pascual, y capaz de asumir el movimiento de la resurrección que conlleva la distancia del *noli me tangere* que está dentro de la forma del sacrificio pospascual del testimonio⁸⁴. A las mujeres evangélicas se añade la Verónica, cuya figura tradicional Balthasar encuentra en armonía con su propia teología de la mujer, a través de cuya fidelidad e intimidad —representada en el sudario— «Jesús imprime los rasgos de su pasión» en la Iglesia y en los creyentes⁸⁵. Así se cierra la constelación cristológica y se enriquece notablemente la comprensión de la Iglesia, pues hay un ‘cuadro’ femenino análogo al cuadro apostólico que rodea Jesús: «María y las mujeres al pie de la cruz representan lo “esponsal” de la nueva alianza»⁸⁶. Balthasar está desarrollando así una teología del sacerdocio común de la Iglesia desde el *fiat* de María y desde la Eucaristía: «Cristo, al acercarse su pasión, permite a la Iglesia disponer de Él y de su sacrificio. Pero antes de que esto pueda decirse de los discípulos [...] es verdad para la Iglesia femenina, a cuyo cuidado amoroso, aunque débil ha sido confiado el Crucificado»⁸⁷.

Que la Iglesia porta el sacrificio de Cristo es un dato teológico fundamental: en la hora de la pasión, cuando de hecho la oblación de Jesús parece inútil, la sangre fecunda de su entrega no se derrama sobre la aridez del rechazo, sino que encuentra una tierra fecunda. En la imagen de la Piedad Balthasar encuentra la explicación definitiva del diálogo de amor entre esposa y Esposo:

«Y, sin embargo, hay alguien que puede acoger en el regazo el cuerpo descolgado de la cruz, alguien que es digno de acoger el dolor soportado por todo el mundo. Las siete espadas han traspasado el corazón de la madre, y cada espada era un nuevo “sí” al sufrimiento del Hijo. En el fondo, es inconcebible que una persona sea capaz de decir siempre sí a todo, incluso al dolor más incomprensible.

cf. A. VON SPEYR, *Ancilla Domini. María en la redención*, Fundación San Juan, Rafaela 2005, 214-215.

⁸⁴ Cf. «La Misa, ¿sacrificio?», 190-191; y «Casta meretrix», en *Sponsa Verbi*, 227-231.

⁸⁵ Cf. BALTHASAR ET ALII, *Via Crucis*, 28.

⁸⁶ «El misterio pascual», 735.

⁸⁷ Cf. TD IV, 317-374, aquí 371.

En este sí sin límites, María es la tierra redimida, que puede sostener sobre sus rodillas al Redentor muerto.

En esta muda imagen se hace visible que la Pasión no fue inútil: María es aquí representante de la humanidad que acoge con gratitud toda la bendición del cielo, aunque esto suceda en un estado de agotamiento infinitamente doloroso. El cuerpo del Hijo, en definitiva, no será sepultado en una materia fría, insensible (recuérdese que materia viene de *mater*). El seno de la tierra, en el que se le sepulta, es a pesar de todo un seno materno, del que surge algo fecundo, un prototipo del amor creado, que en la criatura maternal, en la Virgen Madre María, alcanza su punto culminante.

Por eso la imagen de la Piedad es una imagen no pasajera, sino imperecedera. Una imagen muy misteriosa, puesto que la fecundidad del seno materno, que aquí sostiene al Hijo muerto, debe su última fecundidad precisamente al cuerpo exánime que yace entre sus brazos»⁸⁸.

2. La recepción de la propuesta

2.1. El uso de la Escritura: ¿exégesis o poesía?

La teología bíblica de Balthasar ha sido acusada en el ámbito de los métodos histórico-críticos de alegorización arbitraria y olvido inaceptable del peso de la historia en el proceso de redacción de los textos⁸⁹. Un ejemplo paradigmático de esta crítica es el uso de la perícopa clave que sustenta la teología esponsal del autor suizo: Ef 5,23-32. El teólogo americano William T. Dickens critica al respecto tanto el uso descontextualizado de algunos pasajes —Hb 1,1 ó Is 55,11— como la forma en la que Balthasar reúne y compara distintos temas bíblicos, un método que parece a los autores demasiado «auto-referencial» y aquejado de una «armonización excesiva». Al final, parece que el teólogo de Basilea ignora el consenso del método histórico-

⁸⁸ BALTHASAR ET ALII, *Vía Crucis*, 42.

⁸⁹ Cf. W. T. DICKENS, *Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics: a Model for Post-critical Biblical Interpretation*, University of Notre Dame Press, Notre Dame IN 2003, 1-3.

crítico, olvidando tensiones y procesos presentes en el testimonio múltiple evangélico⁹⁰.

Pero Balthasar ni desconoce la exégesis bíblica que le era contemporánea ni se aparta tajantemente de la hermenéutica actual⁹¹. Para su lectura de Efesios, sobre todo sigue al biblista alemán Heinrich Schlier⁹². Allí se encuentra los temas queridos a nuestro autor de cierta preexistencia de la Iglesia, su personalidad relativa a Cristo, la tipología de la primera pareja genesiaca, la crítica a los mitos hierogámicos del judaísmo helenizado y del gnosticismo, etc...⁹³. Afrontando el análisis bíblico más directo de Ef 5, la *opinio communis* exegética no ve justificado introducir a María en la teología sponsal de Ef 5: el intento de Balthasar, que bascula constantemente sobre esta interpretación, no estaría siguiendo el pensamiento paulino⁹⁴.

En estas opiniones se encuentra de fondo una misma sospecha metodológica: no se acepta el uso mismo que el teólogo de Basilea hace de la Escritura. La teología bíblica de Balthasar no es objeto de este estudio, pero podemos recordar sus ejes más importantes. En primer lugar, un cristocentrismo que marca la revelación de Dios: Jesucristo es la forma (*Gestalt*) plena, manifestada al mundo con la cualidad de la evidencia. Él reúne e integra todas las formas fragmentarias presentes a lo largo de la historia de la salvación. Por eso la respuesta del teólogo y del creyente se mueven según una misma actitud de contemplación, la mirada del orante es la que penetra el verdadero sentido del texto, «la palabra de la Escritura es un regalo del Esposo a la Esposa, a la Iglesia»⁹⁵. Aún más, la vitalidad y santidad de la Iglesia dependen de esta pertenencia eclesial de las Escrituras y de esta dinámica sponsal con la cual Cristo alimenta a su Iglesia, pues «la Escritura es ella misma tradición, dado que es una forma de autoentrega de Cristo a la Iglesia»⁹⁶. Por lo tanto, hay una forma originaria y radicalmente eclesial de

⁹⁰ Cf. *ib.*, 215-218 y 231-233.

⁹¹ Así, la enumeración de obras exegéticas referidas es larga. Sólo como muestra: Eichrodt, Westermann para Gn 1-2; Schürmann, Feuillet Boismard, Jeremias, Gnllka, Schnackenburg para las escenas marianas de Lc y Jn; Thüsing y Percy para el corpus paulino; cf. TD II, 339, nota 1; TD III, 304-305; y G VII, 382-386, notas 66-78.

⁹² Cf. G VII, 388-390, notas 88-90.

⁹³ Cf. H. SCHLIER, *Carta a los efesios: comentario*, Sígueme, Salamanca 2006, 330-367.

⁹⁴ Cf. DICKENS, *Theological Aesthetics*, 218-221.

⁹⁵ «Palabra, Escritura, Tradición», en *Verbum Caro*, 20.

⁹⁶ *Ib.*, 25.

inteligencia del sentido pleno de las Escrituras, que es místico y espiritual. Ciertamente, caben otras lecturas pero no resultan lecturas que permitan encontrar a Cristo, o mejor dicho, recibirle⁹⁷. En conclusión, es la Iglesia como esposa la que acoge plenamente la palabra, porque respeta su naturaleza de don, y por eso llega a contemplarla:

«El Esposo es el que dona; la Esposa la que asiente. Únicamente dentro de ese asentimiento de fe puede derramarse el milagro de la Palabra, que es sembrador y semilla a la vez [...] Frente a la revelación no cabe una “objetividad” científica neutral y desinteresada. Sólo cabe ya el diálogo personal de Palabra y fe, Cristo e Iglesia, en el misterio del Cantar de los Cantares. Si la Iglesia entiende, es santa; y en la medida que es santa, entiende»⁹⁸.

2.2. De la antropología a la Trinidad: ¿Reina o Diosa?

En el análisis de las críticas que ha recibido la mariología dramática de Balthasar en su vertiente más antropológica, la primera constante que se puede descubrir es la acusación de antropomorfismo. Es decir, el teólogo suizo es acusado de una tendencia inaceptable a proyectar en el ser de Dios la realidad creada de lo femenino y, de este modo, divinizar abusivamente los rasgos dramáticos de María.

Se trata de un juicio que hunde sus raíces en el horizonte teológico protestante. Aunque en los orígenes históricos de la Reforma no se encuentra una contestación polémica de la figura de María, el unilateralismo del *sola Scriptura* supone cierta simplificación teológica. La tendencia posterior lleva a un progresivo silencio, en el culto y en la reflexión, también como respuesta al desarrollo mariológico católico. En el siglo XX el protestantismo se mueve entre la indiferencia y el biblicismo, siendo Karl Barth el re-

⁹⁷ «Los teólogos se refugian en una teoría de dos pisos, por así decirlo: en el piso inferior, el “Jesús de la historia” es analizado filológica y psicológicamente hasta el final; en el piso superior se cree, de manera eclesial-comunitaria y existencial, en la palabra de Cristo como Hijo del Padre. ¡cómo si en Jesús quedase algo que fuese humanamente comprensible si no se lo interpreta de antemano como expresión de su misión y personalidad divina! Esta esquizofrenia metódica correspondería en todo caso al desgarramiento del hombre que pregunta», «Implicaciones de la Palabra», en *Verbum Caro*, 59.

⁹⁸ «Teología y santidad», en *Verbum Caro*, 216.

ferente también en este punto: no es posible una mariología porque «apenas roza la María real», la cual en cambio encarna perfectamente la visita de la *sola gratia* desde lo Alto sobre una naturaleza caída pero humillada ante Dios⁹⁹. En cualquier caso, siempre dentro del respeto escrupuloso y exclusivo de la majestad de Dios, contra la típica manía de la teología católica metafísica que no respeta el abismo revelado entre Dios y el mundo, según la conocida controversia de la analogía.

Según estas opiniones, Balthasar incurre en la misma continuidad inaceptable entre Dios y criatura. Especialmente en su antropología y su acento en la diferencia sexual, que encierra un peligroso antropomorfismo que primero describe la Trinidad como andrógina y finalmente cae en un machismo encubierto, «porque la unidad que él sí acentúa es final y únicamente masculina: constituye una diferencia dentro de lo masculino»¹⁰⁰. Cualquier analogía fracasa, «la adición del ‘supra’ yerra al medir la infinita distancia entre nosotros y la Trinidad [...] parodiando el antiguo biologicismo»¹⁰¹.

Se debe advertir que estos juicios suponen una minusvaloración del orden de la creación, que aparece absolutamente ajeno a la revelación. Es decir, el mundo creado no dice nada relevante sobre la voluntad salvífica de Dios que no sea su soberanía absolutamente autónoma. Pero buscando un respetuoso silencio apofático ante la divinidad se puede llegar a afirmaciones ciertamente exageradas, como que «el Cristo de Efesios es transexual, un varón con un cuerpo femenino»¹⁰², con conclusiones inmediatas que sí afectan a la naturaleza divina: «¿Por qué ‘Padre’? [...] Con el mismísimo fundamento uno podría llamarle ‘Madre’»¹⁰³.

A ojos del protestantismo, un ejemplo de este antropomorfismo llevado a sus últimas consecuencias, casi una prueba de inculpación de Balthasar como cómplice del crimen, sería el movimiento espiritual y teológico que durante el siglo XX ha promovido la definición dogmática de la Virgen María como corredentora. Su impacto nada despreciable entre los fieles cristianos de todo el mundo, incluso hasta lograr la adhesión de algunos

⁹⁹ Cf. R. BERTALOLT, «Protestantes», y M. GESTEIRA, «Reforma», en DE FIORES – MEO, *Nuevo diccionario*, 1664-1668 y 1689-1709, respectivamente.

¹⁰⁰ Cf. G. LOUGHLIN, «Sexing the Trinity», en *New Blackfriars* 79 (1998) 19-21, aquí 20.

¹⁰¹ *Ib.*, 24.

¹⁰² *Ib.*, 22.

¹⁰³ *Ib.*, 24. Ni el nombre paterno para la primera Persona de la Trinidad ni la encarnación de la segunda Persona como un varón son respetados ya como datos revelados.

obispos y cardenales, ha merecido la atención del Magisterio y del mundo académico en los últimos años¹⁰⁴. En el ámbito de la iniciativa norteamericana *Vox Populi Mariae Mediatrici*, que ha liderado el movimiento desde la década de los 90, se ha invocado la autoridad de Balthasar como respaldo teológico del posible quinto dogma¹⁰⁵. Ciertamente, el teólogo suizo pone de relieve reiteradamente el papel activo de María junto y en la misión de Cristo, papel que posee un eco permanente en la vida de la Iglesia. En una reformulación de los temas de Balthasar analizados en la primera parte de este trabajo, se llega hablar de «pre-redención» para designar la colaboración de la Virgen antes del Calvario, de «co-redención estricta» durante la Pascua, y de «trans-redención» para la colaboración después de Pentecostés, durante el tiempo de la Iglesia¹⁰⁶. Este énfasis narrativo resalta un par de datos importantes: por un lado, la afirmación de que Dios no viola nunca la libertad creatural en su relación con los hombres, lo que cierto unilateralismo soteriológico puede olvidar absorbiendo la colaboración humana en la persona divina de Jesús; por otra parte, el subrayado de que esta libertad de María hecha asentimiento es un presupuesto indispensable tanto para el hecho de la encarnación como para la misión de Jesús¹⁰⁷. Esta relación entre María y Cristo «no es sólo virginal y maternal. Es también, y Balthasar enfatizará esto, esponsal»¹⁰⁸. Es decir, hablar de María como esposa de Cristo equivale a hablar de ella como corredentora¹⁰⁹.

¹⁰⁴ Cf. J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, «La mediación materna de María», en *Scripta Theologica* 32 (2000) 138-140. Para el autor, es Juan Pablo II que ha respondido a este movimiento mediacionista, integrándolo en la doctrina conciliar del Vaticano II y desarrollándolo en la línea teológica adecuada de la nueva Eva, cf. *ib.*, 153-154. Actualmente, el Magisterio tiende a mantener cierta distancia, cf. A. FERNÁNDEZ, *Teología dogmática*, BAC, Madrid 2012, I, 583-586.

¹⁰⁵ Cf. T. M. MCBRIDE, «The Marian Theology of Hans Urs von Balthasar and the Proposed Definition of Mary Co-Redemptrix», en L. APONTE (ed.), *Mary Co-redemptrix: Doctrinal Issues Today*, Queenship, Goleta CA 2002, 177-189; y A. NICHOLS, «Von Balthasar and the Co-redemption», www.christendom-awake.org/pages/balthasa/coredemp.html (enero de 2014). Para este último artículo, las referencias siguen la paginación de la versión impresa: *i* a *xiii*.

¹⁰⁶ Cf. MCBRIDE, «The Marian Theology», 181-183; y NICHOLS, «Co-redemption», ii-viii.

¹⁰⁷ Cf. *ib.*, iii-iv.

¹⁰⁸ *Ib.*, iv.

¹⁰⁹ Cf. *ib.*, viii. Con un contenido preciso para este título: una cooperación formal inmediata y activa, derivada del único sacrificio de Cristo, cf. BASTERO DE ELEIZALDE, «La mediación materna», 142-143.

Sin embargo, se trata de un uso indebido del pensamiento de Balthasar. En efecto, no parece ponderar el cuidado exquisito que pone el teólogo de Basilea al describir la figura de María desde la absoluta pobreza de la *ancilla Domini*, estéril e infecunda, en último lugar. De hecho, Balthasar rechaza explícitamente la tesis de la corredención, lo cual evidencia la injusticia de buscar precisamente su apoyo:

«Sólo si se mantiene la paradoja [el silencio de Dios y el sucesivo abandono de María] hasta el final, se escapa a los malentendidos que acechan en términos tales como “co-redención” [...] En la cruz existe ya un “sí” de la más completa impotencia (María no puede hacer nada para ayudar a su Hijo), más aún, es el “sí” de la que es reducida a la todavía más completa inutilidad (porque a María ni siquiera le está permitido recordar al Hijo en el misterio de su concepción original, sino que es confiada a otro hijo). De esta manera quedan echadas por tierra todas las teorías que quisieran asociar directamente la pasión de la madre a la del Hijo, aunque sólo fuera de modo subordinado»¹¹⁰.

Una lectura demasiado unívoca de Balthasar ha podido concluir que María «puede representar a la creación humana vis-à-vis con Dios»¹¹¹. ¿Qué se olvida? Sobre todo, se advierte una falta de atención al principal *instrumentum coniunctum* de la redención, que no es la libertad de la Virgen, sino ante toda la verdadera humanidad del Hijo encarnado, que sostiene toda posible colaboración humana y secundaria, que sin embargo nunca es sustituida ni disminuida, sino elevada a las máximas posibilidades del *causa sui* finito: «El centro del sí mariano estriba precisamente en el centro del sí del Hijo, pero no desaparece en él [...] El sí de Cristo y el sí de María están completamente entrelazados uno con el otro»¹¹². Una mirada a uno de los temas preferidos del teólogo de Basilea ilumina el realismo con el cual se evita todo intento de elevación mítica de María más allá de su condición creatural, que ella asume con una profundidad inaudita como Inmaculada. Se trata del

¹¹⁰ TD IV, 335-337. Además, «María sufre en su espíritu porque no puede atenuarle nada al Hijo [...] deja que todo acontezca en el interior de un sí que no tiene ya ninguna fuerza activa, sino que es como un deshacerse infinito, eucarístico», *El rosario*, 94.

¹¹¹ NICHOLS, viii.

¹¹² «María en la doctrina», 93-94. Además, cf. TD III, 278.

misterio del sábado santo, cuando el Hijo experimenta la lejanía máxima de Dios hundiéndose en el pecado y en el lugar del abandono, mientras que María vive su soledad viendo alejarse al Hijo de ella, y su propia vocación de madre del Mesías frustrada. Ella, que había acompañado a Jesús durante toda su vida, no puede seguirle hasta el final en este último peldaño. El misterio del sábado desvela que la respuesta de María pertenece al ámbito de la libertad finita y su cooperación al ámbito radical de la *maior disimilitudo* de la criatura con Dios. Con la Virgen, «la Iglesia se pone el Sábado Santo a acompañar de lejos»¹¹³.

2.3. De la Trinidad a la antropología: ¿subordinación o sumisión?

Un segundo grupo de críticas se puede agrupar en el amplio conjunto que supone la teología feminista, que acusa a Balthasar de repetir contemporáneamente los clichés teológicos del catolicismo, culturalmente marcado por una estructura machista. Se sabe cómo según esta clave teológica, la figura de María es una piedra de escándalo: como virgen, encarna la histórica represión sexual de las mujeres; como madre, la reducción indebida de su libertad y existencia personal a mera dimensión biológica; como modelo de santidad, encarna la idealización represora y no inocente de una Iglesia dirigida históricamente por varones. Por eso se asume un proyecto liberador, que se mueve entre la mera oposición —la mujer ha de seguir como horizonte existencial el ideal *anti-Mary*— y la relectura y recomposición de su figura: María debe considerarse como la persona autónoma ante Dios, ensalzada y relativizada espiritualmente su maternidad y toda su referencia a Cristo —explícitamente se encuadra aquí el tema de la sponsalidad y la nueva Eva—, abandonando todo esquema que perpetúe la subordinación. Este método teológico implica la relectura bíblica desde la perspectiva de los rasgos femeninos y maternales de Dios y el papel de las grandes mujeres de la historia de la salvación¹¹⁴.

El juicio negativo es de carácter antropológico: «su comprensión esencialista del género muestra la misma antropología que el feminismo intenta

¹¹³ «El misterio pascual», 760.

¹¹⁴ Cf. DE FIORES, *María en la teología*, 428-439. La teología feminista debe entenderse en el marco de los presupuestos hermenéuticos de la teología liberal y su sospecha metódica hacia la dependencia cultural e histórica del cristianismo, cf. J. L. ILLANES – J. I. SARANYANA, *Historia de la teología*, BAC, Madrid 2002, 418-419.

contestar»¹¹⁵. Se trata del fundamento, y sus consecuencias son una antropología de la sexualidad fraccionada, que considera varón y mujer como complementarios, es decir, incompletos en sí mismo y por eso llamados a completarse¹¹⁶. Pero dado que el varón, incluso existiendo en esa inconsistencia, representa simbólicamente la operatividad divina, la mujer queda irremediablemente marcada por una posición teológica secundaria y accidental respecto a su complemento masculino¹¹⁷, atrapada en «una anacrónica idealización romántica de la diosa domesticada»¹¹⁸. Así, Balthasar no consigue mantener una real igualdad entre hombre y mujer por su insistencia en construir la femineidad desde las categorías de respuesta y receptividad, reduciendo la persona femenina a la relación con su complemento masculino, subordinando en último término a la mujer como proyección del hombre¹¹⁹.

María no escapa a esta minusvaloración. Según los críticos, el momento paradigmático es la entrega de Cristo en la pasión, cuando simultáneamente se entrega María y nace la nueva humanidad, que «resulta en la eliminación del cuerpo femenino, no en su redención, ya que la “mujer” es redimida sólo en el “cuerpo” de la Iglesia, dónde sólo los cuerpos masculinos son necesarios para realizar la relación nupcial entre Cristo y la Iglesia»¹²⁰. Por lo tanto, pese a las primeras apariencias, la teología de Balthasar es profundamente hostil a la corporeidad, pues al final disuelve el elemento femenino en un apolinarismo subyacente. Así entiende la crítica feminista la categoría de «supra-sexualidad» trinitaria, cuya manifestación económica sería el celibato, pero nunca el matrimonio¹²¹.

¹¹⁵ Cf. M. A. GONZALEZ, «Hans Urs von Balthasar and Contemporary Feminist Theology», en *Theological Studies* 65 (2004) 590-595, aquí 590. Además, cf. T. BEATTIE, «Sex, Death and Melodrama. A Feminist Critique of Hans Urs von Balthasar», en *The Way* 44/4 (2005) 574-575; K. KILBY, *Balthasar. A (very) critical introduction*, Eerdmans, Grand Rapids MI 2012, 129-130.

¹¹⁶ Cf. GONZALEZ, «Contemporary Feminist Theology», 575-575.

¹¹⁷ Cf. *ib.*, 572, nota 22.

¹¹⁸ Cf. L. GARDNER, «Balthasar and the Figure of Mary», en E. T. OAKES – D. MOSS (eds.), *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 77.

¹¹⁹ Cf. GONZALEZ, «Contemporary Feminist Theology», 570-571; y BEATTIE, «Sex, Death and Melodrama», 162.

¹²⁰ Cf. *ib.*, 167.

¹²¹ Cf. *ib.*, 167-169.

Ciertamente, la crítica expuesta descubre cierta ambigüedad antropológica en la teología de Balthasar, en su síntesis personalista-esencialista¹²², que sin embargo permite la tensión necesaria que salva la identidad dramática del sujeto, frente a otros intentos construccionistas, como v.g. la contemporánea ideología de género¹²³. Aun así, parece que el núcleo de los reproches dirigidos al teólogo de Basilea haya evitado dos olvidos fundamentales. En primer lugar, en el horizonte de nuestro autor permanece siempre la ley de la analogía, que en las opiniones analizadas se identifica demasiado unilateralmente como una huida de la sexualidad y de la corporalidad. En cambio, la analogía teológica de Balthasar descubre ante todo que la feminidad y la masculinidad poseen significados más profundos desde la revelación trinitaria (*Über-weiblich*, *Über-männlich*), y precisamente en esta amplitud nueva, «lo femenino no se identifica sin más con la mujer — ni lo masculino con el varón». Estas categorías hacen más inteligible tanto la iniciativa salvífica de Dios en Cristo —desde su masculinidad— y la posición receptiva de lo creatural, cuya posibilidad máxima es la libertad del hombre que responde, históricamente singular en María¹²⁴. Es evidente entonces que el varón no representa el papel dramático que toma la iniciativa ante Dios, tampoco en el caso del ministerio ordenado. La dimensión femenina típica de la criatura atraviesa la humanidad del varón y de la mujer por igual, porque a través de y en el don de Dios ambos pueden ser respuesta y ambos pueden ser fecundos.

«Detengámonos un momento en el Hijo, el cual en cuanto puramente “generado” contiene el modelo originario de lo que en el tiempo será “lo creado”; en Él se manifiesta de modo inseparable ya el recibirse (“pasivo”) a sí mismo, ya el dar gracias (“consciente y activo”) reconociéndose deudor, y por tanto el momento arquetípico ya del femenino (de manera primaria), ya del masculino (inseparable del femenino pero ontológicamente sucesivo) [...] “El Hijo”, dice Basilio, “tiene en común con todas las criaturas el recibir”»¹²⁵.

¹²² Cf. «Contemporary Feminist Theology», 591; y C. SCHICKENDANTZ, «Una forma de pensamiento central en la obra de Hans Urs von Balthasar. La reflexión sobre la mujer y lo femenino», en *Teología* 44 (2007) 94, 547.

¹²³ Cf. *ib.*, 215-218 y 231-233.

¹²⁴ Cf. *ib.*, 531-532, aquí 532.

¹²⁵ «Die Würde der Frau», en *Homo creatus est*, 139.

Justo al contrario del pretendido primado teológico, ontológico y dramático del varón que la teología feminista criticaba. El mismo exceso de unilateralidad lo encontramos en la lectura reduccionista de la mujer, que supuestamente la subordina irremediamente. Pero esta valoración ha pasado por alto que «el binomio masculino-femenino no es equivalente a actividad-pasividad, sino más frecuentemente a actividad-receptividad», y que cuando se habla de la respuesta humana en términos de pasividad el acento de Balthasar recae en el uso máximamente activo de la libertad en la contemplación, en la entrega, en la disponibilidad¹²⁶. Estas actitudes se enraízan en la misma esencia del ser humano, «en su más íntima entraña [...] dialógicamente diseñado»¹²⁷. Toda posibilidad de reduccionismo se evita si afirmamos que se trata de una relación recíproca, pero no uniforme, cuando consideramos qué entrega el varón a la mujer y qué la mujer al varón; en todo caso, cada uno depende del otro para su propia plenitud. Angelo Scola ha descrito esta relación adecuadamente en términos de «reciprocidad asimétrica»¹²⁸. Y resulta oportuno redefinir desde esta revelación teológica la igualdad: «la mujer es ordenada para el hombre [...] y para cumplir esta necesidad, ella debe ser un igual (es decir, carne de su carne, un ser humano»¹²⁹. Y no se debe olvidar que el ser humano, esencialmente marcado en su naturaleza por la finitud y la contingencia, es una persona teológica en cuanto le capacita la iniciativa de Dios. De ningún modo le corresponde a ninguna criatura hacer activa a las demás con su obrar: «“Yo te he engendrado hoy”, dice el Padre al Hijo. Yo te he creado hoy, dice la libertad eterna a la finita»¹³⁰.

3. Epílogos

3.1. Primer epílogo: una ayuda adecuada y fecunda

En sede de conclusiones, se puede ahora establecer los principales resultados que el análisis de la antropología de Balthasar ha arrojado, desde este

¹²⁶ Cf. SCHICKENDANTZ, «Una forma de pensamiento central», 534-535, aquí 534.

¹²⁷ *La oración contemplativa*, Encuentro, Madrid 2007, 16. Y los adjetivos se acumulan en este mismo tono descriptivo: apertura, alabanza, adoración, bendición, valentía, escucha, percepción... cf. *ib.*, 30-31.

¹²⁸ Cf. A. SCOLA, *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, Encuentro, Madrid 2001, 162-168. Pero se debe entender bien, o se vuelven incomprensibles para la teología las categorías de igualdad y prioridad, y su relación, cf. KILBY, *Balthasar. A (very) critical*, 126-127.

¹²⁹ *Ib.*, 131.

¹³⁰ TD II, 262.

particular enfoque mariano. En primer lugar, recuerda que, desde el principio, no es buena la soledad de la persona. Se trata de una verdad que se cumple en primer lugar en la vida del Dios trino, que descubre el carácter absoluto de la relación interpersonal y la positividad del tú frente al yo, reconociendo a la vez una *taxis* interna en dicha relación. La pasividad que siempre está presente en la persona que recibe respecto a la persona activa que entrega no determina la persona receptora con una dignidad inferior o subordinada. Se trata de la pasividad-receptividad originaria del Hijo respecto al Padre, que después se encuentra en la pasividad-receptividad de lo natural respecto a Dios, y según el arquetipo teológico balthasariano en la pasividad-receptividad de lo femenino (*weiblich*) respecto a lo masculino (*männlich*).

Desde el nacimiento, tampoco es buena la soledad del hombre. Corresponde al dato de la creación (cf. Gn 1-2), que Balthasar incorpora como clave fundamental de su antropología teológica de polaridades. El Hijo encarnado, *vere homo*, vive plenamente esta verdad humana. Este estudio ha resaltado la polaridad social de la naturaleza humana —constelación cristológica—, y especialmente la polaridad sexual de su verdadera humanidad. Desde el testimonio bíblico, especialmente desde la lectura de Ef 5 que asume, esta relación es descrita en categorías esponsales: junto a Cristo esposo aparece, en virtud de la redención obrada en la pascua, la Iglesia esposa. Este misterio nupcial es, sin embargo, inmediato, corporal y personal, por eso a Cristo singular e histórico le corresponde una esposa igualmente concreta e histórica —con un rostro, *Anlitz*—. Esa esposa ha sido descubierta por cierta tradición patristica, con valiosa intuición, en María, la *mujer* joánica. Balthasar asume esta perspectiva y profundiza en los significados teológicos que posee la vida de María en cuanto que acompaña la vida de Jesús desde el *fiat* que pronuncia la esclava de Nazaret.

El misterio de María se desvela especialmente en la hora pascual. Entonces, la obediencia humana de Cristo encuentra una respuesta adecuada (*Antwort*) en María, la nueva Eva que en esta ocasión sí es la ayuda de Adán para alcanzar la plenitud de su propia humanidad. Esta respuesta, eco de la *kénosis* del Hijo en la cruz, es también una entrega libre de la propia vida solidaria con los hombres —una com-pasión—, y por eso, una expropiación y una universalización de la misión maternal de la Virgen. Al pie de la cruz, la persona de María es transformada en *anima ecclesiastica*; entonces nace la Iglesia, cuyo corazón existencial es mariano. Así es como María es madre de la Iglesia, desde la santidad y fecundidad de su núcleo mariano. Tampoco es bueno que el nuevo hombre en Cristo esté sólo.

Un último apunte aparecido numerosas veces en estas páginas nos ayuda a situar la libertad de María en su lugar, justo dentro del misterio de Cristo. La Virgen alcanza su personalidad teológica en y por la misión de Cristo: su libertad finita y creatural se mueve siempre dramáticamente dentro de la libertad infinita de Dios, su misión acompaña la misión del Hijo y posee su misma forma (*Christusgestalt*). No se eleva como un co-principio soteriológico, sino que asume con indiferencia ignaciana la humildad de la *ancilla Domini*.

Por lo tanto, la teología de Balthasar describe la figura (*Gestalt*) de María desde dos ejes: un primer principio de respuesta y ayuda personal a Dios, eficaz aunque subordinada a la gracia pascual; y un segundo principio, derivado, de fecundidad por el cual todo asentimiento humano al plan de Dios da nueva vida a los hombres. En fin, el misterio de María se sitúa en la revelación cristiana como una profunda luz antropológica, capaz de explicar la verdad de la criatura y de su relación con Dios.

3.2. Segundo epílogo: el peso de la analogía

Las distintas críticas que han surgido en el desarrollo teológico realizado permiten, desde una perspectiva de teología sistemática, descubrir una minusvaloración de la analogía teológica, clave de bóveda del pensamiento de Balthasar, que no parece haberse comprendido.

Por un lado, la interpretación desviada de la distancia entre Dios y la criatura puede llevar a olvidar la real *similitudo* entre ambas. Es el corazón del principal debate entre católicos y protestantes del siglo XX, y en particular la gran divergencia entre Balthasar y el reformado Karl Barth. Las consecuencias prácticas de la postura contraria a la *analogia entis* aparecen en este lugar; por eso la teología mariana de Balthasar parece sospechosa para algunos autores de antropomorfismo y triunfalismo. La pregunta en definitiva es la misma: ¿cabe una relación marcada por la continuidad sustancial entre la libertad infinita y la iniciativa de Dios y la respuesta de las libertades finitas? La afirmación balthasariana de una posible analogía cristológica, que asuma la verdad de la *analogia entis* tal y como la ha sostenido la tradición teológica occidental, y simultáneamente la *analogia fidei* marcadamente cristocéntrica, abre un camino de comprensión a una relación de semejanza entre Dios y creación.

Y ello, salvado constantemente la *maior disimilitudo*. Así, los excesos feministas y mediacionistas parecen caer en este olvido común, cuando en-

tienden unilateralmente las categorías sexuales que Balthasar usa en teología trinitaria o la ponderación de la respuesta humana ante la iniciativa divina en el marco de la soteriología dramática. En cambio, es necesario mantener la tensión entre ambos polos, como de hecho se desprende de la revelación cristiana, que insiste una y otra vez tanto en la trascendencia máxima de Dios respecto a cualquier realidad creada, como en el límite y falibilidad de la libertad finita, tan cerca de la nada. De hecho, la presencia del pecado en la historia de la salvación demuestra trágicamente la mentira de todo unilateralismo, porque hace evidente que hombre y Dios no se identifican.

Por todo ello, el misterio de María tal y como es objeto de reflexión en la mirada del teólogo suizo resulta una vía interesante para introducirse en la cuestión filosófica y teológica de la analogía. Quizás pueda llegar a hablarse, reformulando expresiones del propio Balthasar, de una analogía mariológica.

4. Perspectivas de desarrollo

4.1. Sistemática: un principio fundamental para la mariología

La reflexión específica sobre la Virgen María está presente en la teología patristica, medieval y escolástica, tanto en obras particulares como dentro de un contexto teológico más amplio. No obstante, como se sabe, las primeras mariologías con afán sistematizador aparecen en los siglos XVI y XVII. La pretensión metodológica de estos primeros intentos influye decisivamente en los tratados y manuales de mariología posteriores. Común a toda esta tradición es la preocupación por identificar un primer principio que organice ulteriormente la exposición del misterio de María, a partir del cual pueda derivarse el resto de conclusiones teológicas para llegar a formular una exposición de todos los elementos constitutivos de la mariología¹³¹. Diversas son las propuestas sobre cuál debe ser este axioma fundamental. Podemos reagruparlas en tres grandes líneas: una línea cristológica, mayoritaria, que ve el principio fundamental en la maternidad divina; una línea escatológica, que se centra en la tipología María-Iglesia; y una línea antropológica, más reciente, que cree descubrir en lo femenino una clave soteriológica y tri-

¹³¹ Cf. DE FIORES, *María en la teología*, 21-29 y 34-35.

nitaria. El debate teológico es amplio e interesante a la hora de demostrar el profundo significado de María en el *nexus mysteriorum* de la revelación cristiana¹³².

Balthasar conoce esta discusión sobre el principio fundamental de la mariología y, de hecho, la juzga inútil y abocada al fracaso. El pensador suizo cree que el intento de reducción de toda la mariología a un único principio, subyacente incluso cuando se pretende formular un axioma doble, es demasiado teórico y forzado. Incluso el ensayo de Scheeben de reconducir todos los rasgos marianos fundamentales en el principio sintético de maternidad divino-esposal es ambivalente, y acaba evolucionando en un principio primario, el de la maternidad divina, que incluye el secundario¹³³. En definitiva,

«por una doble razón, la mujer no puede ser “reducida” a univocidad; ella es un proceso de evolución (desde la esposa-virgen hasta la madre de la Iglesia, desde la persona que responde hasta el principio originario de la especie)»¹³⁴.

Este «proceso de evolución» permite una perspectiva narrativa, que consiente a Balthasar considerar todo el peso histórico de la vida de María, y todo el significado teológico de los episodios evangélicos que la refieren¹³⁵. Siguiendo la opinión teológica más común, el teólogo de Basilea valora la maternidad divina de María como primer principio, pero lo relativiza junto a los demás intentos sistematizadores, pues se pregunta si todas estas propuestas no resultan demasiado unilaterales, si hacen justicia a toda la dra-

¹³² A este propósito, cf. ID., «Mariología/Marialogía», en ÍD. – MEO, *Nuevo diccionario*, 1289-1292.

¹³³ Cf. TD III, 272-273. Siempre hay un principio superior integrador en la maternidad: «Elección 1. de un principio simple (María a. como Madre de Dios, b. como nueva Eva, c. como Madre universal); 2. de un principio compuesto (María a. como Madre esposal, b. como Madre corredentora, c. como Madre histórica-concreta de Dios, d. como Madre del Cristo total); 3. de un principio doble (María a. como Madre de Dios y Madre universal, b. como Madre de Dios y como ayuda del Salvador)», *ib.*, nota 12.

¹³⁴ *Ib.*, 272.

¹³⁵ Balthasar enumera doce misterios de la vida de María: «1. Anunciación (Lc 1); 2. Embarazo (sospecha de José Mt 1) [*sic*]; 3. Visita a Isabel y al Bautista, el Magníficat; 4. Nacimiento; 5. Presentación en el templo; 6. Huida; 7. Jesús niño perdido y hallado; 8. Caná; 9. Rechazo de Madre y hermanos; 10. Proclamación de los creyentes como bienaventurados; 11. Al pie de la cruz; 12. Oración con la Iglesia (Hch 1). Estas escenas particulares son como estrellas que, de por sí, reclaman una composición en una constelación», *ib.*, 277, nota 4.

maticidad interna de la vida histórica de la Virgen María, «si su rol de mujer absolutamente representativa (“la que responde”) no queda oscurecido»¹³⁶.

Balthasar quiere salvar el papel teodramático de María, es decir, la realidad de su libertad. Y de ahí que su mirada narrativa considere los sucesivos misterios de la vida de María, que acompañan en paralelo una teología de los misterios de la vida de Jesús. Se encuentra aquí lo más parecido a un principio fundamental mariológico en la teología balthasariana:

«De estas escenas que hacen de marco y de todas las [escenas] que quedan así enmarcadas se destaca un misterio central, el de la libertad de María, que presenta claramente una forma irrepetible frente a todos los demás hombres (incluso de la Iglesia)»¹³⁷.

Se debe advertir que el misterio de la libertad de María, sin embargo, es un principio doble. Esta dualidad se observa en los dos momentos de la misión de la Virgen, según Balthasar: la anunciación y la escena al pie de la cruz¹³⁸. Efectivamente, tanto en Nazaret como en el Calvario se pronuncia el mismo *fiat*, con significados salvíficos inseparables pero diversos: la maternidad virginal de Cristo, y a través de su sponsalidad, la maternidad de la nueva humanidad. Corresponde a la doble misión de la *mujer*, que cumple la doble naturaleza de Eva: ser ayuda y ser madre.

Ciertamente, esta propuesta del autor suizo es de gran interés para la discusión sobre el principio fundamental de la mariología, aunque él mismo parezca querer distanciarse de dicha discusión. En efecto, la propuesta toma en consideración la preponderancia de la maternidad divina, que la tradición teológica y magisterial ha valorado como el privilegio singularísimo de la Virgen, y también es fiel al testimonio neotestamentario que ofrece este dato como clave para entender la vocación y la misión de María junto a su Hijo. Sin embargo, la comprensión tan amplia —tan católica— de esta misma maternidad permite a Balthasar descubrir nuevos matices: María es madre del Dios Hijo, que es el *Christus totus*, y que virtualmente incluye a toda la humanidad. Su maternidad divina está llamada a ser fecunda, hasta ser maternidad católica, literalmente universal. Y esta vocación es irrenun-

¹³⁶ *Ib.*, 273.

¹³⁷ *Ib.*, 278.

¹³⁸ *Cf. ib.*, 277-278.

ciablemente histórica, a través de la ayuda con la que María coopera con su Hijo, en su condición de esposa. En fin, el principio de fecundidad se articula a través del principio de respuesta, como una doble cara de esta maternidad mariana. En el teólogo de Basilea, el ser *mujer* de la Virgen (cf. Jn 2,4 y 19,26) equivale a ser madre en este sentido grande. Y este concepto de maternidad divina sí puede recoger los datos fundamentales que interesan a la mariología.

5.2. Perspectiva antropológica: María, humanidad naciente

La teología de Hans Urs von Balthasar está tan impregnada de la preocupación por el *nexus mysteriorum* que resulta difícil establecer la distinción habitual de tratados teológicos. Esta interdependencia de las diferentes cuestiones se hace mucho más profunda cuando se considera la posible relación entre la mariología y la antropología. Para el autor de Basilea, «la mariología representa la realización última y el modelo de la antropología»¹³⁹, y más en general, de toda la creaturalidad. Y aún se puede dar un paso más, si consideramos que la Virgen María es «el concepto inmaculado de la antropología de Balthasar»¹⁴⁰, el tipo teológico de la plenitud humana precisamente en su realización histórica y dramática propia: «Nuestra estructura mental, nuestra constitución ontológica, nuestro destino teológico, todos ellos tienen, en la gramática antropológica de Balthasar, una configuración mariana»¹⁴¹.

Así, la humanidad concreta de María realiza perfectamente la antropología *in actu*, cuando en la Anunciación su sí concreto e histórico se convierte en el modo arquetípico de afirmación para el hombre ante la revelación del Dios que se entrega. La actitud fundamental que subyace bajo este *fiat* es la indiferencia, tal y como la ha articulado la espiritualidad ignaciana¹⁴², como una disposición permanente a través de la cual el creyente afirma la primacía de la voluntad de Dios, y que espontáneamente desemboca en la obediencia. En esta apertura al don de Dios y en esta aceptación

¹³⁹ ROTEN, «Marian Light», 137. En el curso de esta reflexión, este autor llega a afirmar: «“Omne ens est marianum”», cf. ÍD., «Zwischen Schweben und Enteignung. Der marianische Menschentyp in Hans Urs von Balthasar», en *Ephemerides Mariologicae* 62 (2012) 61-62, aquí 61.

¹⁴⁰ ÍD., «Marian Light», 139.

¹⁴¹ *Ib.*, 137.

¹⁴² Cf. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2009, 117-121.

en la historia se encuentra la primera clave existencial humana, en la que ya se descubre la filigrana mariana¹⁴³.

Esta actitud antropológica perfecta de María —en cuanto adecuada a la verdadera naturaleza del hombre— puede resultar una vía útil para descubrir los rasgos que configuran una humanidad plena. Pues el significado último del acto de afirmación y de la actitud de indiferencia de la Virgen es una disponibilidad absoluta para Dios, una existencia abierta para ser tomada, una vida preparada para ser expropiada por Otro; por eso se puede hablar de una dimensión extática de la humanidad. Además, este éxtasis constitutivo de la vida humana —mariana— está insertado en el designio salvífico de Dios, que en la historia de Cristo ha tomado la forma de descenso kenótico, y del cual todos los personajes teológicos participan en su teodrama, según la adecuada analogía. En la misión de María como madre de Dios se encuentran los proto-tipos humanos del éxtasis, pues su forma teológica surge por la libertad de Otro, y de la kénosis, cuando su vida es tomada y rehecha por Dios para servir¹⁴⁴.

Sin embargo, no debe parecer que hay una identificación entre las misiones de Cristo y de María, como no existe tal identidad tampoco entre sus personas. De hecho, en la antropología balthasariana la personalidad teológica de la Virgen —como la de cualquier hombre— alcanza su culmen dramático precisamente en esa elección concreta de Dios para una misión. Precisamente en su vocación como madre, la persona de María se expresa con la máxima intensidad: enraizado en Nazaret, el sí se hace inmensamente fecundo, cuando la misión de María se prologa en la misión de la Iglesia, y su vocación de ser madre se gana y salva precisamente cuando se pierde en el Calvario. La fecundidad originaria de la entrega de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo permanecen en la respuesta sponsal y virginal que da María, y la Iglesia, y los santos¹⁴⁵.

En fin, en la teología de Balthasar la figura (*Gestalt*) de María representa el modelo antropológico de colaboración con la gracia divina, y en este diálogo la gracia personaliza y transforma al ser humano. Efectivamente, algún autor ha llegado hablar de «una nueva síntesis teándrica», respecto a la síntesis originaria y radical que es Cristo, que se caracteriza por la cooperación de María a la misión salvífica del Hijo, cooperación que se define

¹⁴³ Cf. ROTEN, «Marian Light», 116-117 y 122-126.

¹⁴⁴ Cf. *ib.*, 130-131.

¹⁴⁵ Cf. *ib.*, 135-137.

esencialmente por una relación esponsal de obediencia, ofrecida al mundo como salvación en la Eucaristía¹⁴⁶. No obstante, resulta difícil aceptar esta fórmula para la Virgen. Si lo que quiere expresar la partícula *teo* es la elevación sobrenatural de la persona y de la misión de María en virtud del don de Dios, no debe olvidarse el significado preciso del dogma de la Asunción: una nueva humanidad en Dios, y no una naturaleza divina como se da en la unión hipostática cristológica.

Por lo tanto, la reflexión profunda sobre María como esposa de Cristo tiene como consecuencia una ampliación del principio mariano hacia todo el ámbito de la antropología teológica, sin que pueda reducirse a su dimensión eclesiológica¹⁴⁷. El *ordo* que ha seguido Balthasar, además, es muy significativo: no se ha partido del análisis antropológico para después describir la personalidad teodramática de María según una fenomenología de lo femenino, sino más bien la identidad dramática concreta de María, desvelada por y en la misión de su Hijo, cualifica la nueva humanidad que nace de la redención: «María como criatura es capaz de aceptar y desarrollar esta misión»¹⁴⁸. Por ello, no se trata de un esquema cultural o filosófico previo sobreañadido al misterio de la Virgen, sino de un dato propio de la revelación inscrito en la misma naturaleza creada.

Por lo tanto, el principio mariano es cosmológico: toda la creación es capaz de aceptar a Dios, todo el cosmos representa un papel en la historia de la salvación desde su condición creada en Cristo. Y en el microcosmos que es el ser humano la representación se convierte en plenamente teodramática. Allí la consideración mariana de la humanidad se muestra especialmente fecunda. Entendido así, el principio antropológico mariano significa en primer lugar la absoluta primacía de la gracia de Dios —entendida por Balthasar como elección—, manteniendo simultáneamente la irreductible libertad del hombre —cifrada como obediencia— fundamentada en la misión de Cristo, sin caer en cristomonismos o extrinsecismos antropológicos. En esta línea, María se alza como un tipo humano ante Dios, capaz de acogerle, acompañarle históricamente y ser fecundo¹⁴⁹.

Ciertamente, previa a esta tipología mariana hay un cristocentrismo originario: *Realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio*

¹⁴⁶ Cf. MYCEK, «Per una mariologia dialogante», 298-299, aquí 298.

¹⁴⁷ Cf. STEINHAEUER, «Mariologie und theodramatische Personalität», 319.

¹⁴⁸ *Ibidem*. Además, cf. GIULIODORI, *Intelligenza teologica*, 254-258; MARINI, *Maria e il mistero di Cristo*, 385-386; CARELLI, *L'uomo e la donna*, 322-323.

¹⁴⁹ Cf. *ib.*, 327-331.

del Verbo encarnado (GS 22). El principio antropológico mariano permite ampliar la inteligencia de este dato de la revelación, pues el misterio del Verbo encarnado incluye de hecho el misterio de María. Ignorarlo desvirtúa el realismo de esta revelación, y su capacidad para desentrañar y dar sentido a la vida de los hombres. La revelación del amor de Dios en Cristo por la cual se *manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y [se] le descubre la grandeza de su vocación* (*ib.*) contiene, como uno de sus momentos eminentes, la misión histórica de la Virgen María como esposa y como madre.

Por ello, la libertad humana y cristiana cabal posee siempre esta forma mariana esponsal de amor a Dios, que obedece para ayudar —como *partenaire*— y así es universalmente fecunda. Esto es posible porque esta libertad humana y cristiana está marcada por una actitud cristológica, su respuesta nace y se mueve dentro de la misión de Cristo: *fiat mihi*¹⁵⁰.

5.3. Perspectiva eclesiológica: María, Iglesia naciente

La formulación del principio mariano para una inteligencia más profunda de la identidad de la Iglesia es una de las mayores aportaciones de Balthasar. Con el horizonte de la maternidad envolvente de la Virgen de todo el cuerpo eclesial como perspectiva, se puede describir el nacimiento de la Iglesia, su crecimiento y desarrollo histórico, y sus acciones y su misión desde la revelación cristiana, sin apelar a categorías meramente organizativas o sociológicas que resultan mucho menos adecuadas¹⁵¹. Como el recorrido por la teología mariana balthasariana ha mostrado, en María y en su personalidad teológica se encuentra el camino para una descripción fiel y completa del misterio de la Iglesia.

Angelo Scola se ha referido a esta nueva perspectiva hablando de «concentración antropológica» de la Iglesia. Se trata de una perspectiva que consiste en el cambio de paradigma teológico, pues la pregunta por la naturaleza de la Iglesia abandona el neutro “¿qué es la Iglesia?” y alcanza el personal “¿quién es la Iglesia?”. Este ‘quién’ es antropológicamente relevante, y toma en serio hasta sus últimas consecuencias la libertad cristiana, que pertenece por su misma esencia a la interioridad de la comunidad, precisamente porque en ese núcleo eclesial está, desde su nacimiento, la li-

¹⁵⁰ Cf. S. GARCÍA ACUÑA, *La decisión cristiana. La fundamentación ética según el pensamiento de Hans Urs von Balthasar*, Edicep, Valencia 2002, 482-500.

¹⁵¹ Cf. G I, 501.

bertad de María¹⁵². En efecto, la dimensión institucional de la Iglesia —que comprende los sistemas doctrinales y las estructuras sacramentales y de gobierno— puede correr el riesgo de ser privilegiada en exceso, deformando la naturaleza eclesial según un juridicismo unilateral. En cambio, una perspectiva mariana permite superar este reduccionismo, asumiendo también con realismo la verdad y la justicia de ciertas críticas a posibles excesos eclesiológicos. En efecto, a la jerarquía ministerial y a las mediaciones eclesiales objetivas las precede un corazón supraministerial: en el misterio de la Iglesia María es antes que Pedro¹⁵³.

Acertar con su correcta relación es por tanto vital. Para ello, se retoma la tesis scheebeniana de la perijóresis existente entre las figuras teológicas de María y Pedro. Pero la máxima comunión interpersonal en la revelación cristiana del Dios vivo no se da jamás entre dos, sino que se necesita un tercero que rompa la clausura del amor yo-tú. Es la propia verdad del amor la que interroga por quién completa la relación pericorética entre principio subjetivo mariano y principio objetivo petrino. Un desarrollo de la teología ortodoxa, originaria de Gregorio Palamas, puede servir aquí para vincular correctamente el planteamiento eclesiológico y el trinitario. Parte de una analogía con las relaciones humanas: solamente un tercero hace plena la interioridad recíproca entre personas, superando el límite intrínseco al tú que está frente a mí mismo, sin eliminarlo. Este tercero amplía el horizonte, su presencia fecunda supone una nueva realidad, se podría decir que frente a mí mismo ya no tengo un mero tercero, sino un nuevo diálogo tú-él. En esta nueva relación descubro frente a mí una capacidad de amar inexistente antes, entre ellos primero pero también orientada hacia mí, por la misma dinámica del amor verdadero, y con la nueva riqueza de conocimiento propio adquirida en su diálogo previo¹⁵⁴. En la vida de la Trinidad así es como ocurre la plenitud del amor y del conocimiento recíproco: el Espíritu de la verdad (cf. Jn 16,13) manifiesta plenamente al Hijo en su belleza al Padre, y al Padre en su generosidad al Hijo, y el Hijo imagen perfecta manifiesta respectivamente el Padre al Espíritu y el Espíritu al Padre¹⁵⁵. Respecto a nuestra

¹⁵² Cf. SCOLA, *Chi è la Chiesa?*, 58-61.

¹⁵³ Cf. *ib.*, 91-95.

¹⁵⁴ Cf. D. STANILOE, “Le Saint Esprit dans la théologie byzantine et dans la réflexion orthodoxe contemporaine”, en J. SARAIVA (ed.), *Credo in Spiritum Sanctum: atti del Congresso internazionale di pneumatologia*, I (LEV, Città del Vaticano 1983) 674-675.

¹⁵⁵ La posición católica respecto al Filioque obliga aquí a modificar ligeramente la tesis original del rumano Staniloe, lo que necesitaría una profundización más amplia que en esta sede no se puede abordar, cf. *ib.*, 675-679.

cuestión, el Espíritu que envuelve y es interior a la Iglesia en su misterio, prepara a María para Pedro y a Pedro para María, y completa la perijóresis. Pedro recibe a María bajo la sombra del Espíritu Santo, y María recibe a Pedro y a los Doce ungidos por el mismo Espíritu. La plena comunión en el conocimiento y en el amor entre sus dos dimensiones la asegura el don del Espíritu por parte de Cristo a la Iglesia.

“... Y LA VIDA DEL MUNDO FUTURO. AMÉN.”

JOSÉ MARÍA RONCERO MORENO

Resumen

Se puede cantar con la Iglesia en el Exultet: «Exulten por fin los coros de los ángeles... Goce también la tierra». «La resurrección es un acontecimiento cósmico, que comprende cielo y tierra, y asocia el uno con la otra» (Benedicto XVI). Hay una conexión entre resurrección y evolución. Y se observa no en el Símbolo Apostólico, sino la fórmula conclusiva del Nicenoconstantinopolitano, que es un artículo de esperanza: «ESPERAMOS la resurrección de los muertos Y LA VIDA DEL MUNDO FUTURO. AMÉN».

Para ser operativa la esperanza debe ser creíble, y en este mundo globalizado de la ciencia y de las tecnologías de la información y la comunicación es más de recibo la dinámica de la «vida del mundo futuro» que la más «estática» vida eterna. A nivel cultural se puede considerar como un campo fértil para el diálogo con el común sentir hodierno, donde se ha asentado ya la imagen de un universo físico cuasi incommensurable y sobre el que la fe tiene una palabra que decir, so pena de seguir proponiendo un «cielo» más pequeño y al margen del cosmos.

Palabras clave: Escatología, Credo de la Iglesia, Resurrección, Evolución.

“... And the life of the world. Amen. “

One can sing with the Church in the Exultet: “Exult choirs of angels ... Rejoice also the land.” “The Resurrection is a cosmic event, which includes heaven and earth, and associated with one another” (Benedict XVI). There is a connection between resurrection and evolution. And it is found not in the Apostles’ Creed, but in the closing of the Nicene-Constantinopolitan formula, which is an article of hope: “We hope in the resurrection of the dead AND LIFE OF THE FUTURE WORLD. AMEN.” Hope to be operational must be credible, and in this globalized world of science and technologies of information and communication the dynamic “life of the world” is more acceptable than the “static” eternal life. A cultural level can be considered as a fertile ground for dialogue with the common feeling hodiernal, which has already established the image of a quasi immeasurable physical universe and that faith has a word to say, failing to follow by proposing a “Heaven” that is the smallest and outside the cosmos.

Keywords: Eschatology, Creed of the Church, Resurrection, Evolution.

Introducción

“... en cierto modo, vemos la resurrección tan fuera de nuestro horizonte, tan extraña a todas nuestras experiencias, que [tendríamos que preguntarnos]: ¿En qué consiste propiamente eso de «resucitar»? ¿Qué significa para nosotros? ¿Y para el mundo y la historia en su conjunto?... ¿de qué modo debería afectarnos?

... la resurrección de Cristo es ... –si podemos usar por una vez el lenguaje de la teoría de la evolución– la mayor «mutación», el salto más decisivo en absoluto hacia una dimensión totalmente nueva, que se haya producido jamás en la larga historia de la vida y de sus desarrollos: un salto de un orden completamente nuevo, que nos afecta y que atañe a toda la historia.

... La resurrección fue como un estallido de luz, una explosión de[] amor que desató el vínculo hasta entonces indisoluble del «morir y devenir». Inauguró una nueva dimensión del ser, de la vida, en la que también ha sido integrada la materia, de manera transformada, y a través de la cual surge un mundo nuevo.

Está claro que este acontecimiento ... Es un salto cualitativo en la historia de la «evolución» y de la vida en general hacia una nueva vida futura, hacia un mundo nuevo que, partiendo de Cristo, entra ya continuamente en este mundo nuestro, lo transforma y lo atrae hacia sí.

... La vida eterna ... no la tenemos por nosotros mismos ni en nosotros mismos, sino por una relación, mediante la comunión existencial con Aquél que es la Verdad y el Amor y, por tanto, es eterno, es Dios mismo. La mera indestructibilidad del alma, por sí sola, no podría dar un sentido a una vida eterna, no podría hacerla una vida verdadera. La vida nos llega del ser amados por Aquél que es la Vida; nos viene del vivir con Él y del amar con Él.

... de este modo transformamos el mundo...

De este modo, llenos de gozo, podemos cantar con la Iglesia en el Exultet: «Exulten por fin los coros de los ángeles... Goce también la tierra». La resurrección es un acontecimiento cósmico, que comprende cielo y tierra, y asocia el uno con la otra”.

Estas palabras pertenecen a la homilía del Papa Benedicto XVI, del 15 de abril de 2006¹, en la Vigilia Pascual, su primera Vigilia Pascual como Papa.

¹ Descargada el 3 de febrero de 2014 en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060415_veglia-pasquale_sp.html.

A él se debe, no a mí, esa conexión, repetida por dos veces, entre resurrección y evolución. Tremendamente sugerente, a mi entender². E igualmente el énfasis en las palabras “vida”, “mundo nuevo”, “vida eterna”... y su interna imbricación en torno a Aquél que, porque es amor, es vida, y vida eterna, y la repercusión de todo ello en la transformación del universo.

De ahí que el título de este trabajo no sea el “Creo... en la resurrección de la carne y la vida eterna”, del Símbolo Apostólico, sino la fórmula conclusiva del Nicenoconstantinopolitano, que es un artículo de esperanza: “ESPERAMOS la resurrección de los muertos Y LA VIDA DEL MUNDO FUTURO. AMÉN.”

Prescindo del tema de la resurrección, a caballo entre Cristología y Escatología, que considero suficientemente asentado en el *sensus fidelium*. Recordemos el “... illam, credentes sumus” de Tertuliano³. Eso permite que nos centremos exclusivamente en la otra parte del binomio escatológico del Credo, esa “Vida del Mundo Futuro”.

Explico el porqué de esta opción. A mi juicio, en el imaginario cristiano popular, al hablar de “vida eterna” el adjetivo “eterna” ha ocupado el disco duro, desplazando y dejando sin contenido al verdadero sujeto, que es el sustantivo “vida”.

Como consecuencia, el cristiano medio temporaliza la eternidad colocándola como un tiempo sin tiempo después del tiempo, apenas poblada por los ritos de la liturgia celeste del Apocalipsis, con el incentivo, eso sí, de la neta presencia divina, la compañía de los santos y familiares, y la ausencia absoluta de males y dolor.

Magro futuro, pues, para nuestra esperanza, por lo que no es de extrañar que el humor ingenuo cristiano dibuje el infierno como mucho más divertido que ese cielo.

Un futuro, además, completamente acósmico, donde esa impresionante maravilla del universo creado “ni está, ni se le espera”.

² Aunque ya apuntada, hace 44 años, por el venerable profesor Michael Schmaus: “Y fue especialmente Jesucristo el que injertó nuevas fuerzas en el torrente evolutivo. Aunque ya lo hemos acentuado muchas veces, resaltemos una vez más que el cuerpo resucitado de Jesucristo, a pesar de su glorificación, sigue siendo una realidad de nuestro mundo y se halla relacionado con toda la materia. Pero él no es el resultado de la evolución que viene de abajo, sino un injerto procedente de arriba.”, en Íd., *El credo de la iglesia católica. Orientación posconciliar*, Rialp, vol. II, Madrid 1970, p. 770; cf. pp. 769-772.

³ *De resurrectione mortuorum* 1,1.

Mi propuesta es que para dar hoy razones de nuestra esperanza a todo el que nos lo pida (1 Pe 3,15b) deberíamos profundizar en la fórmula constantinopolitana, en la “Vida del Mundo Futuro”. Considero que en la actual tesisura es mucho más prometedora, y serviría mejor para que se cumpla lo que la propia Iglesia ora: “que todos encuentren en ella un motivo para seguir esperando” (Plegaria Euc. V, b).

Para ser operativa la esperanza debe ser creíble, y en este mundo globalizado de la ciencia y de las tecnologías de la información y la comunicación es más de recibo la dinámica de la “vida del mundo futuro” que la más “estática” vida eterna.

Soy consciente que a nivel teológico la tarea es ímproba: en los inúmeros comentarios al Credo publicados durante el año de la Fe, no he encontrado ninguno que le dé a este enfoque la menor importancia. Alguna referencia casual y nada más. Eso puede ser una señal de lo erróneo de mi planteamiento, pero concédaseme al menos el beneficio de la duda.

A nivel cultural lo considero como un campo tremendamente fértil para el diálogo con el común sentir hodierno, donde se ha asentado ya la imagen de un universo físico cuasi incommensurable y sobre el que la fe tiene una palabra que decir, so pena de seguir proponiendo un “cielo” más pequeño y al margen del cosmos.

Y a nivel pastoral, lo intuyo como una inmensa terra ignota todavía por explorar.

“Profesando esta fe y apoyados en esta esperanza”, decía Pablo VI en su Profesión de Fe de 1968, es como aguardamos “la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro”⁴.

Origen de la expresión “vida del mundo futuro”

Esa expresión, “Vida del Mundo Futuro” es la traducción constante del Concilio I de Constantinopla, el sínodo de los “150 Padres” del año 381.

⁴ “Siglo venidero” en la traducción oficial: *Hanc fidem profitentes et hac spe suffulti exspectamus resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi*; Pablo VI, **Credo del Pueblo de Dios**, n. 30. Fue proclamado en la Plaza de San Pedro, el 30 de junio de 1968, en la Clausura del «Año de la fe» en el XIX centenario del martirio de los apóstoles Pedro y Pablo. Descargado el 20 febrero 14 en http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/homilies/1968/documents/hf_p-vi_hom_19680630_it.html

Es de origen oriental y aparece ya en el *Ancoratus* de Epifanio de Salamina (DH 42), del año 374 y en las *Constitutiones Apostolorum* del 380 (DH 62)⁵.

El texto de este Credo de Constantinopla aparece recogido por primera vez en las actas de la tercera sesión del Concilio de Calcedonia⁶, el 10 de octubre del año 451, y supone, en muchos aspectos, un gran avance respecto a la formulación del tercer artículo del Credo Niceno del año 325⁷.

Es, además, el más ecuménico de todos los Símbolos, aceptado desde el 451 tanto en oriente como en occidente, incluida la Reforma protestante⁸. En frase de John Norman Davidson Kelly, “uno de los pocos lazos que siguen uniendo a las diferentes partes del desgarrado cristianismo”⁹.

De su amplia difusión en la Iglesia latina es responsable en parte un ilustre cartagenero, San Leandro, quien influyó en Recaredo y éste en el tercer Concilio de Toledo, del año 589, para que “en todas las iglesias de España y las Galias se recite el símbolo del concilio de Constantinopla, o sea, el de los 150 obispos, siguiendo con ello la costumbre de las iglesias orientales; así que, antes de la oración del Señor, el pueblo cantará el credo, dando así testimonio de la verdadera fe... “, como se recoge en el canon segundo de dicho concilio¹⁰.

⁵ Cf. las explicaciones introductorias de Peter Hünermann a los respectivos números, en pp. 67 y 75, respectivamente. En DH 42 el texto griego, pero la traducción castellana que ofrece es “y esperamos la resurrección de los muertos y la vida eterna. Amén”. Otro tanto ocurre en DH 62: en griego, que es traducido como “y en la vida del siglo futuro”. En la Confesión de fe del Sínodo XI de Toledo, comenzado el 7 de noviembre del 675 (DH 540) aparece la variante en latín “et futuri saeculi gaudia exspectamus”. Vuelve a aparecer en la Confesión de fe tridentina, en la bula de Pío IV *Iniunctum nobis*, de 13 de noviembre de 1564 (DH 1862), pero repite sin más el texto de DH 150.

⁶ Así lo afirma Peter Hünermann en su introducción a DH 150, en p. 381, dando por erróneo el dato de que fuera en la segunda sesión. En cambio J. N. D. KELLY, *Primitivos credos cristianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1980 (traducción de la 3ª edición corregida de 1972), p. 355, defiende que fue en la segunda sesión. S. SABUGAL GARCÍA, *Credo. La fe de la Iglesia. El símbolo de la fe: historia e interpretación*, Monte Casino, Zamora 1986, sigue a Kelly.

⁷ KELLY, *Primitivos credos*, p. 403.

⁸ SABUGAL, *Credo*, p. 27, que sigue a KELLY, *Primitivos credos*, pp. 353-354.

⁹ KELLY, *Primitivos credos*, p. 354.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 416-417. El texto es transcrito en la página 417 y remite a MANSI 9, 992s. Cf. la introducción de Peter Hünermann a DH 150, p. 109.

Así se ha mantenido ininterrumpidamente hasta la reforma litúrgica del Vaticano II, siendo durante todos esos siglos el único Símbolo recitado en la misa hasta que, con la paulatina aparición de los misales en lenguas vernáculas, se permitió también recitar el Apostólico; para España e Hispanoamérica esto ocurrió en 1988¹¹. En la tercera edición típica del *Missale Romanum* se incluyen ambas fórmulas¹².

Y sigue siendo, el de Constantinopla, el que se prescribe para la Profesión de fe que deben hacer, entre otros, “los profesores que dan clases sobre materias relacionadas con la fe o las costumbres en cualesquiera universidades”, según el canon 833 del *Código de Derecho Canónico*¹³.

Histórica y litúrgicamente, pues, la esperanza en la “vida del mundo futuro” ha sido la forma más constante de confesar la fe cristiana en las realidades venideras.

¹¹ Así se acordó en la XLVII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española; el decreto de entrada en vigor tiene fecha de 22 de febrero de 1988.

¹² En la presentación del mismo, el 18 de marzo de 2002, el arzobispo Francesco Pio Tamburrino señala: “In parecchi Messali in lingue parlate era stata autorizzata l’introduzione del Simbolo Apostolico accanto al Simbolo Niceno-Costantinopolitano. La possibilità di scegliere, facoltativamente, questa formula di professione di fede introduce nel Messale un venerabile Simbolo occidentale, attestato a Roma dal III secolo (DS, 10ss), spiegato da eminenti Padri della Chiesa, quali sant’Ambrogio, sant’Agostino, Rufino, e altri Vescovi dell’Iberia, della Gallia meridionale, dell’Alemagna, della Ibernica, della Dacia, e presente, in forma interrogativa battesimale, nel Sacramentario Gelasiano, che riporta la prassi liturgica romana del VI secolo, che rimonta alla Traditio Apostolica attribuita ad Ippolito romano. Si può anche notare, per inciso, che tale Simbolo Apostolico trovò, dal secolo XVI, il favore delle Comunità riformate ed è tutt’ora in uso nel loro culto, spesso in alternativa al Niceno-Costantinopolitano, nelle Comunità luterane, calviniste, anglicane, presbiteriane, valdesi, ecc. A parte questo risvolto ecumenico, che è piuttosto secondario, il punto importante è il recupero di una tradizione genuinamente romana, arrivata fino al Catechismo Romano del 1564 e al Breviario Romano, edito nel 1568 “ad tollendam orandi varietatem: proinde etiam forma symboli toti Ecclesiae Latinae iniuncta est” (DS, 30)”. Texto bajado el 2 de marzo de http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020327_archbishop-tamburrino_it.html.

¹³ En el canon se especifica pormenorizadamente a quién y en qué circunstancias se exige la Profesión de Fe, pero en general se refiere a “quienes son promovidos tanto a las órdenes y dignidades eclesiásticas como al gobierno pastoral e institucional de las Iglesias”, cf. SABUGAL, *Credo*, p. 27. La Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe volvió a reafirmar la fórmula del Constantinopolitano para dicha Profesión de Fe el 1 de julio de 1988.

Raíces bíblicas

El origen bíblico de esta afirmación de fe hay que remontarlo hasta el profeta Isaías. No podemos detenernos en la exégesis pormenorizada de los mismos. Damos, simplemente, cuatro pinceladas básicas de la teología bíblica al respecto.

1ª) Desde el Antiguo Testamento la historia de la creación es la historia de la salvación, y viceversa. La comunión entre lo humano y lo mundano es tal que toda acción humana tiene una repercusión cósmica. La bendición divina, por su parte, se extiende a todos los aspectos de la realidad creada.

2ª) Por eso, cuando Isaías comience a hablar de “los cielos nuevos y la tierra nueva” (65,17-21 y 66,22), no está hablando simplemente del “escenario adecuado” que ha pensado Dios para el futuro del hombre; la nueva creación es una *parte intrínseca del argumento* de esta obra de salvación. “Todo lo creado será salvado”, afirma taxativamente Ruiz de la Peña¹⁴, y no solamente ese “sector” de la creación que es la especie humana¹⁵.

3ª) También el Nuevo Testamento, y el propio Jesús, hablan de un futuro encarnado y cósmico. De hecho, los “nuevos cielos y nueva tierra” de Isaías volvemos a encontrarlos en la Segunda Carta de Pedro (3,13), y en el Apocalipsis (21,1-5), en este último como un remake muy literal del trito-Isaías. En Ap 21,5 la expresión “Mira que hago un mundo nuevo” aparece en boca del Cristo entronizado, pasaje que el *Catecismo de la Iglesia Católica* (nº 1044) traduce como “un universo nuevo”. En el mismo sentido se interpreta usualmente la “regeneración” (palingénesis) de Mateo 19,28, en paralelo con la “restauración universal” (apokatástasis) de Hechos 3,21¹⁶.

4ª) La teología paulina es aquí igualmente decisiva. La medida de todas las cosas es Cristo, y esto tanto en la creación como en la consumación de la creación: desde el *todo fue creado por Él y para Él* de Col 1,16 (cf. vv. 15-20) hasta la recapitulación crística en la plenitud de los tiempos de Ef 1,10 (cf. vv. 21-23), para *que Dios sea todo en todo* (1 Cor 15,28; cf. vv. 23-24.27). O su rotundo *...pues todo es vuestro... el mundo, la vida... el*

¹⁴ J. L. RUIZ DE LA PEÑA SOLAR, *La pascua de la creación. Escatología*, BAC, Madrid 2000³, p. 183.

¹⁵ *Ibid.*, p. 182.

¹⁶ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua*, p. 183 y G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza*, L.D.C., Torino 1993, pp. 362-365.

presente, el futuro... y vosotros de Cristo y Cristo de Dios de 1 Cor 3,21-23. Obviamente el texto capital de San Pablo es Romanos 8,19-23: es el hombre y el mundo unidos, la creación entera, quien espera, con “dolores de parto”, la liberación. La resurrección afecta, por tanto, a todo el universo. Dios también “ama la materia”, como dice nuestro Santos Sabugal García, y por eso la esperanza abarca al hombre y al cosmos¹⁷.

Historia de la teología

La literatura patristica no presta excesiva atención a esta esperanza cósmica, aunque sea mencionada tanto en los Padres orientales como en los occidentales.

Sus aserciones giran en torno a dos polos¹⁸: el primero, y frente a las corrientes excesivamente espiritualizantes, defiende que la creación material no va a ser destruida sino transformada y embellecida; el segundo ofrece argumentos sobre la adecuación de la nueva creación a la situación gloriosa del hombre.

Representantes del primer polo son San Hilario de Poitiers¹⁹, San Cirilo de Jerusalén²⁰, San Jerónimo²¹ y San Isidoro de Sevilla; este último escribe:

¹⁷ La cita completa, en SABUGAL, *Anástasis. Resucitó y resucitaremos*, BAC, Madrid 1993, p. 674, reza así: «Porque “Dios ama a todos los seres” (Sab 11,24) creados, también ama a la materia de su cosmos como “muy buena” criatura suya. Nada de extraño, pues, si también la materia formará parte del escatológico “mundo nuevo” o de “la creación” anástasicamente renovada... ¡También la materia participará en la gloria del cuerpo espiritualizado e inmortal del Señor resucitado! Él es pues la esperanza del hombre y del cosmos...».

¹⁸ La distinción procede de J. J. ALVIAR, *Escatología*, Eunsa, Pamplona 2004, p. 185.

¹⁹ “Habla de cambio (*demutatio*), no creación (nueva) (*non affertur abolitio*), defendiendo la identidad sustancial de los cuerpos resucitados” (*Tractatus in Psalmum 2*, 41), citado en ALVIAR, *Escatología*, p. 185.

²⁰ En una de sus catequesis afirma: «se llevará a cabo la consumación de este mundo y ese mundo de nuevo se renovará... Pasará este mundo para que surja otro más hermoso... El Señor removerá los cielos no para producir su exterminio, sino para volverlos más bellos» (*Catech 15,3*). Citado en J. IBÁÑEZ-F. MENDOZA, *Dios Consumador: Escatología*, Palabra, Madrid 1992, p. 404.

²¹ “Lo que se llama «fin» del mundo significa, en realidad, «no la destrucción (de lo creado), sino la abolición de su bajeza anterior y el inicio de la gloria venidera» (*Commentarii in Isaiam*, XIV, 51, 6)”, citado en ALVIAR, *Escatología*, pp. 185-186. También afirma Jerónimo: «No veremos otro cielo, otra tierra, sino sólo los antiguos transformados en mejor» (*Commentarii in Isaiam*, XVIII, 65, 17-18), citado en *Ibíd.*, p. 186 e IBÁÑEZ-F. MENDOZA, *Dios Consumador*, p. 404.

“...será creada una tierra nueva, es decir, el ser de nuestra tierra será transformado; pasará a un estado espiritual y después no estará sometida a cambio alguno”²².

En el segundo estarían San Ireneo²³, San Juan Crisóstomo²⁴ y San Agustín, que expresa así su pensamiento: “el mundo renovado estará en armonía con los cuerpos de los hombres igualmente renovados”²⁵.

Ajeno a esas líneas, San Ambrosio afirma: “En Él (Cristo) resucitó el mundo, en Él resucitó el cielo, en Él resucitó la tierra. Habrá un cielo nuevo y una tierra nueva”²⁶.

Como curiosidad, y ya fuera de la Patrística, cabe citar a San Julián de Toledo y su *Prognosticon futuri saeculi*, del año 688, el tratado más antiguo de escatología. Dedicado a la “terra nova” cuatro de los breves capítulos del

²² La cita completa es: “Para los nuevos cuerpos será creada una tierra nueva, es decir, el ser de nuestra tierra será transformado; pasará a un estado espiritual y después no estará sometida a cambio alguno” (*De ordine creaturarum*, 11,6), citado en M. SCHMAUS, *Teología Dogmática. VII. Los Novísimos*, Madrid 1964, p. 307.

²³ Quien sostiene que un nuevo cielo y una nueva tierra acogerán a los justos como adecuada morada atemporal e incorruptible (cfr. *Adversus haereses*, V, 35, 2; 36,1), citado en ALVIAR, *Escatología*, p. 186.

²⁴ Para quien el entero universo material será transformado junto al hombre a un estado incorruptible, «porque fue hecho [el universo] para mí» (*Homiliae in Romanos*, 14, 5), citado en ALVIAR, *Escatología*, p. 186. También escribe: “... el cielo, la tierra y toda la creación pasarán a un estado de incorruptibilidad juntamente con nuestros cuerpos.” (*Comentario a los gálatas*, 6,4: BPa 24,179), citado en J. RICO PAVÉS, *Escatología cristiana. Para comprender qué hay tras la muerte*, UCAM, Murcia 2002, p. 163.

²⁵ Cita completa: “La conflagración de los elementos corruptibles hará desaparecer, como he dicho, las cualidades propias de nuestros cuerpos corruptibles. La sustancia, en cambio, gozará de las cualidades conformes con los cuerpos inmortales en virtud de ese maravilloso trueque; es decir, que el mundo renovado estará en armonía con los cuerpos de los hombres igualmente renovados” (*La Ciudad de Dios*, XX, 16: BAC 172, 354), citado en RICO PAVÉS, *Escatología*, p. 164, e igualmente en IBÁÑEZ-F. MENDOZA, *Dios Consumador*, pp. 404-405 y ALVIAR, *Escatología*, p. 186. Este último insiste en la misma página: “El Obispo de Hipona cita una razón adicional del misterio de transformación escatológica que sufrirá el cosmos. No es sólo para que se adecúe al hombre, dice, sino también para que se adecúe a Dios, que al final será todo en todos. En el mundo escatológico, «dondequiera que dirijamos nuestra mirada vemos, con la mayor nitidez, a Dios presente y Señor de todo, hasta de los seres materiales, a través de los cuerpos que tenemos y a través de los cuerpos que vemos» (*De civitate Dei*, XXII, 29)”.

²⁶ *De excessu fratris Satyri* I, II (= *De fide resurrectionis*), citado en SCHMAUS, *Teología Dogmática*, p. 304.

tercer libro (XLVI-XLIX), pero son casi en exclusiva citas de la *Civitate Dei* de San Agustín²⁷.

Si saltamos a la teología medieval, encontramos que tampoco Santo Tomás aborda sistemáticamente nuestro tema; sólo le dedica algunas cuestiones inconexas en el *Supplementum*. Del artículo 1 de la 91 tomamos su pensamiento central, que sigue la tónica de los Padres: “Luego al mismo tiempo el mundo será innovado, y el hombre, glorificado” (Unde simul mundus innovabitur et homo glorificabitur)²⁸.

Muy otra, como era de esperar, es la importancia que se le da en la teología de sayal pardo. Como breve *excursus*, concentro en siete asertos²⁹ la visión franciscana:

1.- En la espiritualidad de Francisco de Asís, el hombre y la creación, hermanos de origen, están llamados a vivir junto a Dios: en eso consiste la salvación universal.

2.- Para Alejandro de Hales el hombre, junto a la creación, es asumido en la glorificación de Dios. Todo el hombre, en su estructura interna y externa, está constituido para aspirar a ese cumplimiento en Dios.

3.- Buenaventura lo expone trinitariamente:

3.1. Todo lo que ha sido creado por Dios posee un impulso natural a retornar a su origen. El retorno de las cosas creadas al Padre, para participar en su bienaventuranza, es el estadio conclusivo de la creación.

3.2.- La consumación de la creación se realiza por el Verbo increado, quien, permeando toda la creación, la guía internamente a su fin. Dios

²⁷ Tomados de *De Civitate Dei*, XX, 14, 16 y 18). Cf. J. E. OYARZÚN, *El Prognosticon futuri saeculi de san Julián de Toledo*, Instituto Teológico San Ildefonso, Toledo 2013, pp. 248-251.

²⁸ *Supplementum* q 91, a. 1. En el artículo 5 nos describe un cielo muy poco poblado: “Ahora bien, dicha innovación sólo se efectuará en las cosas que tienen disposición para la incorrupción, como son los cuerpos celestes, los elementos y los hombres... Sin embargo los brutos, las plantas y los minerales y todos los cuerpos mixtos se corrompen total y parcialmente, tanto por parte de la materia, al perder la forma, como por parte de ésta, que desaparece. Luego en dicha innovación no permanecerán éstos, sino sólo los mencionados”.

²⁹ Para toda esta sección, cf. “La nuova creazione”, en J.-B. FREYER, *Homo viator. L'uomo alla luce della storia della salvezza. Un'antropologia teologica in prospettiva franciscana*, EDB, Bologna 2008, pp. 263-374, especialmente el parágrafo 3 (Il compimento finale dell'uomo nell'evento escatologico), en pp. 303-320.

acepta en sí al hombre y al mundo cumpliendo el devenir amoroso prefigurado en la encarnación.

3.3. El ser humano ha sido capacitado por el Espíritu Santo para ser el mediador entre el mundo material y Dios; su responsabilidad es llevar a toda la creación y a sí mismo al fin último, a la unión con Dios trino en el esplendor de la gloria.

4. Escoto desarrolla esa especial tarea humana en la construcción del mundo. El hombre ha de buscar los dones que Dios ha impreso en la creación, pues son medio para tender hacia Él; debe reconocer el valor y la dignidad de todos los seres; debe reconducir todas las cosas al Creador, manantial del amor. Cuando, con la ayuda de la gracia, el hombre estructura el mundo en el amor, anticipa ya el final consumidor.

5. A modo de resumen: la mirada franciscana sobre el hombre, que siempre es una mirada desde Cristo, lo descubre en relación y en camino: en conexión con toda la creación y andante con ella desde su inicio hasta el cumplimiento perfecto en el Dios trino. El camino de la misma creación es un camino de salvación hacia Dios.

Lex orandi

Antes de pasar al Magisterio nos detenemos un instante en la *Lex orandi* actual. Confieso que me contrarió un tanto no hallar referencia a ella en los 10 números que el *Catecismo de la Iglesia Católica* le dedica a “La esperanza de los cielos nuevos y de la nueva tierra” (del 1042 al 1050, más el resumen en el n° 1060)³⁰.

Y es que, por desgracia, la nueva creación apenas inflama la oración de la Iglesia.

Los lugares son los siguientes:

.- Prefacio III de Adviento:

“... pasará la figura de este mundo y nacerán los cielos nuevos y la tierra nueva”.

³⁰ Cuatro de ellos son textos del Vaticano II, otros 4 citas de la Sagrada Escritura, el n° 1047 una cita de Ireneo y el último, como hemos dicho, es el resumen.

.- Prefacio V de S^a M^a Virgen:

“... la creación entera, con la fuerza del E. Santo, emprende de nuevo su camino hacia la Pascua eterna”.

.- Prefacio común III:

“Porque has querido ser... el autor generoso de la nueva creación”.

.- Plegaria Eucarística IV:

“y allí, junto con toda la creación, libre ya del pecado y de la muerte, te glorifiquemos por Cristo...”.

.- Pleg. Euc. Reconciliación I:

“Entonces, en la creación nueva, liberada por fin de toda corrupción”...

.- Pleg. Euc. Reconciliación II:...”reúne también a los hombres ... de toda raza y lengua... en un mundo nuevo donde brille la plenitud de tu paz”.

El farragoso *Ritual de Exequias* es todavía más parco que el Misal, con sólo cuatro menciones en sus 1558 páginas, y de esta sucinta guisa:

.- “... del cielo nuevo y de la tierra nueva que él ha dispuesto para sus elegidos”³¹.

.- “... los cielos nuevos y la tierra nueva que Dios ha preparado para los que le aman y se dedican a sus hermanos”³².

.- “...de los cielos nuevos y de la tierra nueva, en los que todo será transformado”³³.

.- “... en la creación nueva reservada [/] a los elegidos”³⁴.

³¹ Introito de las preces en el momento de expirar, p. 68.

³² En la muerte de un religioso (una religiosa) [Apéndices. Otras moniciones introductorias, XXIV], p. 1371.

³³ Monición de la Celebración IX, La resurrección futura y el juicio de Dios (nº 28) [Esquemas de lecturas para celebraciones comunes], p. 1440.

³⁴ Monición para Muerte de un joven, Muerte natural (nº 48) [Esquemas de lecturas para algunas circunstancias], pp.1451-1452.

Si se reza poco no se puede pensar mucho, nos dice la historia de la teología...

Magisterio de la Iglesia

El Magisterio de la Iglesia, aunque ha tardado veinte siglos en hablar, al menos lo ha hecho, y muy bien, por cierto, y con palabra breve, que también es de agradecer³⁵.

En el nº 48 de la *Lumen Gentium* [DH 4168], se afirma sin ambages que la Iglesia cree y espera la restauración y renovación del universo entero, la comunión de destino plenificador entre hombre y creación, y la mediación cristológica en la nueva creación.

En su segundo párrafo se subraya el carácter trinitario de esa restauración, la responsabilidad de la Iglesia en ese diseño divino y la importancia del compromiso temporal: con él y con esperanza “labramos la salvación”.

Finalmente, se distingue el *ya* y el *todavía no* de la nueva creación, y, por tanto, la reserva escatológica de la Iglesia y el mundo, en esforzada espera del don consumidor.

De todavía más enjundia es el nº 39 de la *Gaudium et spes* [DH 4339]. Se parte de la afirmación del hecho (consumación de tierra y hombre, y transformación del universo), y la confesión de ignorancia respecto al cuándo y al cómo. Y luego, utilizando todas las concreciones de la teología bíblica, se dibuja el plan divino, que es de esperanza para todas las criaturas que Dios creó “propter hominem”.

A continuación se articula dinámicamente la relación entre mundo presente y mundo futuro: la perfección del primero “interesa en gran medida” al segundo. No hay que separarlos, no hay que confundirlos, diríamos en lenguaje calcedónico, manteniendo a la vez las claves de continuidad y ruptura novedosa de toda la escatología.

Y el tercer párrafo demuestra que el E. Santo asistió a las sesiones del Vaticano II:

“Pues los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad; en una palabra, todos los frutos excelentes de la

³⁵ Sigo en este punto a RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua*, pp. 185-187.

naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal: reino de verdad y de vida... reino de justicia, de amor y de paz. El reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección”.

Es lo mismo que Cristo hizo en la última cena, y que la Iglesia repite en su memoria: el fruto de la tierra y del trabajo del hombre, por la Palabra y el Espíritu, deviene valencia proléptica de la plena presencia divina en toda la realidad consumada.

No otra cosa es la nueva creación, la Vida del Mundo Futuro, que la neta consagración del universo todo, hombre incluido. Es la genial idea de Teilhard de Chardin, pero macerada ya en la fe esperanzada de la Iglesia, y ofrecida al mundo, hombre y tierra juntos, como horizonte de tangible plenitud.

Tras el Concilio no ha habido aportes dogmáticos de peso y se han moderado las otrora encendidas disputas entre “encarnacionistas” y “escatologistas” radicales³⁶.

Termino este apartado del Magisterio con un párrafo de la carta *Recentiores episcoporum synodi sobre algunas cuestiones referentes a la escatología*³⁷, de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la fe, del año 1979:

³⁶ Una exposición muy didáctica, incluso con dibujos y esquemas, de esas diferentes posturas puede verse en F.-J. NOCKE, *Escatología*, Herder, Barcelona 1984, pp. 95-120 («Futuro ultramundano y esperanza escatológica en la teología actual»). No ajeno al apaciguamiento de las distintas posturas teológicas fue el documento de la Comisión Teológica Internacional “Algunas cuestiones actuales de escatología”, de 1990 [el texto puede verse en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_docs/rc_cti_1990_problemi-attuali-escatologia_sp.html]. Por prurito de exhaustividad, hay quien cita el documento “Esperamos la resurrección y la vida eterna” de la Comisión Episcopal para la doctrina de la fe de la Conferencia Episcopal Española, de 1995 [cf. BOCEE 44 (1996) 49-58 y Ecclesia 55 (9.XII.1995) 1846-1855], pero no va más allá del Vaticano II y de lo aportado por la Comisión Teológica Internacional. Por otro lado, y a pesar de su título, la Encíclica *Spe Salvi* de Benedicto XVI no alude a la nueva creación (habla sólo genéricamente de “la vida eterna”, aunque con poderosas reflexiones al respecto, cf. nn. 10-12). El Papa Francisco tampoco trata de ello en la *Lumen Fidei*, si acaso esta escueta frase del n° 28: “El conocimiento de la fe ilumina no sólo el camino particular de un pueblo, sino el decurso completo del mundo creado, desde su origen hasta su consumación”.

³⁷ DH 4650-4657. Texto castellano en Ecclesia, n° 1944, 28 julio 1979, pp 7-8.

“Ni la Sagrada Escritura ni los teólogos nos dan la luz suficiente para una adecuada descripción de la vida futura después de la muerte. El cristiano debe mantener firmemente estos dos puntos esenciales: debe creer, por una parte, en la continuidad fundamental existente, en virtud del Espíritu Santo, entre la vida presente en Cristo y la vida futura... pero, por otra parte, el cristiano debe ser consciente de la ruptura radical que hay entre la vida presente y la futura, [donde] ... la economía de la fe ... [será] sustituida por la de la plena luz...”.

Una posible articulación: Bruno Forte

Hasta ahí la teología positiva, los datos. Vamos con la especulativa, que ha de ser necesariamente breve.

El estilo más adecuado para ello sería el “teihardchardiano”, esa arrobante mixtura de teología, poesía y cosmología. Tienen una muestra en la última página del folleto. Pero, por sensatez, me decanto por el de la teología “normal”.

Lo hago siguiendo a Bruno Forte³⁸, y robándole muchas de sus bellas expresiones.

Para dar sentido a “la fatiga del vivir” hay que iluminar “el horizonte último de todo lo que existe”, del universo entero donde transcurren “las obras y los días de los hombres”³⁹.

Una escatología “pascual” y en clave trinitaria postulará un futuro personal solidario con la humanidad y con el mundo entero. El Dios vivo, uno y trino, llama a su vida sin ocaso a todo lo que existe. Para eso y por eso ha sido creada toda criatura.

La esperanza de Israel se cumple sobreabundantemente en la muerte y resurrección de Cristo y deviene “promesa de un nuevo y definitivo cumplimiento”: lo acaecido en la Pascua “es el comienzo del mundo nuevo, la

³⁸ Cf. B. FORTE, *Teología de la historia: ensayo sobre revelación, protología y escatología*, Sígueme, Salamanca 1995, pp. 376-386 (Mundo futuro y mundo presente: la esperanza como anticipación liberadora).

³⁹ *Ibid.*, p. 375.

inauguración de la nueva alianza”, que hace real en Jesús, como primicia, el futuro de la creación entera⁴⁰.

La tensión entre el «ya» del Resucitado y el «todavía no» de su vuelta, entre el mundo presente y el mundo futuro prometido, se remonta así a la Escritura. En la conciencia de la fe el tiempo intermedio es el de la Iglesia, signado por la espera y la misión. De modo muy real, “el «todavía no» pesa sobre el «ya» y lo cualifica”⁴¹.

Pero la serena certeza del final consumidor no elimina la espesura del mientras tanto, tizado aún por el mal y el pecado, ese “«misterio de iniquidad» que no es posible ignorar o minimizar”⁴² ni en la historia ni en el hombre.

Nacida de la Pascua, hay que pensar la articulación entre el mañana escatológico y el hoy del hombre y del universo en términos dialécticos.

Ello implica la denuncia crítica y comprometida del mal y sus raíces, en la estela de ese Jesús que *pasó haciendo el bien y curando a los todos los oprimidos por el diablo* (Hch 10,38), si bien sobre el horizonte confortador de que “el futuro de Dios no confirma ni confirmará el pecado del mundo; más aún, es y será su juicio”⁴³.

A la denuncia sigue el anuncio. La victoria pascual sobre la muerte es promesa de vida para “la «carne» del hombre y del mundo en toda su densidad”. La ética pascual tinta ya de futuro resucitado todo esfuerzo en pro de la vida del hombre y su mundo, esfuerzo animado siempre, créase o no, por el Espíritu. La “responsabilidad ecológica hacia todas las criaturas” y “el servicio histórico de la promoción humana”⁴⁴, como dice con rotundidad el Vaticano II, preparan “la materia del reino de los cielos”⁴⁵.

De ahí que la esperanza, si es escatológica, tiene que ser operativa, praxis amante y liberadora de todos y de todo, que se implica históricamente en la transformación del mundo presente para, habitado, acercarlo a la promesa de Dios. Sin confusionismo prometeico, pero sin separación

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 377. Aspecto reflejado muy bien por F. MARTÍNEZ FRESNEDA, *El Credo apostólico. Por Cristo, con Cristo y en Cristo*, San Pablo, Madrid 2011, pp. 368-370 y 377-379.

⁴¹ Cf. FORTE, *Teología de la historia*, p. 378.

⁴² *Ibíd.*, p. 382.

⁴³ *Ibíd.*, pp. 382-383.

⁴⁴ Todos los entrecomillados en *Ibíd.*, p. 383.

⁴⁵ El texto de GS 38 [DH 4339] es palmario: *alios vocat ut terreno hominum servitio se dedicent, hoc suo ministerio materiam regni caelestis parantes.*

espiritualoide. Esperar en Cristo es una aventura histórica de dimensiones cósmicas. El mundo futuro es don de Dios, y, por ello, tarea de los esperantes en Dios⁴⁶.

De esa su condición de don trascendente, que mana del acontecimiento pascual, proviene la reserva escatológica frente a cualquier “futuro relativo” -lo hoy posible y mañana realizable- que siempre será menor que el “futuro absoluto” que sólo es Dios. La resurrección del Señor supone la sobreabundancia superadora y novedosa de la creación primera e inaugura ya el alba de la vida del mundo futuro.

Como ya advirtió el número 39 de la *Gaudium et spes*, esa ilusionante espera de una tierra nueva “no debe amortiguar, sino más bien avivar” nuestro servicio a *esta tierra*. Dicho con las hermosas palabras del actual arzobispo de Chieti-Vasto:

“... [el] universo entero en la Trinidad, el mundo entero como patria de Dios «todo en todos», no es un sueño para huir del presente, sino un horizonte que estimula el compromiso y da a cada uno de los seres el sabor de la dignidad, al mismo tiempo grande y dramática, que se le ha otorgado”⁴⁷.

De esa ética escatológica nace una espiritualidad consecuente. El cristiano, fiel al mundo presente, pero no menos fiel al mundo venidero, sabe que el «ya» de la salvación obrada en Cristo lo impele, con la fuerza del Espíritu y los dones de Padre, a cooperar en la construcción de lo porvenir.

Pero, a la vez, es consciente de que esperar - en frase de Gustavo Gutiérrez - “no es conocer el futuro, sino estar dispuesto... a acogerlo como un don”⁴⁸.

⁴⁶ Lo subraya magistralmente RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua*, pp. 192-196 (Compromiso histórico y esperanza escatológica). Y Carlos Díaz lo captó adecuadamente en el título de uno de sus libros: “Esperar construyendo”, editado además por nuestro centro en 1994 (Serie Minor, nº 12).

⁴⁷ Cf. FORTE, *Teología de la historia*, p. 398. En el mismo sentido, y con pareja belleza, lo señaló también Joseph Ratzinger en 1972, a propósito del *quasi Deus non daretur* de Dietrich Bonhoeffer, en el número inicial de *Internationale katholische Zeitschrift Communio*; cf. pp. 226-227 de la traducción en castellano en BENEDICTO XVI (Joseph Ratzinger) [Holger Zaborowski y Alwin Letzkus eds.], *El credo hoy*, Sal Terrae, Santander 2012.

⁴⁸ Cf. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1990¹⁴, p. 258 [consultado en: <http://es.scribd.com/doc/154431204/Gustavo-Gutierrez-Teologia-de-la-liberacion-Perspectivas-14º-Ed>].

No en vano, y como afirma San Pablo retomando a Isaías (Is 64,3), *ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni el hombre puede pensar lo que Dios ha preparado para los que lo aman* (1 Cor 2,9)⁴⁹.

Conclusión

Siendo honrado con Dios y con la teología, no veo factible ofrecer contornos más precisos del “cómo” de esa “vida del mundo futuro” que profesa el final del Credo.

Hay un libro, publicado aquí en Murcia en el 2006, que nos cuenta en 300 páginas lo que “haremos en el cielo”⁵⁰, pero yo prefiero hacer caso del venerable Padre Congar, que regañaba a quienes hablaban de las realidades futuras como si hubieran estado allí en persona.

Mi propuesta inicial era que “para dar hoy razones de nuestra esperanza deberíamos profundizar en la fórmula constantinopolitana, en la «Vida del Mundo Futuro»”.

Con temor y temblor, pero con esperanza cierta -como rezaba Francisco de Asís-, yo la sugiero como merecedora del esfuerzo de pensar, la humildad de orar y la osadía de proponer, dentro y fuera de la Iglesia.

En el evangelio de Lucas, hacia el final de su discurso apocalíptico, y dirigiéndose no a los discípulos, sino a todos los que lo escuchaban en el Templo, dijo Jesús: “Cuando empiecen a suceder estas cosas, cobrad ánimo y levantad la cabeza, porque se acerca vuestra liberación” (Lc 21,28).

⁴⁹ El epílogo del libro, que Forte titula “Umbral”, acaba con estas palabras en la p. 400: “Con todas las criaturas, por causa de ellas y a través de ellas, se hace posible cantar su gloria con nuevo conocimiento de causa y confesar al mismo tiempo el compromiso y la responsabilidad de la vida y del corazón”, y a continuación coloca el texto, en italiano antiguo, del Cántico de las criaturas de San Francisco. Puede que ese recurso postrero a la alabanza divina sea lo más coherente. Así lo hace también SABUGAL, *Credo*, con poesías propias, al concluir algunos capítulos y al final del libro. Reproducimos las que más tienen que ver con nuestro tema, en las pp. 1128 y 1177, respectivamente: «Yo creo en el nuevo cielo y tierra, / de la sombra de la muerte liberados: / ¡Resurrección cósmica de un mundo transformado! / ¡Total y eterna redención de la materia!», «Yo creo en el Dios que ama la carne / y, corrupta, de la muerte libraré; / su cosmos creado el Señor transformará / en cielo y tierra nuevos o radiantes».

⁵⁰ U. SÁNCHEZ GARCÍA, *¿Qué haremos en el cielo? Las relaciones hombre-Dios en la vida eterna*, UCAM, Murcia 2006.

Quiero pensar esta tarde que eso fue dicho también para toda la creación.

Sin María no hay Teología. No puede haberla sin referencia a esa Virgen Inmaculada a la que la Iglesia, en el Vaticano II, reconoce “como Reina del universo”⁵¹, y a quien San Juan Damasceno llamaba, más franciscanamente, por así decir, «la Soberana de todas las criaturas»⁵².

Por eso concluimos, igual que empezábamos, con unas palabras de Benedicto XVI, unas palabras sobre la mujer que ya vive la “Vida del Mundo Futuro”:

“Este es... el núcleo de nuestra fe en la Asunción: creemos que María, como Cristo... ya vive lo que proclamamos en el Credo: «Espero la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro»... El cristianismo no anuncia ... una cierta salvación del alma en un impreciso más allá... sino que promete... «la vida del mundo futuro»: nada de lo que para nosotros es valioso y querido se corromperá, sino que encontrará plenitud en Dios... El mundo definitivo será el cumplimiento también de esta tierra... Estamos llamados ... como cristianos, a edificar este mundo nuevo, a trabajar para que se convierta un día en el «mundo de Dios», un mundo que sobrepasará todo lo que nosotros mismos podríamos construir... Oremos al Señor para que nos haga... hombres de la esperanza, que trabajan para construir un mundo abierto a Dios, hombres llenos de alegría que saben vislumbrar la belleza del mundo futuro en medio de los afanes de la vida cotidiana y con esta certeza viven, creen y esperan. Amén”⁵³.

⁵¹ GS 59 [DH 4175]: “tanquam universorum Regina”.

⁵² *De fide orthodoxa*, 4, 14: PG 94 1.157. Tomo la cita de las pruebas de tradición de la encíclica *Ad caeli reginam*, de Pío XII (11 de octubre de 1954), “sobre la realeza de la Santísima Virgen María y la institución de su fiesta”; texto en http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_11101954_ad-caeli-reginam_sp.html.

⁵³ Homilía del Santo Padre Benedicto XVI en la Solemnidad de la Asunción de la Virgen María, Parroquia de Santo Tomás de Villanueva, Castelgandolfo, domingo 15 de agosto de 2010, texto en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20100815_assunzione_sp.html.

TRES CONCEPTOS QUE POSIBILITAN UNA DEMARCACIÓN INTERPRETATIVA DEL SERMÓN LII DE MAESTRO ECKARDT

ALEJANDRA I. PINTO SOFFIA

Resumen

El presente trabajo apuntará a establecer tres conceptos interpretativos para demarcar lo planteado en el sermón LII por Maestro Eckardt. En términos metodológicos, se intentará precisar algunas características de los conceptos de iluminación, purificación y experiencia extática, para demarcar lo planteado en el Sermón LII de Maestro Eckardt y determinar el estatuto ontológico y epistemológico de lo planteado en dicho sermón. Se recurrirá también, metodológicamente, a comparar dichos conceptos con la tradición del budismo indio temprano.

Palabras clave: Maestro Eckardt, Budismo, experiencia extática, iluminación, purificación.

Three concepts that enable an interpretative demarcation of the sermon LII of Meister Eckhart

This paper aims to establish three interpretive concepts to mark the points made in the sermon LII by Meister Eckhart. In methodological terms, it will try to clarify some characteristics of the concepts of illumination, purification and ecstatic experience, as the demarcation point to mark the Sermon LII of Meister Eckhart and determine the ontological and epistemological status of the points made in that sermon. It will also be used methodologically to compare these concepts with the tradition of early Indian Buddhism.

Keywords: Meister Eckhart, Buddhism, ecstatic experience, illumination, purification.

Introducción

El presente trabajo pretende aportar algunos conceptos que permitan caracterizar los planteamientos que presenta Maestro Eckardt en el sermón LII. Para ello se recurrirá a los conceptos de *experiencia extática, ilumina-*

ción y purificación. Se pretende realizar una aproximación analítica para determinar si cabe refrendar lo planteado por Eckardt en el Sermón LII como una experiencia extática, de iluminación o de purificación, al estilo que es planteada en tradiciones religiosas orientales como el Budismo indio temprano. Se intentará determinar si se aplican dichos conceptos a lo planteado por Eckardt y hasta qué punto cabe analizarlo con esas mediaciones conceptuales. Se utilizará como referente de comparación el budismo indio temprano, recogido en la traducción al español de los primeros tres Suttas del Digha Nikay¹, texto budista que forma parte del Sutta Pitaka, primera parte del Canon Budista de la secta Theravada del Budismo indio más antiguo.

Concepto 1: La experiencia extática

Diferenciar la experiencia extática como aquella que funda religiones y aquella que representa un salto cualitativo en las experiencias de vidas individuales y anónimas de los seres humanos históricos, es uno de los objetivos de este trabajo. Al menos, trazar algunas líneas directrices que nos permitan abordar la fisura gracias a la cual se evidencia la separación entre la religión y la experiencia de éxtasis de la vida común.

A partir de la lectura de un texto de Michel Hulin sobre la “mística salvaje”², se caracterizan una serie de experiencias extáticas en las que se van configurando formas de acceder a lo real a partir de la experiencia, en cierto sentido “alterada” o alejada de la experiencia cotidiana del mundo. Recurrimos a este excursus como una forma de diferenciar la experiencia extática que puede acontecerle a todo ser humano de las experiencias de éxtasis que son fundadoras de religiones. Hulin acuña la siguiente definición de aquellos fenómenos experienciales extáticos, que él adosa al concepto amplio de “mística salvaje”:

¹ A juicio de los traductores: “(...) que constituye nuestra principal fuente para el conocimiento de la doctrina del Budismo e, indudablemente, la más interesante y valiosa.

El Digha Nikaya es uno de los textos más importantes del Canon Pali por su extensión, riqueza de ideas, amplitud con que expone las doctrinas budistas e incluso las no-budistas contemporáneas de Buda (como las de los llamados por Buda ‘Maestros del Error’, entre los cuales se encontraban los materialistas, los amoralistas, los escépticos y los deterministas), información que nos proporciona sobre las condiciones sociales, costumbres y creencias de la época, datos históricos que suministra y tipos humanos que aparecen en sus páginas”.

² Hulin, Michel. (2007) *La mística salvaje*. En las antípodas del espíritu. Editorial Siruela. España.

“Abordemos ahora otra serie de testimonios en los que la experiencia, sin ser necesariamente más ‘profunda’, se presenta bajo una luz bastante diferente. Su característica dominante es la desaparición más o menos completa de la frontera que separa el interior de lo exterior, el Yo del no Yo. Esta desaparición reviste formas diversas. Unas veces el exterior está como absorbido en lo interior. El Yo se convierte en una especie de burbuja de luz en cuyo interior se despliega el paisaje del mundo con la diversidad infinita de las escenas que allí se representan. () A veces, por el contrario, el interior parece disolverse en el exterior. El yo se siente dispersado hasta el infinito en las cosas exteriores, manteniendo, paradójicamente, una conciencia indivisa de sí mismo. A veces, en fin –signo probable de una equivalencia fundamental de los dos movimientos citados-, la experiencia está marcada por un perpetuo flujo y reflujo en el que las fronteras del Yo y del no Yo se desplazan sin cesar, avanzando la una mientras retrocede la otra, y a la inversa” (Hulin, pg. 34).

Estos pasajes de Hulin sitúan el éxtasis como una experiencia de desaparición de las fronteras entre el yo y el mundo, una experiencia de flujo de lo interno y lo externo, y va configurando un tipo de experiencia peculiar y caracterizada como una desaparición de las fronteras, subjetivas, entre lo “interno” y lo “externo”.

Esta experiencia de éxtasis, tal cual es refrendada por Hulin, puede ser asimilada como una experiencia con lo *numinoso* y de ese modo acercarnos al fenómeno de la experiencia religiosa. A modo de introducción cabe señalar, a grandes rasgos, qué entenderemos por religión; a este respecto recurrimos a algunos conceptos configuradores esenciales del fenómeno religioso, enunciados, en este caso, por el pensador de la psicología C. G. Jung: *“Me gustaría aclarar que con el término ‘religión’ no estoy aludiendo a una profesión de fe. No obstante, es cierto que toda confesión descansa originalmente, por un lado, en la experiencia de lo numinoso y, por otro, en la pístis, es decir, en la fidelidad (lealtad), fe y confianza ante una determinada experiencia de efectos numinosos y ante la alteración de la conciencia de ella resultante” (Jung, C. p. 11).* A partir de esta cita de Jung y lo señalado por Hulin podemos ir diagramando el terreno de la experiencia religiosa para encontrar estas características en lo señalado por autores (Jaspers, 2008) sobre la especificidad del budismo y lo señalado en el Sermón LII. Es decir, estamos planteando que la relación con lo numinoso, y la experiencia extática son dos componentes que están presentes en el origen de las

religiones, incluida el budismo; es el primer paso que daremos para luego preguntarnos si esa experiencia extática está también presente en el Sermón LII de Maestro Eckardt y en qué medida lo está.

Citaremos el siguiente párrafo del sermón LII para preguntarnos si lo que está planteando Eckardt se ajusta a lo que hemos señalado sobre la experiencia extática:

“Cuando yo me hallaba en mi primera causa originaria, ahí no tenía ningún Dios, y ahí era causa de mí mismo; ahí no quise nada ni ansié anda, pues, yo era un ser libre y un conocimiento de mí mismo en el gozo de la verdad. Ahí me quise a mí mismo y no quise nada más; lo que quise lo era, y lo que era lo quise, quedando ahí desnudo de Dios y de todas las cosas. Cuando, en cambio, por libre voluntad mía, recibí mi ser creado, entonces tuve un Dios; pues, antes de que las criaturas fueran, Dios no era “Dios”; era más bien lo que era. Cuando fueron las criaturas y recibieron su ser creado, ahí Dios no era en sí mismo Dios, sino que era Dios en las criaturas” (Eckardt, Sermón LII).

Para revisar si se trata de una experiencia extática, recurriremos a la marca textual cuando señala “por libre voluntad mía”, acercándonos a una dimensión que trasciende el éxtasis como una mera *observación* y una mera *sensación* de unidad con la totalidad o con el mundo. Aparentemente, esta marca de la voluntad propia nos acerca a una experiencia que trasciende las trazas de lo extático, como subjetividad, dotándola de una potencia que anula las formas tradicionales de acercarse al fenómeno religioso. No es el alma al que se le ha revelado la divinidad y se siente en una comunión íntegra con lo divino y con el mundo, a través de una vivencia subjetiva; es el alma que decide por libre voluntad crearse a sí misma y en ese acto creador, en el que se puede enfatizar el concepto de libertad, el alma llega a lo que Eckardt acuña, en párrafos posteriores, como “*traspaso*”. Dios y el alma, desde este *traspaso*, no ocupan el mismo lugar, no se identifican, no construyen comunidad, sino que se crean en la existencia recíproca, superando la realidad dual.

Eckardt separa el concepto “Dios” con comillas de la divinidad. En ese momento, que no es temporal, en el que el alma se elige a sí misma y con ese acto creador se aúna a la divinidad, no hay separación ni criaturas, no hay dualidad, no cabe plantear, en ese sentido, una experiencia extática porque no hay separación entre mundo y alma, con la cual se vea posibilitada una experiencia subjetiva de unidad. Lo que la experiencia extática refrenda en

términos de vivencia subjetiva, Eckardt lo plantea en términos ontológicos. No se trata de la superación de la dualidad vía una experiencia de la subjetividad, sino que se trata de una ontología en la que la divinidad y el alma forman parte de la unidad, de la realidad no dual ni separada todavía en Dios y criatura.

Concepto 2: La purificación

A efectos de evidenciar el sello propio y el punto de partida de este trabajo, cabe hacer referencia a una especie de intuición que deberá ir encontrando los conceptos adecuados para hacerse comprensible en el cuerpo de este escrito. Dicha intuición se apoya en un concepto utilizado en la práctica del Hatha yoga y es, precisamente, el de “kriya”³ o purificación⁴. Este concepto, en un sentido restringido y moderno, implica prácticas corporales tendentes a la purificación de los órganos internos; pero en un sentido más amplio y más originario refiere a las prácticas de ascesis a la que deberían estar sometidos los practicantes de la disciplina física-filosófica-religiosa del Yoga. Solo acogemos este concepto como punto de partida para introducirnos a una constante a la hora de abordar el estudio del pensamiento, la filosofía y la religión orientales, en nuestro caso, la del Budismo indio temprano. Destaca, en primer plano, esta necesidad de ejercitar prácticas de conducción del espíritu para llegar a la iluminación. Estas prácticas están referidas a los diversos planos de la vida material y espiritual. *“Ahora bien, para esta concepción la verdad, tanto del pensar filosófico de la conciencia normal como la verdad de la meditación, está ligada a la PURIFICACIÓN MORAL de la vida entera. La falsedad no se supera mediante actos de pensamiento ni mediante una técnica de transformación de la conciencia: esta y aquellos solo resultan efectivos en el previo terreno de un ALMA PURIFICADA”* (Jaspers, 2012. pag. 19; versalita nuestra.). El texto budista con el que estamos trabajando nos señala desde su propio título la orientación

³ “El Kriya-yoga, o yoga de la acción, consta de tres facetas distintas e inseparables: la ascesis, el estudio y el abandono a la voluntad divina.” (Patañjali, 2011).

⁴ “El Hatha yoga asigna gran importancia a las ‘purificaciones’ preliminares, de las que distingue seis especies (...).

Los textos recuerdan insistentemente que estas ‘purificaciones’ son de gran valor para la salud del yogin, que previenen las enfermedades del estómago, del hígado, etc. No deja de especificarse el régimen alimentario, el comportamiento social (hay que evitar los viajes, los baños matinales, la presencia de hombres malvados y de mujeres).” (Eliade, M. 1962).

que tendrá este texto doctrinario: “Libro de las Reglas de la Disciplina Moral”. Irrumpe inmediatamente un campo semántico que nos sitúa en lo que, creemos, es una de las características basales del pensamiento oriental: la conducción de la vida, a través de la purificación, para llegar a la iluminación y que, por otra parte, cabe preguntarse si esta intención está también en el sermón LII de Maestro Eckardt. Será tarea de nuestra argumentación plantear la diferencia de lo descrito por Eckardt en el sermón LII con lo que está entendiendo el budismo por purificación espiritual. Cabe la pregunta: ¿es la experiencia del “desasimiento” radical propuesto por Eckardt una forma de purificación espiritual?, y ¿hasta qué punto lo es?

Cuando Maestro Eckardt plantea la “pobreza” como característica imprescindible para llegar a la correcta vinculación con la divinidad: *“Ahora os pido que seáis igualmente pobres para que podáis entender este sermón: pues os digo por la sabiduría eterna, si no sois iguales a esta verdad de la que queremos hablar, no podréis entenderme”* (Eckardt, Sermón LII), ¿está planteando una purificación del espíritu al estilo de lo planteado en el budismo temprano? Eckardt pone como requisito para la comprensión cierta disposición del espíritu que será la “pobreza”; a lo largo del sermón delimitará este concepto de pobreza que nos sitúa en lo que podría ser llamado una especie de purificación moral, al menos inicialmente, ya que, en otro sentido también apunta a una purificación epistemológica y ontológica, cosa que habremos de argumentar. El párrafo más elocuente a este respecto es el que se cita a continuación:

“Si alguien ahora me preguntara qué es, entonces, un hombre pobre, que nada quiere, respondería de la siguiente manera: en tanto que el hombre todavía tenga la voluntad de querer cumplir la voluntad del queridísimo Dios, entonces, semejante hombre no tiene la pobreza de la que queremos hablar, pues, este hombre tiene todavía una voluntad con la cual quiere cumplir a la voluntad de Dios. Y esto no es correcta pobreza, pues si debe tener el hombre verdaderamente pobreza, tiene que estar vacío de su propia voluntad, como cuando era, cuando todavía no era. Pues, os digo, por la eterna verdad: en tanto que tenéis la voluntad de cumplir la voluntad de Dios y tenéis anhelo por la eternidad y por Dios, no sois pobres; pues, solo es un hombre pobre aquel que nada quiere y nada ansía” (Eckardt, sermón LII).

A primera vista, se puede establecer un paralelo con el budismo: *“Buda no enseña un sistema de conocimiento, sino un camino de salvación. Por*

este camino, en que tienen cabida el conocimiento y diferentes modos del conocer, el creyente no alcanza, por lo pronto, la meta mediante operaciones lógicas que, por lo demás, no hallan su sentido sino en el lugar respectivo que en él ocupan.” (Jaspers, pág. 19). Es decir, podemos encontrar cierta afinidad, en este punto, entre el pensamiento de Eckardt y el Budismo; en ambos, podría tratarse de una purificación moral que nos libre del error del entendimiento. Sin embargo, a diferencia del budismo, en el sermón LII, la purificación que está refrendando Eckardt es existencial. Es la irrupción de una dimensión ontológica.

El sermón LII plantea la pobreza como radical proceso de despojo de lo que “tiene” el hombre como tal. Esta pobreza no es solo fenoménica, no “tener” objetos o bienes materiales (pobreza externa) sino que es una pobreza ontológica, una pobreza del despojo (pobreza interna). El hombre debe estar despojado de toda categoría que sirva para oponerse a Dios como creatura. Cualquier dimensión que “tenga” el hombre lo situará en oposición a Dios, en tanto creatura.

Este despojo tiene momentos que, en Eckardt, son: *“un hombre pobre es aquel que nada quiere, y nada sabe y nada tiene”*; hay en este caso una intercambiabilidad del verbo “tener” con el verbo “ser”; sobre de qué hay que despojarse, objetivándolo sería: voluntad, saber y ser, entendido en la intercambiabilidad que sugeríamos inicialmente. Cuando Eckardt dice “tener” nosotros interpondremos el sentido de “ser”; en esta dirección, el primer estadio de la pobreza es no tener una voluntad, *“pues si debe tener el hombre verdadera pobreza, tiene que estar vacío de su propia voluntad como cuando era cuando todavía no era, () En tanto de tener la voluntad de cumplir la voluntad de Dios y tener anhelo por la eternidad y por Dios, no sois pobres, pues solo es un hombre pobre aquel que nada quiere y nada ansía.”* El despojo del querer, no tener una representación en forma de deseo que configure el yo dándole una identidad (de creatura) que no tiene. Todo lo que confluye a dotar al ser humano de una identidad, sea por el lado del deseo-voluntad-querer, sea por el lado de tener como verbo que constituye lo que el hombre es, está en un camino errado y no llega a la verdadera pobreza.

En este punto, se puede establecer una sintonía con el tema budista de la no-identificación con algo, no tener voliciones, representaciones, categoría, no constituirse como algo, ya que, en la medida en que se configura ese algo, se cae en la creatura como opuesta a Dios.

Cuando en el budismo indio temprano, de modo doctrinario, Buda decide diferenciar su ideario de otras sectas o corrientes contemporáneas, recurre a un ejercicio parecido al de Eckardt. Cuando dice que quien desde el argumento del *“fervor, energía, dedicación, estado de alerta, perfecta atención, concentración de la mente”* o cualquier otra disposición mental, volitiva del

entendimiento, se afirman los errores, lo que está trazando es una demarcación epistemológica del lugar desde donde se accede a la iluminación, y este lugar es la subjetividad. En el caso del budismo se trataría de una experiencia que contemporáneamente llamaríamos psicológica, y en Eckardt la experiencia del desasimiento no es solo una experiencia psicológica. Puede que en algún grado opere la subjetividad pero, en el caso del Maestro, es una experiencia del alma-Divinidad que está en un movimiento de algo parecido a la autoconciencia sin que sea una mera experiencia subjetiva o psicológica.

Lo que en Eckardt es “tener”, voliciones, representaciones, categorías, en el budismo son disposiciones de la mente. Aun cuando pudiera parecer que en ambos el eje es la subjetividad configurada a partir de vectores que vuelven la experiencia extática en práctica religiosa, sea a través de la purificación o la iluminación, en Eckardt la diferencia está en que no es una experiencia de la subjetividad individualizada la que se juega sino la experiencia de la totalidad entendida como unidad entre el alma y la Divinidad; donde el “ser” como categoría de existencia y diferencia es una “antesala” del radical devenir consciente del alma en lo que comparte (es) con la Divinidad.

Sí comparten, a nuestro juicio, Eckardt y budismo una inicial “purificación” o depuración de la subjetividad para llegar al estado de alma adecuado, tanto en términos morales como ontológicos, para posibilitar el *traspaso* o la experiencia de la iluminación. Sin embargo, la diferencia es que en el budismo se trata de una experiencia propiamente tal, de la mente individual, y en Eckardt es el despliegue de la autoconciencia, entendida en términos de totalidad.

Será relevante para respaldar esta afirmación traer al presente texto una cita, la primera, de libro Digha Nikay. El libro del budismo que referenciamos es un relato dogmático sobre el canon budista en un momento en el que Buda se ha dedicado a sistematizar sus enseñanzas y conviene, en ese momento, del decurso histórico establecer diferencias doctrinarias con otras sectas, o corrientes de pensamientos contemporáneos al budismo. Para ello citaremos el siguiente texto del Segundo argumento de la doctrina de la eternidad:

“Y en segundo lugar ¿con qué base, con qué fundamento, los venerables samanes y brahmanes, que sostienen la doctrina de la eternidad, declaran que el atman y el mundo son eternos?

En este mundo, oh bhikkus, algún samán o brahmán, DEBIDO A SU FERVOR, DEBIDO A SU ENERGÍA, DEBIDO A SU DEDICACIÓN, DEBIDO A SU ESTADO DE ALERTA, DEBIDO A SU PERFECTA ATENCIÓN, ALCANZA TAL CONCENTRACIÓN DE LA MENTE QUE, CON SU MENTE CONCENTRADA, RECUERDA SUS

MÚLTIPLES EXISTENCIAS ANTERIORES, *a saber: durante un ciclo cósmico, durante dos ciclos cósmicos, durante tres ciclos cósmicos, durante cuatro ciclos cósmicos, durante cinco ciclos cósmicos, durante diez ciclos cósmicos: ‘En aquella existencia yo tenía tal nombre, y o pertenecía a tal familia, yo era de tal casta, yo comía tal alimento, yo experimentaba tales placeres y tales sufrimientos y tal fue la duración de mi vida. Saliendo de esa existencia, yo renací en otra existencia. En esa existencia yo tenía tal nombre, yo pertenecía a tal familia, yo era de tal casta, yo comía tal alimento, yo experimentaba tales placeres y tales sufrimientos y tal fue la duración de mi vida. Saliendo de esa existencia, yo renací en este mundo.’ De este modo él recuerda sus múltiples existencias anteriores, con sus características, con sus detalles.*

Así él dice: ‘El atman y el mundo son eternos, estériles, inmóviles, firmes como pilares, y los seres pasan de un estado a otro, transmigran, salen de una existencia, renacen en otra: existen por siempre jamás. ¿Por qué razón? ()’. (Digha Nikay, p. 36).

En este punto, cabe destacar que el eje del argumento, para diferenciar las enseñanzas de Buda de las doctrinas erróneas, es un argumento psicológico: se debe a un error de procedimiento subjetivo, por llamarlo de alguna forma. En esta maraña conceptual que es la experiencia religiosa, en el caso del budismo indio temprano encontramos que el fruto del error es una errónea operación del espíritu.

En el caso del texto citado, el error radica en: “(...) debido a su *fervor*, debido a su *energía*, debido a su *dedicación*, debido a su *estado de alerta*, debido a su *perfecta atención*, alcanza tal *concentración* de la mente que, con su *mente concentrada*, recuerda sus múltiples existencias anteriores (...)”, destacándose en cursiva los indicadores textuales de que en gran medida, y para una primera aproximación se trata de disposiciones de lo que hoy podríamos llamar la dimensión psicológica, casi perceptiva.

A diferencia de Eckardt, el error no es solo de una fallida dirección del espíritu, sino un proceso de despojo no completado en términos existenciales y ontológicos. No se trata solo de una reformulación subjetiva, de una inadecuada conducción del espíritu; aunque en algún plano no muy profundo este error también es subjetivo; sin embargo, el centro de la experiencia abordada por Eckardt en el Sermón LII no se juega en la subjetividad, sino que se trata de una posible purificación ontológica en la que el alma logre el traspaso originario con la Divinidad para eliminar la dualidad creador-creatura. El

despojo, el desasimiento radical que plantea Eckardt no es solo una experiencia subjetiva, ni una ascesis moral, sino una transformación radical de las estructuras de la experiencia de lo vital. Una conversión epistemológica que sitúa al Sermón LII de Eckardt en una línea de pensamiento filosófico-religioso, que no encuentra referentes en la tradición de “ejercicios espirituales” de la antigüedad. A este respecto cabe detenerse para diferenciar lo planteado por Eckardt de otras tradiciones filosóficas occidentales que abogan por una “recta conducción del espíritu”:

“Resulta esencial para el estoicismo (como por otra parte también para el epicureísmo) inculcar a sus adeptos algunos principios fundamentales, extremadamente sencillos y claros, formulables en pocas palabras justamente a fin de que se pueda recurrir a ellos con facilidad, resultando aplicables con la seguridad y constancia de un movimiento reflejo: ‘No debes apartarte de tus principios cuando duermes, ni al despertar, ni cuando comes, bebes o conversas con otros hombres’. Esta misma vigilancia del espíritu permite aplicar la regla fundamental a las situaciones concretas de la existencia, obrándose siempre así ‘con corrección en todo cuanto se emprenda.’ (Hadot, p. 2006).

Aunque el tono del Sermón LII podría ser confundido en un primer momento con una prédica para la recta conducción del espíritu, lo señalado por Eckardt supera la envergadura de lo subjetivo y de lo espiritual. El espíritu es un momento en el decurso de reconstruir la experiencia de lo vital, por llamar de algún modo lo planteado por el Maestro. En términos textuales y contextuales, pensando en el momento histórico en que escribe Eckardt, estas reglas de la conducción del espíritu pueden haber sido parte de la subjetividad religiosa y del sentido común en el que vivían los humanos en esa época; por lo tanto, en el tono de “recta conducción del espíritu” del Sermón LII, puede reverberar este sentido común que estamos suponiendo; pero, como hemos señalado, ya no se trataría solo de un ejercicio espiritual en la medida en que no es solo una reformulación de la subjetividad para llegar a una pretendida unidad con la divinidad. Es más que un ejercicio espiritual o una regla de recta conducción del espíritu, lo que queda refrendado en el siguiente párrafo: *“En el traspaso, en cambio, donde permanezco libre de mi propia voluntad y de la voluntad de Dios y de todas sus obras y de Dios mismo, ahí estoy por encima de todas las criaturas y no soy ni Dios ni criatura, más: yo soy lo que fui y lo que permanecerá siendo ahora y siempre jamás. Ahí recibo un impulso que me lleva sobre todos los ángeles. En este*

impulso recibo una riqueza tal, que Dios ya no puede satisfacerme con todo lo que Él es como Dios, y con todas sus obras divinas; pues en este traspaso se me revela que Dios y yo somos uno.” (Eckardt, Sermón LII). No es este un ejemplo de ascesis o purificación, sino una radical revelación sobre las estructuras de lo real, una conversión radical, que pasa por una dimensión subjetiva pero que afecta a los fundamentos vitales de quien recorre el camino que está indicando Eckardt. En este sentido, y para finalizar este punto, la radicalidad de este planteamiento supera el sentido común y las tradiciones religiosas y de pensamiento que pensamos estaban imperantes al momento en que escribe Eckardt.

Concepto 3: La iluminación.

En lo que ha llegado a ser la doctrina y la práctica budista, juega un papel fundamental el punto de partida de la experiencia de Buda como figura histórica, fundador de la religión budista. El punto de partida de la epifanía budista es la Iluminación. Lo que constituye a Buda como un hito en el pensamiento humano es haberse transformado en Iluminado o Buda. El personaje histórico es Gotama (aprox. 560-480 a.c.), quien viviendo en la abundancia de su linaje Sakyas, gobernante de la región de Kosala (al pie del Himalaya), emprende una búsqueda como asceta para llegar a la salvación. Fue instruido por maestros ascéticos y yoguis, pero descubrió que “lo verdadero no se manifestaba en la mera mortificación, comprendiendo que la mera voluntad era ineficaz” (Jaspers, p. 14). Comienza a alejarse del ascetismo y a practicar la meditación hasta que: “*Cierta noche, cuando estaba meditando al pie de la higuera, sobrevino la iluminación. En una visión súbita y total, se presentó ante el ojo de sus espíritu el todo cósmico: lo que es y por qué es; cómo los seres son arrastrados por el ciego afán de vivir por los caminos errados del alma, a través de sucesivas reencarnaciones en la interminable transmigración de las almas; qué es el sufrimiento, de dónde viene y cómo puede ser suprimido.*” (Ibídem, p. 14). Esta experiencia de la iluminación es el origen de la religión o pensamiento budista; pero la experiencia de la iluminación no constituye por sí misma una piedra angular de cualquier religión; debe darse, además, un ejercicio sistemático de teorizar la búsqueda de ese camino de salvación. En este caso, Buda dedicará su vida a difundir su doctrina sistematizada en el canon y práctica budista de entonces y de ahora.

Uno de los hilos conductores de este escrito es intentar plantear que la experiencia de iluminación reflejada en el inicio de la religión y filosofía budista puede, a primera vista, ser convergente con lo planteado en el sermón LII de Maestro Eckardt. Sin embargo, queremos aclarar algunos

puntos sobre la diferencia entre la experiencia de iluminación que da pie a la fundación de una religión como el budismo. Por otro lado, también queremos abordar, teóricamente, el estatuto epistemológico de esa experiencia de iluminación en términos de a qué ámbito del ser pertenece, si es una experiencia del entendimiento, si es un estado de ánimo o temple⁵, o si es una experiencia ontológica que no responde solo a una traza de la subjetividad sino que compromete al ser de cada ser humano.

En el caso del budismo está bastante claro que la experiencia de la iluminación es una experiencia de transformación de los grados de la conciencia, por ende, subjetiva. *“Enseña Buda la liberación por la comprensión. El saber justo, como tal, es ya redención. Pero el origen y el método de este saber redentor no responden en absoluto a nuestro concepto de saber. No se demuestra mediante operaciones mentales lógicas y percepción sensible, sino que radica en la experiencia propia de las transformaciones de la conciencia y los grado de meditación.”* (Jasper, 2012, p. 18). Sin embargo, no queda establecido con la misma claridad que en el caso de Maestro Eckardt se trate también de una experiencia de los grados de conciencia, tal cual lo hemos planteado anteriormente. Lo que sí es evidente es que la transformación propuesta por Eckardt, el despojo, no se trata en ningún caso de una experiencia con el conocimiento racional. No se trata de una operación del entendimiento tal cual queda refrendado en el siguiente pasaje.

“Por otro lado, es el hombre pobre el que nada sabe. Hemos dicho a menudo que el hombre debería vivir de tal manera que no viviera para sí mismo ni para la verdad ni para Dios. Ahora lo decimos de otra manera, queriendo ir más allá: El hombre que deba tener esta pobreza, debe vivir de tal manera, ni siquiera saber que no vive para sí mismo ni para la verdad ni para Dios; todavía más: él debe estar libre de todo conocimiento que viva en él. Pues cuando el hombre se encontraba en la esencia eterna de Dios, no vivió en él nada más; es más, lo que allí vivía era él mismo. Por ello decimos que el hombre debe estar tan libre de su propio saber, como estaba cuando aún no era, dejando a Dios actuar lo que quiera, permaneciendo libre.”

⁵ A este respecto acogemos a modo metodológico un breve ensayo de Martin Heidegger “¿Qué es Metafísica?”, en el que se plantea la angustia como un temple de ánimo. Un sentimiento que permite la irrupción de la “nada”. Sin embargo, esta incursión en el pensamiento heideggeriano solo es a efectos metodológicos.

El despojo y la pobreza a la que se refiere Eckardt no tienen que ver con una comprensión intelectual o racional, no pasa por una conceptualización errada. En esto coincide, al menos inicialmente, con lo planteado por el budismo indio temprano. En ambos casos la racionalidad no es una forma de guiar hacia la iluminación, en el caso budista, ni hacia el traspaso, en el caso de Eckardt. Una vez descartada la racionalidad como una forma de llegar a la iluminación y al traspaso, cabe plantearse qué otros recursos operables están a la mano de esta transformación radical de la experiencia vital que queda planteada en ambos casos. Es momento, en todo caso, de trazar diferencias: el traspaso de Eckardt tiene que ver con un ser uno con la divinidad, que hemos dicho ya, no se trata de una vivencia subjetiva ni de una operación mental o espiritual. Esa ruptura con las estructuras de la experiencia vital puede tener cierta sintonía con la experiencia de la iluminación budista, pero difieren en que en Eckardt no es un procedimiento regulable a voluntad. En el caso budista, al transformarse en religión, la práctica queda canonizada, existe un camino para llegar a la iluminación, tanto doctrinario como práctico, volviéndose en cierto sentido un procedimiento operacionizable que al ponerse en marcha conduce a la iluminación. En el caso de Eckardt no existe ese procedimiento, no es un ejercicio que quepa implementar; eso queda refrendado, una vez más, en el Sermón LII: *“Ahí soy yo lo que fui, y ahí no aumento ni disminuyo, pues ahí soy una causa inamovible que mueve todas las cosas. Dios no encuentra ningún lugar en este hombre, pues el hombre alcanza con esta pobreza lo que eternamente ha sido y será siempre. Aquí Dios es uno con el espíritu, y esta es la pobreza más radical que se puede encontrar”* (Eckardt, Sermón LII). Una experiencia de este tipo no es operacionizable ni responde a cambio de estructuras cognitivas; tiene que ver con instancias existenciales no traducibles en procedimiento ni en cambios vía intelecto.

Conclusiones

Hemos intentado abordar un camino negativo; a través del contraste con el budismo indio temprano, hemos ido clarificando la experiencia del desasimiento radical de Eckardt en el Sermón LII. Ha sido un intento de perfilar, comparativa y contrastativamente, aquello que no da cuenta cabal de lo planteado en el radical Sermón LII.

Queda, entonces, a modo de conclusión, hacer un recuento de lo que NO ES la experiencia de la pobreza radical que plantea el Maestro.

No se trata de una experiencia extática, en la medida en que no es una subjetividad unificando lo que en algún momento estuvo, dualmente, divi-

dido, sino que supera la subjetividad y se ancla en la estructura ontológica del ser humano, al menos en su posibilidad.

Tampoco se trata de una mera purificación moral, al estilo de otras tradiciones de pensamiento oriental y occidental que supusimos operante en tiempos en que escribe Eckardt. No es una mera purificación o ascesis, en la medida en que, nuevamente, no se trata de una experiencia de subjetividad en la que solo baste el acomodo de estructuras cognitivas. La radicalidad del Sermón supera lo meramente subjetivo.

Y finalmente, tampoco es una práctica de iluminación que sea operacionalizable en términos de procedimientos correctos, prácticos y doctrinarios, con los cuales encauzar las almas en búsqueda de la revelación.

Plantaremos, modestamente, que este Sermón LII tensiona las concepciones religiosas con las cuales se han abordado las experiencias extáticas, de purificación e iluminación. Las tensiona porque su radicalidad filosófica y existencial supera las categorías con las que, tradicionalmente, se aborda el estudio de la experiencia mística. Nos conformamos con haber trazado una comparación y contrastación que sirva para perfilar con mayor propiedad y profundidad la radicalidad del pensamiento de Maestro Eckardt.

Bibliografía

- Diálogos Mayores de Buda (Digha Nikaya), traducido por Carmen Dragonetti y Fernando Tola; 2010. Editorial Trotta. España.
- Eliade, Mircea (1962, año de edición en francés). Patañjali y el yoga. Editorial Paidós. España.
- Hadot, Pierre (2006); Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua. Editorial Siruela. España.
- Heidegger, Martin; “¿Qué es metafísica?”.
<http://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/metafisicahe.pdf>
consulta-da mayo 2012.
- Hulin, Michel (2007); La Mística Salvaje. En las antípodas del espíritu. Editorial Siruela. España.
- Jaspers, Karl (2012); Los Grandes Maestros Espirituales de Oriente y Occidente. Editorial Tecnos. España.
- Jung, Carl Gustav (2008), Psicología y Religión. Obras Completas Volumen 11. Editorial Trotta. España.
- Patañjali (2011 año de la edición en castellano). Yoga Sutras. Aforismos del yoga. José J. de Olañeta, Editor. España.

Recibido el 13 de octubre de 2013// Aceptado el 30 de setiembre de 2014

ENCUENTRO Y RECONCILIACIÓN, EXPERIENCIAS PARA LA INTERVENCIÓN SOCIAL

DANIEL DE LA TRABA LÓPEZ

Resumen

La intervención social contemporánea en estos tiempos de crisis económica se encuentra en una encrucijada. Se derrumban todos los esquemas materialistas que imperaban en la misma, dependiente de los recursos económicos que se le destinaban, y es preciso que los profesionales nos interpelemos mutuamente a pensar nuevas claves, más humanas, que nos permitan replantear nuestras prácticas desde las relaciones personales que establecemos, valorando las mismas como el recurso más importante. En este artículo pretendemos aportar una reflexión personal, que nace desde la experiencia de la casa de Acogida para niños y niñas de la calle, Oikía, en Bolivia, acerca de algunas de estas claves. El encuentro y la reconciliación con el Otro son el eje central de dicha reflexión, que abrimos a la práctica.

Palabras clave: Otro, Encuentro, Reconciliación, Intervención Social, Exclusión.

Contemporary social intervention, in these times of economic crisis, is at a crossroads. All the materialistic blueprints that once governed these are now destroyed, dependent on the economic resources to which they were destined and because of this, it is essential that we professionals interpellate (question) each other to think of new and more humane keys which will allow us to plant anew our practices from the point of view of establishing personal relationships while continuing to value these as the most important resource. Concerning some of these keys, in this article we pretend to contribute personal reflections born from experiences at Oikía, a shelter for the street children in Bolivia. The encounter and reconciliation with the Other are central to this concept of said reflection and allow us to open up to the practice.

Keywords: Other, Encounter, Reconciliation, Social Intervention, Exclusion.

Siguiendo la línea teórica que ya expusimos en nuestro artículo “Exclusión y concepto del Otro: repensando la Exclusión Social”¹ buscamos ahora

¹ Daniel de la Traba (2014): Exclusión y concepto... Carth 30 82014) 63-88.

ir perfilando una posible propuesta cada vez más práctica de cambios en los planteamientos de la intervención social. Uno de los elementos que consideramos imprescindible es la necesidad del encuentro, entendiendo éste como paso fundamental para el reconocimiento real y pragmático del Otro. En este artículo queremos profundizar en dicha visión desde experiencias concretas de encuentro en el marco de acciones sociales, en particular desde la labor que desarrollamos en Oikía². Comprobamos entonces que esto nos lleva a una lógica determinante a la hora de pensar los modelos de intervención: la realidad de inclusión y la realidad de reconciliación. Es nuestro deseo analizar ambas realidades para hacerlas converger, pero con un cierto cambio entre lo que hasta ahora se priorizaba como situación ideal, la inclusión, y el elemento que incorporamos, la reconciliación. Como ya observábamos en el artículo mencionado, situar la primera como objetivo único y final de la intervención social margina la fuerza inherente, y necesaria, que conllevan las relaciones humanas que se establecen con la segunda. Es decir, entendemos que la inclusión, como tal, es necesaria, pero que ésta es imposible si no llega desde la reconciliación y que, a su vez, la prioridad reconciliadora inevitablemente cambia las formas prácticas y materiales habituales para lograr la inclusión.

I.- La experiencia de *oikía*, una intervención reconciliadora

Una vez enmarcada la importancia de la reconciliación y su diferencia con la inclusión no podemos caer en un idealismo simplista; por ello no podemos ni pretendemos negar o minimizar la importancia de la inclusión en términos de recursos, de posibilidades, material, etc. Lo único es que, por un lado, la supeditamos a un proceso amplio de intervención reconciliadora y, por otro lado, ampliamos el espectro de la intervención social superando cualquier acción de corte exclusivamente cuantitativo. Respondiendo, o al menos intentándolo, a la necesidad que sentimos de aportar algo más a la reflexión existente en los modelos de intervención social actuales, vistos desde la importancia de reconciliar dichos modelos con el concepto del Otro desde un sentido ético, conceptual y práctico amplio que recorreremos, como ya hemos dicho, desde la experiencia de Oikía.

² Para profundizar sobre esta experiencia se puede acudir a: Daniel de la Traba y José Cervantes (2011). *Oikía*, un centro de acogida a niños de la calle. *Contraste*, 16: Foro Ignacio Ellacuría.

Según la teoría de la *razón experiencial*³ es de suma importancia generar un relato fáctico para llegar a generar un conocimiento epistemológico profundo, especialmente si nos referimos a relaciones humanas; por ello, entendemos que la construcción de dicho relato es la que nos permite comprender al Otro. Más si cabe en casos de exclusión, cuando ese relato será, además, indispensable para una reconciliación. Por medio de él, el excluido puede tomar conciencia de su identidad negada en términos globales. Es conveniente detenernos en el matiz que en la exclusión puede suponer la creación de un espacio aparentemente propio en medio de la realidad de exclusión o de gran vulnerabilidad. Es cierto, pero es la relación con los demás la que al final determina el estatus de cada persona. En este caso los elementos identificativos que pueden describir el espacio propio nacen, en realidad, de un proceso de mismidad, no se confrontan en una relación real con el Otro, desde un componente intrínsecamente social, en el sentido que se construye en relación de Otro hacia/con un Otro, sino prestando atención a que no nos reduzca a una identidad meramente social, es decir, que tan solo “permita que nos identifiquemos como miembros de una sociedad. Pero no revelamos en ello, por más que queramos, nuestro carácter individual y único”⁴. Es decir hay que prestar atención a no caer en el conflicto de reducir la mirada a un componente sólo “socio” o sólo “psico”.

En cualquier caso lo que aquí nos interesa es la importancia de fundamentarlo todo desde experiencias concretas. En este caso la experiencia de intervención social y, por tanto, de relaciones humanas más relevante en nuestra cotidianidad es la responsabilidad de la dirección de Oikía. Iremos describiendo cómo desde el proyecto, desde las relaciones que se crean en él, se van configurando historias en torno a la enorme exclusión en la que viven sumidos los niños y las niñas de la calle, negados por la sociedad incluso desde su atención como menores. Por ello pretendemos ahora repasar esta experiencia desde sus aspectos generales y, también, “salpicándola” de anécdotas que remiten a historias de vida concretas cuya interpretación nos permite ahondar en un valor investigador convirtiendo así dichas historias y experiencias en gnosemas significativos⁵.

³ Jesús Conill (2006). *Ética Hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Madrid: Tecnos

⁴ Cf. A. Guerrero y D. Izuzquiza (2003). *Vidas que sobran. Los excluidos de un mundo en quiebra*. Santander: Sal Terrae, 146

⁵ Nos inspiramos para ello en la metodología propuesta en: Chamberlayne, P., Rustin, M. & Wengraf, T. (eds.) (2002) *Biography and social exclusion in Europe: experiences and life journeys*. Bristol: Policy Press

I. 1.- *Los niños y niñas de la calle, los nadies*

Sin duda es fácil y común, de un modo y otro, aludir al poema “Los nadies” de Eduardo Galeano⁶ cuando se habla de un colectivo en particular que vive en situación de exclusión social. No hemos pretendido evitarlo y hemos caído de manera consciente en acudir a él, ya que de forma humorística, pero también descarnada, expresa la negación total y la absoluta carencia de identidad desde la que se vive la exclusión social por parte de los excluidos. “Que no son, aunque sean” reza uno de sus versos. Eso sucede con los niños y las niñas de la calle, no son menores, no son en función de su infancia, su esencia se asocia a la calle. De ahí la lucha, quizás simplista y seguramente discutible filológicamente, pero de valor simbólico en cualquier caso, de cambiar la denominación “de la calle” por “en situación de calle”⁷, haciendo referencia así a una coyuntura y no a un rasgo identificador.

Así es que nos encontramos ante una población que vive en una situación de exclusión absoluta. Un grupo humano negado en sus derechos más básicos como infancia y como personas, en este caso, además, menores y, en consecuencia, más vulnerables. Nos centramos, lógicamente, en la realidad de los niños y niñas en situación de calle de Santa Cruz de la Sierra, Bolivia. Aquellos que ya en su día, aludiendo siempre a Galeano, describimos como “(...) los nadies. Oprimidos sin piedad, olvidados por todos los estamentos y defenestrados por la sociedad en la que viven o, más bien, sobreviven, carecen de valor, son un desecho más, uno de los últimos”⁸.

La realidad social es compleja, Bolivia es un país ya de por sí, como estado, que vive en cierto grado de exclusión⁹. En lo concreto, los datos

⁶ Eduardo Galeano (1989). *El libro de los abrazos*. Madrid: Siglo XXI.

⁷ Guillermo Dávalos (2006). *No me llames niño de la calle*. Santa Cruz de la Sierra: Fundación Sepsa

⁸ Cf. Daniel de la Traba y José Cervantes (2011). Oikía, un centro de acogida a niños de la calle. *Contraste*, 16: Foro Ignacio Ellacuría, 14.

⁹ Cabe mencionar aquí que hablamos del país más pobre de Sudamérica, el último del Cono Sur en el Índice de Desarrollo Humano de las Naciones Unidas, ocupando, según los datos de 2005, el puesto 113 entre 177 países. Con relaciones económicas fuertemente dependientes de los países limítrofes. La intensidad que la cooperación internacional ejerce sobre el valor del Producto Interior Bruto es muy relevante. También lo es la dependencia de las remesas que envían las personas que han emigrado, se pueden profundizar sobre estos datos en Gregorio Iriarte (2007). *Análisis crítico de la realidad: compendio de datos actualizados*. Cochabamba: Kipus, y en Antonio Rodríguez Carmona (2008). *El proyectorado, Bolivia tras 20 años de ayuda externa*. La Paz: Plural.

relativos a la infancia en situación de calle son alarmantes; no tanto en el número específico, que es incalculable, como en otros sentidos tales como los que a continuación ofrecemos¹⁰:

- ⤴ Según los datos de autores como Bustillos¹¹ y Dávalos¹², el aumento de la población de menores en situación de calle de 1996 a 2005 en la ciudad de Santa Cruz fue del 370 %. Desde 1989 a 2005 a nivel nacional el aumento fue de un nivel similar.
- ⤴ La cifra de menores en situación de riesgo de calle va aumentando, en 2008 se estimaba que superaba los 10.000 menores sólo en la ciudad de Santa Cruz.
- ⤴ Se estima que un 80% de los menores sufren maltrato físico en sus hogares. Los estudios relativos a esto no contemplan otros tipos de maltrato.
- ⤴ Mezcladas con la realidad de situación de calle surgen otros problemáticos como: consumo de drogas, delincuencia o violencia comercial sexual infantil.
- ⤴ En 2011 había, sólo en la ciudad de Santa Cruz, más de 5.000 menores que vivían, por diferentes razones y problemáticas, en instituciones. De ellos 1.500 lo hacían en instituciones que trabajan directamente con infancia en situación de calle. La cifra había aumentado en un 77% respecto a 2004¹³.
- ⤴ Tanto en el Código vigente del niño, niña y adolescente¹⁴ como en el borrador del nuevo Código, no se contempla ni favorece, en ningún caso, algún tipo de tutela, custodia o figura legal que otorgue cierta capacidad de acción a las instituciones. La tutela y custodia siempre

¹⁰ La mayoría de los siguientes datos provienen de: Guillermo Dávalos (2006). *No me llames...*; Gregorio Iriarte (2007). *Análisis crítico...* y PASOC (Pastoral Social Cáritas) (2011). *Sistematización del programa "En busca de una familia. Restitución del derecho a una familia de niños, niñas y adolescentes" (2004-2011)*. Santa Cruz de la Sierra: Cordaid-Pasoc

¹¹ Gerardo Bustillos (1989). Los hijos de la calle. *Cuarto Intermedio*, 10 (febrero), 32-45.

¹² Guillermo Dávalos (2006). *No me llames...*

¹³ PASOC (Pastoral Social Cáritas) (2011). *Sistematización del programa "En busca de una familia..."*

¹⁴ Ley n° 2026: Código del niño, niña y adolescente del 27 de octubre de 1999. U.P.S. La Paz (2007).

será de la familia (original o sustituta) o del Estado, pero en este segundo supuesto no se establece cómo se hará efectivo, aunque sí deja claro que no podrá nunca recaer en una institución privada. Tampoco existe un sistema regulado, de carácter público y dependiente del poder judicial, de adopciones o familias sustitutas. Esta ausencia provoca, como se ha demostrado, una gran corrupción en la concesión de adopciones. Además existe cierta tendencia a considerar a los menores en adopción como sirvientes¹⁵.

- ▲ No hay ni una sola institución de atención y acogida a menores de gestión totalmente pública en todo el país. Todas son, desde un rigor legal, privadas¹⁶ y, por tanto, dado el marco legal vigente, no pueden hacer nada si un menor, sin referentes familiares, que está en la institución decide irse, salvo presentar un informe a unas inoperantes instancias públicas.
- ▲ Una de las principales problemáticas asociadas a la situación de calle es el maltrato policial que reciben los menores.

Y así se podría continuar con una gran cantidad de datos que certifican el desamparo absoluto en el que vive la infancia con cualquier tipo de problemática que inicie en el seno de la familia, o en ausencia de ésta. Dicho desamparo alcanza su culmen negativo cuando los niños y niñas terminan en la calle, ya que empiezan a ser vistos como una amenaza social. Como ejemplo se puede mencionar que la principal instancia gubernamental que, a nivel nacional, atiende la realidad de la infancia en situación de calle es ¡el vice-ministerio de seguridad ciudadana!

Toda esta realidad descrita al filo entre lo objetivo y lo subjetivo nos interpela, irremediamente, a conocerla y situarla desde el Otro, desde la experiencia real de encuentro que cada día se da, en el marco de una intervención social, en Oikía. Es más, en una entrevista acerca del proyecto¹⁷, la periodista que la realizó escogió como titular de la misma la frase: “en Bolivia se vive un tipo de infancia que el mundo no se puede permitir”.

¹⁵ Sobre el tema se puede revisar: Guill (1994). Sirvientas y señoras. *Cuarto Intermedio*, 33 (noviembre), 80-90 y Palacios (1988). Empleadas y esclavas. *Cuarto Intermedio*, 7 (mayo), 59-68.

¹⁶ Con privadas no hablamos de un régimen empresarial. Nos referimos a ONG's, Iglesia, asociaciones o cualquier tipo de institución que trabaje, como labor social, con las diferentes problemáticas de exclusión.

¹⁷ Entrevista a Daniel de la Traba en La Opinión de Murcia del 6 de junio de 2011.

Supuso una gran alegría, y una gran sorpresa, comprobar el acierto de la periodista al elegir esta frase dicha en una conversación amplia. Esto es así, ya que valoramos, al verla publicada como titular, que esa oración resumía desde lo concreto una llamada de atención global, al mundo, sobre la exclusión social como fenómeno amplio con múltiples rostros. Este fenómeno va ligado a una responsabilidad plural que nos implica a todos y a todas, por el hecho en sí de que existan, sean, aun no siendo, utilizando aquí este oxímoron que da la vuelta al verso de Galeano, para dar un mayor sentido a la implicación necesaria frente a la negación predominante. Por otro lado, desde lo más específico, lo más particular, lo más humano, desde el rostro del Otro, cabe destacar que Oikía es una experiencia que nace de un encuentro muy concreto y muy real en el que la frase que lo define, mencionada por uno de estos chicos, Elder, y que retomaremos más adelante, es: “No tengo a nadie en el mundo”¹⁸. Esta frase paradigmática de la exclusión social, fue dicha y expresada en primera persona por un menor, por un niño de la calle, que la vivía y hacía realidad como acontecimiento singular.

I. 2.- *Oikía, espacio y tiempo de encuentro* √

Nos adentramos ahora de lleno en la experiencia de Oikía, en especial desde la lógica de encuentro con el Otro que supone. Oikía es una casa de acogida, esto quiere decir que acoge a niños, niñas y adolescentes en situación de calle directamente desde la misma, los cuales llegan y se van cuando lo estiman oportuno. Y esto no quiere decir, en ningún caso, que se trate de un simple espacio de refugio. Como proyecto se pretende que se configure como un espacio y un tiempo¹⁹ de encuentro donde los niños y las niñas que llegan puedan vivir, contar y proyectar su historia desde un rol protagonista. Es básico para esto atender a cada menor desde un *Proyecto Educativo Individualizado*²⁰ que responda a su propia realidad, a su particular alteridad.

¹⁸ Daniel de la Traba y José Cervantes (2011). Oikía, un centro de acogida a niños de la calle. *Contraste*, 16: Foro Ignacio Ellacuría, 2-3.

¹⁹ Asumiendo la concepción de Lévinas: que éste es tal porque se configura en relación con el Otro. Lévinas, E. (1971). *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós

²⁰ José García Molina (2005). El proyecto educativo individualizado. En Lirio Castro, J. (coor.), *La metodología en educación social: Recorrido por diferentes ámbitos profesionales*. (285-308) Madrid: Dikynson

Es necesario explicar el significado de Oikía. Oikía es una palabra griega (οἰκία) que se puede traducir igual que *oikos* (οἶκος), como casa²¹. Ya desde el nombre queda claro el espíritu latente tras el modelo de intervención de Oikía como proyecto: un espacio de encuentro en los términos que una casa familiar lo puede ser.

Esto implica dos cuestiones que están íntimamente relacionadas con el concepto del Otro-persona, y la importancia de éste en el marco de la intervención social en ámbitos de exclusión. Por un lado está la cuestión de la relación y el encuentro directos, sabiendo que esto implica una inabarcabilidad, unida estrechamente a un principio de libertad, que nos impide controlar y reducir al Otro, que, como tal, tiene una propia historia que acontece. Lo que pretendemos es acompañar ese acontecimiento y darle un papel protagonista desde el reconocimiento. Por otro lado, la segunda cuestión capital es cómo afecta esto a la teleología subyacente en la intervención social. Creemos, así lo hemos expuesto²² y también nuestra experiencia así nos lo indica, que no podemos optar por un resultado final único, que para el caso sería el abandono de la situación de calle y una reinserción social “aceptable”²³. Es necesario observar y valorar los resultados parciales y cotidianos que, a modo de reconciliación y no sólo de inclusión, se dan, fruto de las relaciones, que se establecen, más allá de la finalidad específica de las mismas. Por ejemplo en el marco de la profunda desestructuración en la que viven y con la que llegan a Oikía los niños y niñas en situación de calle, el taller de nivelación escolar previsto en la programación de Oikía no tiene como objetivo principal la adquisición de conocimientos formales de las materias del colegio, ni siquiera, como su nombre indica, el de conseguir que el menor nivele su curso escolar a su edad. Estos puntos también son objetivos, pero secundarios, están encaminados a una futura (re)inclusión, ya desde otra institución, en el sistema escolar formal. Sin embargo lo principal es reconciliar al niño, a la niña, con su derecho básico a la educación, apoyarle en su configuración personal con dicha base. Es un derecho que no han rechazado, ¡les ha sido negado al negarles su propia alteridad! En cierto

²¹ Los puristas pueden decir que existe el matiz, menor, de *oikía* como propiedades generales y *oikos* como la casa principal en sentido más estricto. En cualquier caso la traducción general de ambas es casa, como una misma palabra.

²² Daniel de la Traba (2014): “Exclusión y concepto del Otro: repensando la Intervención Social”, *Carthaginensia* XXX/57 (en edición)

²³ Con todos los matices que en una realidad social como la boliviana puede haber en lo que es “aceptable”.

modo, como dice García Molina, es preciso asumir que “la educación no es sólo aprendizaje”, pero sin olvidar que “vive de él”²⁴.

En todo este proceso la palabra adquiere una relevancia fundamental como base ética de la acción educativa que subyace en el proceso de intervención. Partimos además de la base de que “los hombres no se hacen en el silencio”²⁵, sino en la palabra, en el trabajo, en la acción, en la reflexión”²⁶. La palabra adquiere así una esencia dialógica indispensable para comprender al Otro, para que el Otro nos comprenda, ya que no dejamos de ser un Otro-para-con-el-Otro. La palabra nos ayuda a asumir la responsabilidad que tenemos con los demás. Es el vehículo fundamental en la relación Yo-Tú. Sin ella no hay encuentro profundo, pero al mismo tiempo sin el encuentro no hay palabra, porque sólo se narra desde la experiencia de encuentro. Así es también este texto, sin ir más lejos, que opta por una escritura narrativa polifónica²⁷ precisamente porque asume que es fruto de un encuentro continuado, ya sea con el pensamiento que siempre pertenece a alguien que lo elaboró, ya sea, sobre todo, con las personas que apuntalan el conocimiento que se adquiere y desarrolla. Este tipo de escritura tiene como finalidad principal precisamente la de incluir todas esas historias que, desde la palabra, han dado sentido dialógico a la construcción de este texto.

Pretendemos ahora explicar cómo se hace realidad el encuentro con el Otro en Oikía por medio del ejemplo más simbólico: el caso de Elder, que ya mencionamos. Y, también, lo que el encuentro supone, incluso cuando el final último no es el más deseado.

Oikía nace de una inquietud personal, en este caso de José Cervantes. Esta inquietud toma cuerpo, se hace Rostro, desde una experiencia única de encuentro del propio José con “un muchacho joven, que estaba tirado por el suelo. Tenía la cara pegada a la arena, medio durmiendo; cualquiera

²⁴ Cf. José García Molina (2003). *Dar (la) palabra, deseo, don y ética en educación social*. Barcelona: Gedisa, 81

²⁵ Es menester señalar aquí, tal y como lo hace el autor de esta frase, Paulo Freire, que: el silencio mencionado no es, en ningún caso, el silencio contemplativo, reflexivo, instrumento o fruto de meditaciones profundas y/o elaboración del pensamiento. Entendemos que estos silencios son otro modo de diálogo. Es decir, no hablamos en el texto del silencio como mera ausencia de sonido en la palabra, sino como falta de respuesta ante el mundo, ante el Otro que la reclama. Cf. Paulo Freire (1970). *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo XXI, 104

²⁶ Cf. Paulo Freire (1970). *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo XXI, 104

²⁷ Martins, M. H. (2011). A escrita narrativa e a emergência das vozes sociais. *Athenae Digital*, 11(2), 3-15.

habría dicho que estaría borracho, su boca parecía morder el polvo”²⁸. En la conversación con él surge la frase, con la que el propio muchacho joven, Elder, justifica su situación: “no tengo a nadie en el mundo”²⁹. No es que esta realidad, y tantas otras, no las conociese José antes de ponerse manos a la obra con Oikía, es que el encuentro, el reconocimiento del Otro por medio de él, implica irremediabilmente una llamada, primero de atención y luego a la acción.

Más allá de los detalles concretos de la construcción y primeros pasos de Oikía, aquí tiene importancia el vínculo que desde ese momento se estableció, que aún hoy, como veremos, perdura y que es, asimismo, el germen de los más de doscientos cincuenta vínculos posteriores³⁰.

Si observamos la situación actual de Elder, comprobamos que él sigue en la calle, ya no como menor, sino como adulto. Vive en una gran miseria y precariedad, es cierto. No sería impensable que un día nos lo volviésemos a encontrar tirado en el suelo con la cara pegada a la arena. ¿Qué ha cambiado? Ciertamente en la forma final poco. Pero sí sabemos y tenemos constancia de que en las múltiples ocasiones que Elder estuvo en Oikía sintió que ese espacio era, en ese momento, su lugar en el mundo. Se reconcilió con el Otro en sentido amplio por medio de la figura de los educadores y educadoras que lo acompañaron y hasta, incluso, en su dificultad llegó a reconocer, en cierto modo al Otro, personificado en la figura de José Cervantes, de tal manera que:

Cada cierto tiempo se pasa a saludar, si lo encontramos por la calle nos hará una fiesta, y allá donde va siempre se enorgullece de presentarse como un amigo del padre Pepe³¹. Su vida está deshecha en muchos sentidos, pero le queda el sentido de la amistad, un espacio en el que siempre será bienvenido y atendido en aquello que se le pueda atender³².

Esto implica que ya no tiene la vivencia de no tener a nadie en el mundo. Como vemos, en su cierta simplicidad, ha transitado, desde el acontecimiento, de esa soledad a tener “a su amigo el padre Pepe”. Creemos, y estamos firmemente convencidos de ello, que eso ya tiene un valor de por sí, más allá de la inclusión material, no lograda. Es más, todos los logros que

²⁸ Cf. Daniel de la Traba y José Cervantes (2011). Oikía, un centro de acogida a niños de la calle. *Contraste*, 16: Foro Ignacio Ellacuría, 2.

²⁹ *Ibidem*, 3

³⁰ Éste es el número de niños, niñas, adolescentes y jóvenes que han pasado por Oikía desde su apertura en septiembre de 2007.

³¹ Pepe es como sus amigos conocemos y llamamos a José Cervantes.

³² Cf. Daniel de la Traba y José Cervantes (2011). Oikía, un centro de acogida... 29

sí se han producido³³, tienen como base un encuentro de similares características. Han sido las dimensiones inabarcables del Otro, es decir la realidad propia de Otro, en cuanto Otro, realidad irreductible e incontrolable, las que han ido marcando el mayor éxito o fracaso en términos absolutos.

Para explicarlo mejor e ir dando paso al siguiente punto, en otras palabras, para unir las experiencias de encuentro y las historias de vida asociadas a una visión de reconciliación como resultado, más allá de las formas finales, que son importantes pero no son el centro, recurrimos a la propuesta de Massimo Nicolai, cuando nos invita a comprender la importancia de las relaciones desde la diferencia entre la eficiencia (ligada a la velocidad) y la eficacia (cómo llegar lejos). En primer lugar, desde una perspectiva de encuentro, de intervención social, las convierte hasta cierto punto en inconciliables. Esto lo hace cuando nos recuerda que si optamos por la primera lo mejor es correr solos, pues los otros pueden siempre representar un peso, mientras que si elegimos la eficacia, queriendo llegar lejos, es imprescindible ir acompañado. De ese modo la relación mutua en base al encuentro, se transforma en un *yo+el Otro+lo que hacemos juntos*³⁴. El propio camino, el encuentro, ya es, en sí mismo, una meta.

³³ Quizás sería más fácil citar aquí un éxito que justificase de ese modo el valor del encuentro. Pasar por alto el fracaso. Pero pensamos que no sería justo. No olvidemos que también las intervenciones más tecnócratas, que basan sus éxitos en una visión puramente cuantitativa, tienen fracasos, como comprobamos en informes y estudios tales como: FOESSA. *VI Informe sobre exclusión y desarrollo social en España, 2008* o FUNDACIÓN LUIS VIVES (2011). *Medición del impacto cualitativo de los programas de Inclusión Social*.

Ahora bien ¿quién mide, ya que se trata de medir, los aspectos positivos y valiosos para cada persona de esos supuestos fracasos? Nosotros aquí no los medimos, los experimentamos. En cualquier caso el porcentaje de éxito, de menores que completan un proceso en Oikía no es desdeñable, en torno a un 30%, frente al 10-15% general entre las instituciones que trabajan con esta población según los datos de Guillermo Dávalos (2006). *No me llames niño de la calle*. Santa Cruz de la Sierra: Fundación Sepa.

³⁴ Cf. Nicolai, M. (2006). Il lavoro: un'occasione di relazione e redenzione. En Meloni, E. (coor.), *Fare e Formare. Persone e progetti per lo sviluppo umano: un manuale*. (127-186). Saronno (Varese), Monti, 144-145.

“Si dimostrava inconciliabile l'*andare di fretta* (l'efficienza) e l'*andare lontano* (l'efficacia). Se si fosse voluto andare di fretta, meglio correre da soli; al contrario, volendo andare lontano, bisognava camminare con gli altri, senza preoccuparsi di stabilire in anticipo dove avrebbe portato la strada, perché la meta era il proprio cammino. (...). Il centro del mio interesse diventava *io + l'altro + ciò che facciamo insieme*”.

De este modo podemos afirmar que los resultados son cotidianos, pero no son insignificantes, a nivel humano, demostrando la necesidad de un cambio teleológico en la concepción vigente de la intervención social³⁵.

Como ya hemos visto, Oikía, al basarse en el encuentro, en la palabra, en la relación, ofrece la posibilidad de vivir una experiencia de resultados cotidianos. Cada paso, cada gesto, adquiere un valor óntico profundo que supone un cambio. Cambio gracias al cual la realidad del Otro permanece al tiempo que se relanza desde una figura más sólida y valiosa en términos de finalidad educativa. Cada paso supone una pequeña reconciliación, una redención simbólica, que llama a la esencia permanente del ser.

¿Qué quiere decir esto en la práctica cotidiana de Oikía? Ya está claro que la inclusión como resultado final no es, desgraciadamente, tan factible como se desearía³⁶. Ahora bien, una vez que cambiamos el concepto final de nuestra acción y nos centramos en el encuentro y la relación de mutuo reconocimiento, relativizando y aliviando así también esta especie de castigo de Sísifo³⁷, los resultados se convierten en una realidad cotidiana que observamos diariamente en multitud de ejemplos. Estos van desde las cosas más simples como, por ejemplo, el menor que nunca quiere colaborar en las tareas de la casa y llega un día que por voluntad propia se ofrece, pongamos por caso, a lavar los platos; hasta las cuestiones más duras, como el niño que se relacionaba con enorme violencia y dificultad hasta que un día, en un espacio de confianza, consiguió contar y relatar las violaciones que había sufrido por sus supuestos amigos de la calle y desde ahí relanzarse hacia un futuro proyectando el pasado de manera resiliente. O, incluso, cuando abandonan Oikía, y en la calle te reconocen, llegando si es necesario a parar el tráfico para hacernos un favor y facilitarnos el paso en medio de un atasco³⁸. En muchos casos los protagonistas de estos logros saldrán adelante, en otros permanecerán en medio de su exclusión y su dificultad, pero esas experiencias, esos pasos y esos cambios ya no se los quita nadie. Son recon-

³⁵ Daniel de la Traba (2014): Exclusión y concepto del Otro: repensando la Intervención Social, *Carthaginensia* XXX/57 (en edición).

³⁶ Que nadie se equivoque aquí: que la base de la intervención no sea positivista no quiere decir que el deseo final no sea siempre el abandono de la situación de calle; no dejamos de pensar que lo ideal sería culminar la reconciliación con una inclusión práctica y material concreta, pero asumimos que desde cualquier prisma ésta es una tarea muy compleja y, posiblemente, imposible con la coyuntura actual de Bolivia. Creemos que el valor añadido de lo que planteamos le da un significado nuevo.

³⁷ Daniel de la Traba (2014): Exclusión y concepto del Otro...

³⁸ Se puede leer la historia completa en Daniel de la Traba y José Cervantes (2011). Oikía, un centro de acogida... 28

ciliaciones y redenciones que siempre les facilitarán, desde la experiencia profunda, la futura inclusión que pueda llegar a darse.

Para concluir cabe hacer otra reflexión, algo pesimista, pero no por ello menos necesaria. Cuando hablamos de la situación ideal de inclusión que consideramos culmen del proceso de intervención, es necesario contextualizarla. Como ya dijimos, Bolivia es un país excluido como Estado; por lo tanto, aun cuando esta situación que denominamos ideal se produce, la realidad de precariedad general (vivienda, alimentación, trabajo, instituciones públicas...) en la que los menores, ya adultos, se encuentran una vez superada su situación de calle no es, en ningún caso, “ideal”. Cobra así mayor sentido un cambio profundo basado en el reconocimiento, que les proporciona recursos para enfocar su futura modalidad de exclusión con otras perspectivas, basadas en el encuentro. De hecho se ha comprobado cómo los programas de inserción laboral que no incluyen un trabajo profundo a nivel educativo, que son la mayoría, no tienen consistencia en el tiempo, y la mayoría de aquellos adolescentes en situación de calle que asisten a ellos recae en sus hábitos de calle³⁹.

II.- Intervención social y concepto del Otro

Expuesta la experiencia, toca hacer un ejercicio de síntesis que deje sobre la mesa la cuestión de la intervención social y el concepto del Otro y nos permita ir trazando las líneas claves que definan cómo se relaciona el concepto del Otro con la teoría y la praxis de la intervención social.

Antes que nada, consideramos pertinente iniciar este punto final con una serie de premisas a modo de llamada de atención. Partiendo del supuesto que, a nivel ético, ante la exclusión social, lo queramos o no, todos estamos implicados, o “embarcados (...) pero sin las certidumbres educativas del pasado”⁴⁰. Esta llamada implica una revisión de los parámetros actuales más generalizados en la intervención social, más si cabe teniendo en cuenta la encrucijada actual que la crisis económica supone para todos los estamentos institucionales ligados al tercer sector, los cambios que ya se están dando y los que quedan. Proponemos entonces la necesidad de una revisión realizada en conjunto, entre todos los implicados; en cierto sentido como aquella

³⁹ Guillermo Dávalos (2006). *No me llames niño de la calle*. Santa Cruz de la Sierra: Fundación Sepa.

⁴⁰ Cf. P. Meirieu (2009). *Una llamada de atención. Carta a los mayores sobre los niños de hoy*. Barcelona: Ariel, 217.

carta a una profesora que los estudiantes de la Escuela de Barbiana escribieron junto con Lorenzo Milani⁴¹ para dejar claro que la escuela existente en aquel momento les negaba por su condición rural y campesina. Eran los propios profesores y profesoras quienes decían que no servían para estudiar y así se los quitaban de en medio, los excluían⁴². Hay que eliminar por tanto la obediencia servil⁴³ con la que a veces se afrontan las acciones de intervención social. Es cierto que dicha obediencia muchas veces se esconde tras una capa de idealismo que en sí la niega. Se llega a entender, en ocasiones, que la intervención implica un sentido de justicia que debe ser aceptado virtuosamente, pero nos olvidamos del Otro en este proceso, de que cualquier intervención no ha de ser sobre él y sus circunstancias, sino basarse en un él que se convierte en un tú y con el que nos relacionamos en calidad de un nosotros, consecuencia de ser, ambos, un Otro-para-el-Otro. Es fácil olvidarse de esto, pese a que idealmente lo tengamos presente. De ahí surge la necesaria y continua llamada de atención a incluir en cualquier proceso de intervención al Otro, de reconocer el encuentro y buscar la reconciliación.

La cuestión ahora es señalar algunas claves que permitan dar la relevancia necesaria a nivel práctico al concepto del Otro a la hora de plantear las intervenciones. Dichas claves las señalaremos con un sesgo, ciertamente, educativo, dada nuestra formación de base.

II. 1.- *Una intervención desde el encuentro con el Otro: una propuesta ética*

La intervención social en la actualidad desde una perspectiva pedagógica, pero también general, exige una constante renovación de su ética que no la lleve a caer en lógicas de mercado. Son varias las voces que responden a esta exigencia desde la perspectiva de aplicar a la educación

⁴¹ Lorenzo Milani (1967). *Scuola di Barbiana. Lettera a una professoressa*. Florencia: Libreria Editrice Fiorentina.

⁴² Cf. Lorenzo Milani (1967). *Scuola di Barbiana. Lettera...11*:
 “Ai miei poi la maestra aveva detto che non spreccassero i soldi: Mandatelo nel campo, non è adatto per studiare”.

A modo de ejemplo hay que señalar a Francesco Gesualdi, uno de los alumnos de Barbiana que participó en la redacción de la carta. Uno de los que había sufrido el rechazo de la escuela y es hoy una figura reconocida en toda Italia por su labor de estudio e investigación social desde el Centro Nuovo Modello di Sviluppo (Centro Nuevo Modelo de Desarrollo).

⁴³ De la cual, centrado en los sistemas educativos, habla largo y tendido Chomsky en su compendio de artículos sobre educación: Noam Chomsky (2000). *La (des)educación*. Barcelona: Crítica.

y a la intervención social los supuestos éticos de Lévinas basados en el concepto del Otro y ligados al pensamiento dialógico⁴⁴. Reside tras esto una fuerte influencia teológica, basada, fundamentalmente, en el ejemplo paradigmático por excelencia de reconocimiento del Otro: La Parábola del Buen Samaritano (Lc 10, 25-37).

En consecuencia optamos por una propuesta ética que base la intervención social en las relaciones humanas que ésta establece. Consideramos los cambios reconciliadores que las propias relaciones producen, si se efectúan desde el reconocimiento recíproco, como resultados valiosos que permitirán entonces la posibilidad de la inclusión social a otros niveles de tipo más material. Es una ética que se sustenta en la corresponsabilidad mutua asumida, y ésta nace, en primer lugar, de una responsabilidad individual, independiente de la asunción o no del Otro de su propia responsabilidad. A su vez marca los límites de la acción precisamente en lo que el Otro, desde el encuentro, reclama para lograr una verdadera reconciliación.

II. 2.- *La palabra como vehículo, como instrumento, como centro de la intervención social*

Dado que la intervención social es, ante todo, una praxis, la propuesta ética establecida a grandes rasgos precisa instrumentos reflexivos y prácticos que la sitúen pragmáticamente. Optamos aquí por exponer la propuesta de García Molina⁴⁵ de la palabra como ese instrumento que sirve para articular desde la práctica ese “deseo, don y ética” de la intervención social. El autor la plantea en términos de educación social, pero consideramos que es una propuesta ampliable a todo el conjunto de la intervención social, más allá de los parámetros educativos de la misma.

En este caso la propuesta nace de la palabra dada, otorgada al Otro en cuanto tal, como un don. Pero no se trata de un don propio que cedemos, sino de un don inherente a la realidad humana que, desde la intervención, se restituye cuando éste ha sido negado. Es un don que nos configura desde la alteridad, ya que implica relación y que, además, reconoce y da valor a la cuestión epistemológica del sujeto de intervención. Al tener éste la palabra, donada y restituida, genera, desde el uso de la misma, conocimiento que sirve para construir juntos, desde el nosotros, la intervención que permita

⁴⁴ De especial interés al respecto es la obra: Egéa-Kuehne (ed.) (2008). *Lévinas and Education*. Nueva York: Routledge.

⁴⁵ José García Molina (2003). *Dar (la) palabra, deseo, don y ética en educación social*. Barcelona: Gedisa.

la reconciliación y la posterior inclusión. Además, por el hecho de tener la palabra puede expresar su decisión. No olvidemos que “nadie, por el hecho desnudo de encontrarse en un espacio definido como educativo, se convierte en sujeto de educación”⁴⁶. Para ello es necesaria una decisión y la expresión teórica, y luego fáctica, de la misma. El primer paso ético, pues, de una intervención, precisa de dar la palabra.

II. 3.- *La clave anamnética*

Otra clave que consideramos imprescindible es el ejercicio de anámnesis con el Otro en el proceso de intervención como relación humana.

En general toda intervención social reconoce que la evaluación ha de realizarse desde el análisis de la situación inicial respecto a la situación final. La clave que proponemos parte de la misma base, pero se disocia en el tipo de análisis a efectuar. Lo más común es que se observen los cambios que facilitan la inclusión, es decir, el acceso a los recursos. No negamos en ningún caso la necesidad de evaluar esos cambios. Ahora bien, lo que aquí queremos exponer es que, antes de esa evaluación, es necesario hacer un ejercicio anamnético. Estableciendo para ello un nexo entre la acepción reminiscente y la definición médica de la anámnesis; ya que la segunda hace referencia explícita a la individualidad de la historia (en este caso el historial médico de un paciente). Es decir no podemos sólo atender a los cambios externos, los recursos; es necesario observar también la vivencia personal del cambio en todos sus aspectos por parte del Otro. Es precisamente ese cambio, lo que permite que cada persona se identifique en el tiempo y se reconozca en él, al tiempo que permita ser reconocida externamente en sus relaciones de encuentro. Creemos que es vital que el reconocimiento y la evaluación reminiscente del cambio en términos ontológicos adquieran un protagonismo relevante en los procesos de intervención. Entendemos así que dicho reconocimiento activa una reconciliación necesaria entre la vivencia pasada y presente de exclusión y la proyección, desde la responsabilización, hacia el futuro. Esta conceptualización está íntimamente ligada al concepto, en términos psicológicos, de la resiliencia⁴⁷.

⁴⁶ *Ibidem*, 116.

⁴⁷ Este concepto toma su nombre de la propiedad de algunos metales de hacerse más duros al recibir golpes o calor, aplicándolo a las personas que, bien acompañadas a nivel psicológico, puedan transformar sus experiencias traumáticas en una fortaleza personal. Su principal autor, Cyrulnik, es, precisamente, un superviviente de los campos de concentración nazis. Una de sus principales obras de referencia es: Boris Cyrulnik (2001). *Los patitos feos. La resiliencia: Una infancia infeliz no determina la vida*. Barcelona: Gedisa.

Concluimos, entonces, afirmando la relevancia de introducir una clave evaluadora de connotaciones anamnéticas que permita contemplar el cambio personal producido en la intervención social como un proceso de reconciliación que no sirve para negar nuestro pasado, situación que provocaría una nueva exclusión por su negación, sino que lo incorpora a nuestra esencia, gracias a las relaciones humanas que han acompañado el mencionado proceso de cambio.

Creemos, finalmente, que dicha clave facilita y acompaña, desde su atención específica al cambio en sentido amplio, una actitud reflexiva en la intervención. Esta reflexión va unida, como las dos caras de una misma moneda, a la acción que se pueda desarrollar.

II. 4.- *Una intervención reflexiva, pero con el Otro*

Es normal que las personas dedicadas profesionalmente a la intervención social acepten ésta como un proceso de reflexión-acción-reflexión. También que la reflexión es, en sí misma, una acción, ya que se genera en base a una actitud reflexiva. Ahora bien, el problema surge cuando dicha reflexión se produce de manera unilateral. Es decir, el profesional reflexiona acerca del valor de su intervención. Es así que con frecuencia la reflexión cae en una concepción bancaria de sí misma⁴⁸, porque intenta responder a cuestiones de valor en términos depositarios: antes, ¿Qué valor tendrá para el sujeto mi acción (mi futuro depósito)?; y después, ¿Qué valor ha tenido, para el sujeto, mi intervención (mi depósito ya realizado)? No es menos cierto que en estas reflexiones sí se otorga protagonismo al sujeto, pero, en la mayoría de los casos desde una perspectiva que reflexiona *desde* el Otro o *acerca* del Otro, pero no *con* el Otro. Su opinión se constituye en un dato más del que hago uso en mi reflexión, pero no en un elemento dialógico en la misma. Se podría decir, permaneciendo en el lenguaje usado hasta ahora, que se incluye al Otro en la reflexión, pero no se le reconoce y reconcilia en la misma.

Creemos, con esto, que es necesario dar un paso más que reconozca, por tanto, al Otro en la reflexión continua necesaria en la intervención social. Retomamos aquí la experiencia de Milani en Barbiana⁴⁹ donde la profunda reflexión, que supone la redacción de “Carta a una profesora”, acerca de la

⁴⁸ Siguiendo idea que ya Freire expusiese en su “Pedagogía del oprimido” (1970) acerca de la concepción bancaria de la educación.

⁴⁹ Lorenzo Milani (1967). *Scuola di Barbiana. Lettera a una professoressa*. Florencia: Libreria Editrice Fiorentina.

escuela actual frente al modelo de escuela que ellos están viviendo y desarrollando –equivalente a un proceso de intervención social– viene realizada por los propios alumnos. Es esta reflexión un paso más, necesario, en el encuentro desde el reconocimiento del Otro. Es más, este tipo de reflexión conjunta permite “descubrir” el misterio de la alteridad concreta⁵⁰. Es un camino ético, pero práctico de reconocimiento del Otro desde su realidad de vida específica, que implica la necesidad de una mirada radical, humana y transformadora en la cual la realidad del Otro “no es tal hasta que es *vista* y que, una vez *vista*, ya no es la *misma* realidad”⁵¹ que era, ya que la mirada por la que optamos, que reconoce y pretende reconciliar, la ha cambiado desde la relación humana que genera.

Por último conviene remarcar el rasgo reflexivo que la exclusión social, como fenómeno, implica. Por el hecho de existir la exclusión y las personas excluidas, y de la implicación ya mencionada, independientemente de la aceptación de la misma, se genera un proceso de pensamiento de tal envergadura “que se convierte en un lugar de revelación de la estructura más íntima de lo social y la moralidad de una civilización como la nuestra”⁵².

II. 5.- *Un intervención práctica, pero con el Otro*

Ante todo lo relatado, nos queda aproximarnos al gran caballo de batalla de cualquier profesional de la intervención social, sea cual sea la disciplina desde la que se involucra: ¿Cómo aplicar, en la práctica, las teorías y las líneas de pensamiento por las que optamos?

Recordamos, no sin cierta nostalgia, nuestros primeros años de estudios universitarios, en los cuales exigíamos con vehemencia que no nos contasen (los profesores y profesoras) teorías, que nos enseñasen a “hacer” educación

⁵⁰ Concepto acuñado por María Montessori en (1948). *La scoperta del bambino*. Milán: Garzanti, para reclamar la necesidad de “descubrir” al niño desde su realidad como tal, no desde una visión adulta del mismo.

⁵¹ Cf. Juan Ignacio de la Fuente (2013). Una mirada más allá de lo real desde la pintura de Antonio López García. En Pérez Andreo, B. y Amorós, P. (ed.lit.), *De la Indignación a la Rebeldía*. (99-108) Irreverentes (107). Si bien nuestro querido amigo Juan Ignacio de la Fuente utiliza estas palabras para referirse a la “mirada transformadora” de Antonio López García en su pintura, creemos que definen muy bien, incluso en el marco de referencia artístico, esa necesidad transformadora. El arte, en este caso, es también un vehículo de intervención social, sobre la realidad, con una mirada que no es pasiva, sino es una actitud decidida de cambio.

⁵² Cf. Fernando Vidal (2009). *Pan y rosas: fundamentos de exclusión social y empoderamiento*. Madrid: Cáritas y Fundación Foessa, 85

social. Nos quejábamos de que ellos y ellas no habían sido nunca educadores y educadoras sociales⁵³. Si bien podía haber un fondo de verdad y el plan de estudios fuese sensiblemente mejorable, la realidad es que esta perspectiva nos la empezó a desmontar un día un profesor que nos “reveló”, no sin cierto tono lírico, que la Universidad no nos enseñaba nada, que nos preparaba para empezar a aprender una vez que terminásemos. Más allá de la retórica, en realidad esta afirmación expresa una gran verdad, la utopía que contiene la teoría, la imposibilidad de responder a la pregunta planteada, pero la necesidad de la misma. Es famosa la comparación de la utopía con el horizonte, al que nunca se puede llegar, pero nos sirve al menos para caminar⁵⁴. La práctica de la intervención social ligada a la teoría y la reflexión viene a ser también como ese horizonte utópico: nunca lo lograremos, pero nos servirá para caminar, para intervenir. Nos guiará hacia nuevos niveles de pensamiento.

Y esta alusión al camino como la práctica nos lleva, una vez más, a poner en la palestra al Otro, como compañero o compañera de camino, de práctica que da sentido final, por sí mismo, a la intervención.

Son muchos los ejemplos que intentan llevar la teoría al campo práctico, y además hacerlo, o al menos intentarlo, desde el Otro. Nos llaman la atención ciertas peculiaridades de algunos, que a continuación usamos como ejemplos, sumándolos a la experiencia ya narrada, en diferentes aspectos, de Oikía.

En primer lugar podemos acudir al celeberrimo *Summerhill*⁵⁵. En él se inspiran tantas de las prácticas cotidianas de Oikía. Como experiencia real –muy ligada al carisma personal, eso sí, del propio Neill– de ruptura con la escuela clásica desde una propuesta más cercana a los intereses, protagonismos, personalidades, en resumen, a la alteridad de los niños y niñas que a ella asistían.

Otro ejemplo, este bastante curioso porque lleva el pragmatismo a extremos inimaginables, es una propuesta de alfabetización de Brown⁵⁶. La

⁵³ Éramos la segunda promoción de la Universidad de Murcia en Educación Social, estábamos convencidos y convencidas de poder llevar a cabo una acción que cambiase el mundo. El idealismo y la esperanza seguramente no se han perdido, pero sí madurado.

⁵⁴ Carecemos de la referencia. Muchas veces se ha considerado que pertenecía a Eduardo Galeano, sin embargo en la Agenda Latinoamericana de 2009 Martín Valmaseda atribuye este relato, sin referencia, al cineasta argentino Fernando Birri.

⁵⁵ Neill, A.S. (1960). *Summerhill*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

⁵⁶ Brown, C. (1978). *Literacy in 30 hours. Paulo Freire's Process in North East Brazil*. Chicago: Alternative Schools Network.

autora propone, desde el análisis de la experiencia de los procesos pedagógicos de Freire en el noreste brasileño, una metodología de alfabetización en ¡30 horas! Ésta, en realidad, era la práctica propuesta por el propio Freire, ya que la autora demuestra como éste lo realiza. Más allá de la propuesta de Brown, observamos en las poco más de 60 páginas del texto, cómo la teoría de Freire se llevaba a la práctica por él mismo. No hay que olvidar que no es extraño que, actualmente, ciertas tendencias positivistas o de otro tipo⁵⁷, critiquen al brasileño por la dificultad de aplicación de su pedagogía. Este texto desmonta, ciertamente, algunos fundamentos básicos de dichas críticas.

Siguiendo en la línea de Freire, ya que es deudora de él, y él mismo la acompañó durante un tiempo, nos encontramos con la Educación Popular y su experiencia nicaragüense durante la revolución sandinista de los años 80. Aquella que es consciente, muy al hilo de todo lo expuesto en este epígrafe, que “el problema no es, muchas veces, de concepción teórica e ideológica, sino de metodología, de métodos y técnicas adecuadas”⁵⁸. Y, desde esa falencia, propone una intervención que nazca desde la base popular y en la cual la participación sea el eje vertebrador. Las experiencias son muchas y significativas, como el ejemplo narrado sobre el caso de Santa Cecilia, barrio de Guadalajara, México⁵⁹. En este caso la labor del IMDEC⁶⁰ como respuesta a la situación de marginalidad con una propuesta de gestión democrática popular del barrio tuvo repercusiones que aún hoy perduran. Se analizan también los errores, ya que la práctica en sí, en tanto en cuanto humana, genera conflictos y fallos, pero es conveniente analizarlos como una oportunidad y no como un fracaso, siempre y cuando éstos sean fruto del encuentro con el Otro.

⁵⁷ Sin entrar a señalar citas recordamos esto en muchos profesores universitarios, y en algunos profesionales de intervención social. También era una crítica común en los primeros años universitarios ya mencionados, cuando se nos aludía a Freire. Era normal que contestásemos a estas referencias diciendo que sí, que la literatura era muy bonita, pero imposible de realizar. ¡Aun así nos creíamos capaces de cambiarlo todo! Es cierto que, en cualquier caso, dichas críticas se centran en la obra teórica más conocida de Freire: “Pedagogía del oprimido” (1970). Pero la realidad es que se mueven en una gran ignorancia acerca de la influencia histórica que ésta ha tenido en tantas prácticas, en especial en Latinoamérica.

⁵⁸ Cf. Nuñez Hurtado, C. (1985). *Educación para transformar. Transformar para educar*. La Habana: Caminos, 97.

⁵⁹ *Ibidem*, 205-289.

⁶⁰ Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario.

Por afinidad y cercanía latinoamericana, nos acercamos a la experiencia de Rebeca Wild en Ecuador⁶¹ desde la creación y dirección de una escuela infantil con una metodología innovadora para el contexto. Muchas de las dificultades narradas por la autora coinciden o son cercanas a las nuestras y, explican, la dificultad de reconocer el Otro cuando se parte de realidades culturales con raíces antropológicas muy dispares. Esto supone, en muchos casos, una presunta ruptura con la teoría que nos mueve a la práctica. Pero creemos, y la experiencia en Oikía junto con la narración de Wild así lo avalan, que dicha ruptura es sólo aparente, y en ningún caso traumática. Estamos convencidos que el valor epistemológico del Otro, desde el encuentro recíproco, aporta el conocimiento necesario que permite superar con éxito dicha disparidad cultural. Esto, además, redundará así en el proceso de cambio, de reconciliación, del Otro, que al entrar en una relación de Otro-para-el-Otro supone un punto de inflexión sin marcha atrás en nuestro fundamento cultural que, al final, nos configura nuevamente sin renunciar a nuestra esencia ni a nuestra historia, pero enriqueciendo ambas. Redundará también en el cambio teleológico que ya hemos manifestado. ¿No es, pues, un éxito, un resultado positivo superar esa dificultad cultural y lograr establecer una relación humana, más allá del objetivo propio de la intervención⁶²?

Y, en último lugar, no podemos dejar de mencionar, desde un enorme cariño, una grandísima admiración y un eterno agradecimiento la obra intelectual del Catedrático Emérito en Educación de la Universidad de Murcia, y gran amigo y compañero, Pedro Ortega, ya que él es, sin lugar a dudas, una voz sobresaliente en la polifonía de este texto como principal responsable de haber inoculado este “virus de la alteridad”, desde la óptica samaritana, en la experiencia de Oikía, con su compañía constante en todos los años de camino con los niños y niñas en situación de calle de Bolivia. Además, dicha compañía y experiencia compartidas las sentimos muy presentes, aunque no sea de manera explícita, en una de sus últimas obras “*Educación desde la precariedad. La otra educación es posible*”⁶³.

⁶¹ Rebeca Wild (1996). *Educación para ser. Vivencias de una escuela activa*. Barcelona: Herder.

⁶² Objetivo que, por ejemplo, en la experiencia de Wild sería el cumplimiento del currículum escolar correspondiente. O, en nuestra experiencia de Oikía, se lograría con la reinserción social del niño o niña en situación de calle.

⁶³ Alberto Gárate Rivera y Pedro Ortega Ruiz (2013). *Educación desde la Precariedad. La otra educación es posible*. México, Cetys Universidad.

Al final comprobamos que no existe la fórmula mágica de la intervención social con el Otro, pero sí hay ciertas claves expuestas que nos señalan el camino a recorrer, seguramente eterno por lo utópico del mismo, pero en cualquier caso necesario.

II. 6.- *Concluyendo: líneas de unión entre el concepto del Otro y la intervención social, una red para superar la exclusión*

Quedan así, entonces, expuestas algunas líneas que sirven para entrelazar una red que una el concepto del Otro con la intervención social, desde sus modelos conceptuales amplios hasta sus prácticas cotidianas. Red que sirva como sustento, y en cierto sentido como salvavidas, a modo de red circense, en el trayecto de superación de la exclusión social.

Sin duda la madeja es mucho más gruesa, el encuentro, la anámnesis, la reconciliación, la solidaridad, la fluencia... no son todos los hilos necesarios para dicha red. En ésta quedan, dado que es una red, siempre intersticios, rendijas por los que la exclusión, como fenómeno, se filtrará generando nuevas realidad concretas de sí misma. Es más, podemos afirmar también que siempre quedarán hilos por tejer, por usar. No deja, pues, de ser una labor similar a la Penélope en la Odisea, tejiendo siempre a espera de Ulises para evitar casarse con el Rey, que sería además la imagen de las amenazas que destejen continuamente esa misma red. Y llama de nuevo, también, ya sin componentes textiles, al mito del castigo de Sísifo.

Hemos querido terminar con esta imagen de la red porque creemos que ilustra, con acierto, por un lado la exclusión social como fenómeno desde la imagen propuesta de la red. Por otro, la labor continua de la intervención social, desde el permanente tejer. Y, finalmente, la unión del concepto del Otro, que serían, en cierto modo los hilos de la red, con la intervención social, en este caso la red como tal.

Ahora bien, queda abierta la responsabilidad del uso de dicha red. Como hemos expuesto, creemos que es siempre, con el Otro, y el Otro no es el excluido, o sólo él. Sino la unión del excluido con el profesional de la intervención, con los voluntarios y voluntarias, con la sociedad responsable y, es un deseo, responsabilizada.

BIBLIOGRAFÍA

Brown, C. (1978). *Literacy in 30 hours. Paulo Freire's Process in North East Brazil*. Chicago: Alternative Schools Network.

Bustillos, G. (1989). Los hijos de la calle. *Cuarto Intermedio*, 10 (febrero), pp. 32-45.

Camus, A. [1942] (2006). *El mito de Sísifo*. Madrid: Aguilar.

Chamberlayne, P., Rustin, M. & Wengraf, T. (eds.) (2002) *Biography and social exclusion in Europe: experiences and life journeys*. Bristol: Policy Press.

Chomsky, N. [2000] (2009). *La (des)educación*. Barcelona: Crítica.

Cyrulnik, B. [2001] (2002). *Los patitos feos. La resiliencia: Una infancia infeliz no determina la vida*. Barcelona: Gedisa.

Conill, J. (2006). *Ética Hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Madrid: Tecnos.

Dávalos, G. (2006). *No me llames niño de la calle*. Santa Cruz de la Sierra: Fundación Sepa.

de la Traba, D. (2014): Exclusión y concepto del Otro: repensando la Intervención Social, *Carthaginensia* XXX/57 (en edición).

de la Traba, D. y Cervantes, J. (2011). Oikía, un centro de acogida a niños de la calle. *Contraste*, 16: Foro Ignacio Ellacuría. Disponible en:

<http://www.casaoikia.org/wp-content/uploads/2014/02/Contraste-16.pdf>

de la Traba, D. Entrevista en La Opinión de Murcia del 6 de junio de 2011. Disponible en: <http://www.laopiniondemurcia.es/comunidad/2011/06/06/bolivia-vive-tipo-infancia-mundo-permitir/328396.html>

Egέα-Kuehne (ed.) (2008). *Lévinas and Education*. Nueva York: Routledge.

FOESSA. *VI Informe sobre exclusión y desarrollo social en España, 2008*.

Disponible en: http://www.foessa.es/publicaciones_Info.aspx?Id=379

Freire, P. [1970] (2007). *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo XXI.

FUNDACIÓN LUIS VIVES (2011). *Medición del impacto cualitativo de los programas de Inclusión Social*. Disponible en: <http://www.fundacionluisvives.org/actualidad/noticias/archivo/2011/12/23/te-presentamos-los-resultados-finales-del-proyecto-medicion-del-impacto-cualitativo-de-los-programas-de-inclusion-social.html>

Galeano, E. [1989] (2003). *El libro de los abrazos*. Madrid: Siglo XXI.

Gárate Rivera, A. y Ortega Ruiz, P. (2013). *Educación desde la Precariedad. La otra educación es posible*. México, Cety's Universidad.

García Molina, J. (2003). *Dar (la) palabra, deseo, don y ética en educación social*. Barcelona: Gedisa.

García Molina, J. (2005). El proyecto educativo individualizado. En Lirio Castro, J. (coor.), *La metodología en educación social: Recorrido por diferentes ámbitos profesionales*. (285-308) Madrid: Dikynson.

Guerrero, A. e Izuzquiza, D. (2003). *Vidas que sobran. Los excluidos de un mundo en quiebra*. Santander: Sal Terrae.

Guill, L. (1994). Sirvientas y señoras. *Cuarto Intermedio*, 33 (noviembre), pp. 80-90.

Iriarte, G. (2007). *Análisis crítico de la realidad: compendio de datos actualizados*. Cochabamba: Kipus.

Lévinas, E. [1971] (1993). *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós.

Ley nº 2026: Código del niño, niña y adolescente del 27 de octubre de 1999. U.P.S. La Paz (2007).

Martins, M. H. (2011). A escrita narrativa e a emergência das vozes sociais. *Athenea Digital*, 11(2), 3-15. Disponible en: <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/850>

Meirieu, P. [2009] (2010). *Una llamada de atención. Carta a los mayores sobre los niños de hoy*. Barcelona: Ariel.

Milani, L. [1967] (1986). *Scuola di Barbiana. Lettera a una professoressa*. Florencia: Libreria Editrice Fiorentina.

Montessori, M. [1948] (1975). *La scoperta del bambino*. Milán: Garzanti.

Neill, A.S. [1960] (1978). *Summerhill*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Nicolai, M. (2006). Il lavoro: un'occasione di relazione e redenzione. En Meloni, E. (coor.), *Fare e Formare. Persone e progetti per lo sviluppo umano: un manuale*. (127-186). Saronno (Varese): Monti.

Núñez Hurtado, C. [1985] (2006). *Educación para transformar. Transformación para educar*. La Habana: Caminos.

Palacios, B. (1988). Empleadas y esclavas. *Cuarto Intermedio*, 7 (mayo), pp. 59-68.

PASOC (Pastoral Social Cáritas) (2011). *Sistematización del programa "En busca de una familia. Restitución del derecho a una familia de niños, niñas y adolescentes" (2004-2011)*. Santa Cruz de la Sierra: Cordaid-Pasoc.

Rodríguez Carmona, A. [2008] (2009). *El proyectorado, Bolivia tras 20 años de ayuda externa*. La Paz: Plural.

Vidal, F. (2009). *Pan y rosas: fundamentos de exclusión social y empoderamiento*. Madrid: Cáritas y Fundación Foessa.

Wild, R. [1996] (2007). *Educación para ser. Vivencias de una escuela activa*. Barcelona: Herder.

NOTAS Y COMENTARIOS

SOBRE DIOS PADRE/MADRE

XABIER PIKAZA

Muchas son las novedades de Jesús, y entre ellas destaca su manera de vincularnos a Dios, a quien llama Abba, es decir, Padre, siendo, al mismo tiempo Abba-Imma, Padre-Madre, en comunión con los Ahim (todos los hombres son hermanos).

Sobre este Dios que es Abba-Imma he pronunciado el pasado lunes (3.3.14) una conferencia en el Aula Magna del Instituto Teológico de los Padres Franciscanos de Murcia. Tuve el gusto de compartir la tarde con amigos, colegas y alumnos a quienes quiero agradecer aquí la acogida, empezando por los profesores del centro. Ellos me hicieron el honor de grabar la conferencia y de publicarla en un you tube, que recojo ahora, para aquellos que quieran seguirla en su integridad. Añado, a continuación, una página central escrita de la conferencia. Buen fin de semana a todos. Jesús ha sido amigo (protector, educador) de niños, asumiendo así una función materna (más que paterna), propia del mismo Dios padre/madre. Confiando en ese Dios dice Jesús, re-

firiéndose a los niños: “De los que son como ellos es el reino de los cielos...”. Precisamente ahí, en relación a los niños, que han de ser acogidos y crecer en manos de una buena Madre, viene a revelarse el Dios de Jesús Padre, que no sirve para avalar ningún sistema social o religioso de poder, sino para abrir a los niños un camino de vida.

En esa línea decimos que Dios es Abba-Imma, Padre-Madre, conforme a las dos primeras palabras de los niños, que Jesús enseña a proclamar a los mayores. El Dios del reino está vinculado a los niños y ellos son sus representantes... Desde este fondo ha de entenderse la invocación de Jesús, Abba, que no es palabra exclusiva de pequeños, pero que recibe en ellos su pleno sentido. En la raíz del Abba (padre) está la Imma, es decir, la madre, que enseña a los niños a decir precisamente Padre. Ésta es la palabra más honda que Jesús ha recreado desde su propia vida, no con teorías, apareciendo como “mesías materno” de un Dios paterno.

Abba-Imma, Padre-madre

Las dos palabras (Abba e Imma) son inseparables y, en principio, el Padre depende de la Madre, sin la que no tiene sentido su acción y su presencia. Ciertamente, en el centro del Nuevo Testamento se encuentra la palabra Abba, que Jesús ha utilizado en su oración, al referirse a Dios (cf. Mc 14, 36 par), y que la tradición posterior (cf. Rom 8, 14; Gal 4, 6) ha tomado como nota distintiva de su plegaria. Abba e Imma se vinculan con Ahim, hermanos:

– Abba es una palabra primigenia, que sólo puede interpretarse a partir de la madre (Imma), que se la enseña al niño, aunque luego ella queda a veces en la penumbra. No es la primera (es Imma), pero es absolutamente necesaria: Sólo cuando la Imma enseña al niño a decir Abba (ampliando su vinculación con ella), y cuando el niño dice así (Abba) podemos afirmar que la vida tiene sentido.

– Diciendo Abba, el niño no puede abandonar a la madre, pues de esa forma caería en manos de un mal patriarcalismo, quizá el mayor de los males religiosos y sociales de la humanidad actual. Pero tampoco puede quedarse en la Imma. Para que la vida del niño madure en riqueza y diálogo hace falta una buena madre (Imma) que le conduzca y lleve al Abba, descubriendo y a los hermanos.

– Abba e Imma se vinculan con Ahim, los hermanos... que así forman

parte de su relación con Dios Padre-Madre. Dios aparece así como garante de vida y familia...

Una experiencia central

Abba no es una palabra técnica, propia de discusiones eruditas, sino la más sencilla de todas las que existen, una palabra casi onomatopéyica, que el niño pronuncia y comprende en el mismo principio de su vida, al referirse cariñosamente al padre (abba), en unión (a partir) de la madre (imma) como primera de todas las experiencias que son, al mismo tiempo, profanas y sagradas. No es palabra aislada, que se entiende por sí misma, sino que forma parte de una relación doble: Imma-Abba, Madre-Padre. Es una palabra de encuentro personal, de intimidad profunda, siendo, al mismo tiempo, una palabra social, pues vincula a cada hijo con todos los restantes hijos de Dios Padre, especialmente con los pobres y expulsados de la sociedad.

– Una palabra, tres palabras. Por eso, tomada en sí misma, esa palabra alude a un Padre que no solamente incluye elementos de Madre (es padre materno, padre tierno), sino que sigue teniendo a su lado a la madre, de la que depende (la Madre es la que sigue haciendo que el hijo diga Padre), y sigue siempre acogiendo a los restantes hijos, especialmente a los pobres. Por eso, siendo palabra de la más fuerte intimidad, es principio y exigencia de justicia.

– Dios trascendente, Dios Yahvé... presencia familiar. No basta, por tan-

to, que el padre sea cariñoso y paterno, sino que siga teniendo a su lado una madre, pues Abba (Padre) ofrece una experiencia relacional y sólo tiene sentido dentro de la relación de la Madre (Imma) con el Hijo (Ben, Bar). No basta tampoco que sea paterno y materno, si no lleva en sí una fuerte exigencia de justicia, de transformación social, desde el evangelio.

Ciertos discursos dogmáticos (ontológicos) cristianos han olvidado esas referencias y han secado el evangelio, como si sólo se pudiera hablar de Padre e Hijo en perspectiva patriarcalista (Padre-Dios patriarca da poder al Hijo-Dios, también patriarca), borrando a la Madre o identificándola de una forma difusa con el Espíritu Santo, en una línea que parece implícitamente aceptada por los grandes concilios (de Nicea a Calcedonia: 325 y 451 d.C.). Han olvidado que el Padre y la Madre, que son un solo Dios, se encuentran vinculados de un modo especial con todos los hijos, en especial con los más pobres.

Antes de toda teoría, una palabra originaria

Un Abba sin Imma no es sólo enfermizo sino contrario al evangelio, pues al lado del Abba ha de estar la Imma como iniciadora y testigo del Padre. Su misma cercanía (las dos palabras marcan el acceso del niño a la vida personal consciente) definen su identidad. Un Abba-Imma sin Ahim, es decir, sin hermanos, carece de sentido, es contrario al evangelio.

Muchos han aplicado a Dios palabras muy sabias, como si hubiera

que dejar la infancia para encontrarle, como si la experiencia del niño fuera incapaz de abrimos a la hondura de la Realidad. Pues bien, Jesús ha vuelto de algún modo a la infancia (en ejercicio de intensa neotenia), recuperando ante Dios su primera experiencia de niño en brazos de la madre (Imma) que le lleva al padre, pudiendo decir así Abba (que es siempre Padre desde la Madre).

Otros no se han atrevido; Jesús, en cambio, lo ha hecho y de esa forma ha saludado a Dios de un modo intenso con la más fuerte de todas las palabras, aquella que los niños confiados y gozosos aprenden de boca de la Madre (Imma) para referirse al Padre (Abba) en quien creen y confían, sin dejar por eso a la Madre (sino todo lo contrario), aprendiendo con el Padre-Madre a decir Ahim, hermanos, con palabra y con hechos.

Conocer a Dios resulta, para Jesús, lo más fácil y primero; no ha necesitado argumentos para comprender su esencia divina, no ha buscado demostraciones: Su madre María le ha enseñado a decir Abba y en el abba familiar (José) ha podido descubrir el rostro de Dios Abba, un Padre con madre o, mejor dicho, un padre-madre que es impulso y es fuente de vida para todos los hermanos.

La primera enseñanza, Dios Padre-Madre

Para hablar así de Dios debemos aprender, pero, al mismo tiempo, olvidar o desaprender muchas cosas acumuladas en la historia religiosa de los pueblos (¡si no os volvéis como

niños!). Jesús quiere que volvamos a la infancia, en gesto de neotenia creadora, es decir, de recuperación radical de la niñez, en gesto que vale para todos los pueblos: En principio, un niño a quien la madre enseña a decir “padre” no es judío ni griego, hombre ni mujer, esclavo ni libre (cf. Gal 3, 28), sino simplemente un ser humano con Madre (o con alguien que haga sus veces) aprendiendo a decir Padre, en un contexto donde reciben dignidad todos los hermanos.

Para muchos de su tiempo, la religión implicaba un ascenso a la altura supra-humana, un conocimiento esotérico, el cumplimiento de unas normas sacrales y/o sociales, en la línea de un judaísmo legal o de otro tipo de sistema sagrado. Pues bien, en contra de eso, como niño que empieza a nacer, como hombre que ha vuelto al principio de la creación (cf. Mc 10, 6), Jesús se atreve a situar su vida y la vida de aquellos que le escuchan en el mismo principio de Dios, a quien, guiado por la mano de una Madre, aprende a llamar ¡Padre! (es decir, Padre con Madre), en la medida en que descubre a su lado a los hermanos, para quienes vive.

Su experiencia religiosa es una parábola de madre y padre, que se expresa después como unión de hijo y hermano con los hermanos (cf. Mt 11, 25-27). No es algo que se aprende por fuera, sino la misma vida. No es algo que se sabe y resuelve de antemano, ni resultado de una larga demostración, sino en el mismo despliegue humano, que se va expresando a medida que se avanza en el camino, empezando por las primeras palabras de la vida, imma-

abba. Por eso, la experiencia de Dios como Madre-Padre resulta inseparable del camino concreto, diario, de su vida y, en especial, de su entrega a los hermanos. Jesús se ha confiado en Dios Madre-Padre y de esa forma ha vivido, dialogando con la tradición de su pueblo y de su entorno religioso pero, sobre todo, viviendo de un modo transparente, ante el Dios que es madre-padre. No ha dejado de ser niño para hacerse mayor, sino que se ha hecho mayor profundizando en su experiencia de niño.

En el camino de Jesús, Dios Madre-Padre

Desde ese fondo podemos decir que Jesús ha recorrido el camino de Dios Madre-Padre de manera descendente y ascendente: Jesús desciende (viene de) Dios Madre-Padre; y, al mismo tiempo, asciende, buscando su presencia.

– Camino descendente. Yahvé como Padre. El Dios de Jesús es Imma-Abba (Madre-Padre), porque alimenta, sostiene y ofrece un futuro de vida a los niños y, con ellos, a todos los humanos que aparecen de esa forma como hermanos. Es Padre materno, que alienta la vida de los hombres. Filón había interpretado a Dios como Padre cósmico, creador y ordenador de cielo y tierra, dentro de un esquema ontológico, distinguiendo nítidamente las funciones de padre y madre. En contra de eso, Jesús le presenta como madre-padre de los pobres y excluidos de la sociedad, niños y necesitados.

– Camino ascendente, Jesús sube

y nos lleva a Dios Abba-Imma, en unión con los hermanos (Ahim). El modelo para hablar de ese Dios Padre no son los grandes varones patriarcalistas (sacerdotes, rabinos, presbíteros y sanedritas), sino aquellos varones y mujeres que, como Jesús (por estar bien fundados en un madre-padre), han abierto un espacio de vida para los demás, para los hermanos (en especial

para los pobres), que son hijos de Dios. En ese contexto de simbolización paterna ha de entenderse la nueva visión que Jesús ha tenido del matrimonio, entendido como espacio permanente de fidelidad, donde varones y mujeres compartan un mismo camino de amor, en gesto de intimidad y de compromiso liberador.

LA POLÍTICA RELIGIOSA DE DIOCLECIANO Y LAS CAUSAS DE LA «GRAN PERSECUCIÓN»

GONZALO FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ

El término «Gran Persecución» se emplea para aludir a la persecución que Diocleciano decreta contra la Iglesia el 24 de febrero de 303. En este trabajo voy a analizar sus causas atribuibles a las creencias religiosas de Diocleciano a las que se añaden los influjos sobre su persona de tres convencidos anticristianos.

Diocleciano recoge las ideas de su antecesor Valeriano (253 – 260) quien achacaba la culpa de la crisis del Imperio Romano al abandono de la religión tradicional. Los romanos llaman *vetus religio* o *religio patrum* a sus creencias habituales. En el siglo III d.C. la *religio patrum* sufre un eclipse y experimenta una gran competencia a base de nuevos cultos como los místéricos o el Cristianismo.

Los emperadores pueden identificarse con los dioses de las religiones místicas pero les es imposible hacerlo con Cristo. Las divinidades místicas pertenecen al mito. Cristo había tenido una existencia real tres siglos

atrás. Por lo demás los adeptos al misterismo coexisten con la *vetus religio*. Los cristianos intentan suprimir la *religio patrum* y los cultos místéricos al considerarlos idolátricos. Para los cristianos los dioses paganos son demonios pertenezcan a *la vetus religio* o al misterismo. Por eso el Imperio Romano prohíbe el Cristianismo desde el *Edicto Neroniano* de 65 d.C. Los cristianos dependen de la mayor o menor tolerancia que despierten en los emperadores y demás autoridades estatales, provinciales y municipales. No obstante los cristianos están siempre fuera de la ley.

Diocleciano y Maximiano son devotos de Júpiter y Hércules (1939 STRAUB 80). Esa devoción se observa desde la génesis de la Tetrarquía. En el Colegio Tetrárquico Diocleciano como augusto **senior** asume la titularidad de *Jovio* según la noticia literaria de la *Historia Augusta (Vita Numeriani 13)* y también epigráfica (**CIL III**, 12.326). Diocleciano reserva el título de *Hercúleo* a Maximiano por su idio-

sincrasia de agosto *junior* con arreglo al testimonio de un panegírico de Mamertino (*Panegírico Latino X*, 11). De aquí se infieren dos corolarios:

- Maximiano es el lugarteniente de Diocleciano en la Tierra como Hércules lo es de Júpiter en el Cielo
- Maximiano representa la virtud (valor cívico) de los romanos mientras que Diocleciano se identifica con la maiestas (majestad) del Pueblo-Rey, pues con su ascensión de la titulación de Jovio recoge una tradición conforme a la cual Júpiter da el poder a los emperadores. En un relieve del Arco de Benevento figura Trajano (98 – 117) tomando el rayo de Júpiter. En las primeras monedas de Aureliano (270 – 275) Júpiter entrega el orbe al emperador-soldado

Diocleciano no introduce nuevos cultos dentro del paganismo. Muy interesantes son sus inscripciones y acuñaciones numismáticas. En su reinado los epígrafes dedicados al culto solar introducido por Aureliano son menores que las inscripciones consagradas a Júpiter y Hércules (1880 COHEN 457). Desde 294 Diocleciano acuña monedas de oro (*áureos*) y otras de bronce (*follis*). Las capas más desfavorecidas de la población usan en mayor medida los *follis* que los *áureos*. En las improntas de los *áureos* Diocleciano ordena representar a los dioses titulares de Roma mientras que en los *follis* figuran divinidades más cercanas al pueblo como el *Genio*

del Pueblo Romano y la *Providencia de los dioses*.

Esa antipatía innata de Diocleciano hacia el Cristianismo se ve incrementada por el influjo de tres anticristianos convencidos. El primero es el propio César Galerio. Lactancio (*De mortibus persecutorum IX*) alude a la familia pagana de Galerio y sobre todo a su madre, transdanubiana de nacimiento, a la que Lactancio califica de *mujer muy supersticiosa y adoradora de los dioses de los montes*. El segundo es un general del ejército de Galerio, el *magister militum* Veturio, a quien la *Crónica* de Eusebio de Cesarea atribuye un papel preponderante en el estallido de la *Gran Persecución* (1924 HELM 227). Veturio es el jefe de un grupo de presión militar anticristiano cuya existencia ha sido puesta acertadamente de relieve por H. Grégoire (1930 – 1931 GRÉGOIRE 238).

El tercero es el filósofo Hierocles, discípulo de Porfirio y enemigo acérrimo de la religión cristiana (1965 SORDI 447 – 448). Muy a principios de 303 Hierocles escribe un panfleto contra el Cristianismo titulado *Discurso amigo de la verdad*. Ese escrito no ha llegado a nuestros días, pero se conoce su existencia por la referencia de Lactancio (*Divinae Institutiones V*, 11, 12) y la réplica de Eusebio de Cesarea que aparece bajo el encabezamiento *Contra Hierocles*. Parece que en el *Discurso amigo de la verdad* Hierocles sigue los postulados del *Discurso contra los cristianos* de su maestro Porfirio.

El último problema que plantea la persecución de Diocleciano es el moti-

vo que le impulsa a retrasar sus medidas persecutorias desde 284 hasta 303. Se puede afirmar que Diocleciano es siempre anticristiano pero espera a ver resueltos los problemas más acuciantes de la puesta en marcha del sistema tetrárquico, la defensa de las fronteras y el mantenimiento del orden en el interior del Imperio (1926 STADE).

A pesar de que Diocleciano no promulga el primer edicto persecutorio hasta el 24 de febrero de 303, existe una hostilidad hacia los soldados cristianos desde los inicios de la Tetrarquía. La especial disciplina a la que los militares se hallan sometidos les hace muy vulnerables a cualquier exceso de las autoridades. Les basta con exigir a todos los soldados un sacrificio a la divinidad del emperador. Si el poder imperial tolera a los cristianos no se exige ese sacrificio. En caso de adoptar las autoridades del Imperio una actitud anticristiana la imposición de ese sacrificio bien a todos los habitantes bien a un solo segmento (vg. los moradores de una ciudad determinada o los militares) sirve a aquellas autoridades para saber quiénes eran cristianos, pues éstos han de negarse a participar en un acto idólatrico.

En principio la Tetrarquía sólo impone esa obligación de sacrificar a los soldados, en espera de que pudiera extenderla a toda la población bien que ello no se produzca hasta el cuarto edicto persecutorio que se fecha en 304. En 286 se registra el suplicio de bastantes miembros de una legión (la *Legión Tebana*) que Maximiano había ordenado trasladar de Egipto al más conflictivo marco geográfico de las

Galias para combatir la rebelión bagáudica. Muy probablemente Maximiano les exige sacrificar a la divinidad del emperador como prueba de lealtad. Ello provoca el rechazo de los cristianos de la *Legión Tebana* encabezados por el centurión Marcelo. Maximiano castiga con la muerte a Marcelo y a sus subordinados que se hubieran negado a sacrificar. Maximiano basa la imposición de esa pena en el castigo de una indisciplina castrense con propósito de ejemplaridad. Es verosímil suponer que fuesen bastantes los soldados cristianos de la *Legión Tebana*, bien que la hagiografía posterior amplíe su número a la legión entera.

En 297 Galerio da una orden similar a las tropas acantonadas bajo su mando en el *limes* danubiano. Galerio amenaza con imponer la *gradus deiectio* a los oficiales y la **ignominiosa missio** a los soldados recalcitrantes. La negativa a sacrificar origina unos martirios de militares cristianos en aquella zona (1918 Zeiller 55 – 59 y 1965 Knopf – Krüger – Ruhbach 105 -116). Aquel año Maximiano da la orden de sacrificar a los militares de África y a los pretorianos en Roma. En África esa orden hace que el veterano Tipasio rechace la movilización de reservistas decretada por Maximiano en 297 contra la rebelión de la tribu de los *Quinquegentiani* que forman parte del pueblo de los *mauri* en Mauritania Cesariense. Tipasio paga esa indisciplina con la vida. La antedicha medida de Maximiano provoca en África durante el año 298 que el centurión Marcelo abandone la carrera militar en *Tingis* y el recluta Maximiano se niegue a la conscrip-

ción en *Tevesta*. En 298 es condenado a muerte en Roma por su negativa a sacrificar Sebastián quien es tribuno en una de las nueve cohortes pretorianas que guarnecen la *Urbe* (1689 Ruinat 309, 1904 Monceaux y 1996 Maymó).

¿Son mártires del Cristianismo esos militares? Por supuesto que sí, aunque no fuesen condenados por ser cristianos sino por insubordinación militar. En 302 los militares anticristianos, simpatizantes de Galerio y Veturio pero destinados en Asia, achacan el fracaso de un acto aruspicial en Antioquía a que sus conmitones cristianos de la escolta imperial habían hecho la señal de la Cruz. Ese *lobby* castrense convence a Diocleciano a que extienda las mismas medidas que habían adoptado Maximiano y Galerio al ejército de Asia (Lactancio, *De mortibus persecutorum* X). Basta sólo la publicación en enero de 303 del *Discurso amigo de la verdad* de Hierocles y una respuesta afirmativa del oráculo de Apolo en *Dydima* (Eusebio de Cesarea, *De vita Constantini imperatoris* II, 50, 51) para que el 24 de febrero de ese año Diocleciano ordenase la persecución a los cristianos.

Notas

– 1689 Ruinat , T. *Acta martyrum sincera*. París.

– 1880 Cohen, H. *Description historique des monnaies frappées sous l'empire Romain*. París.

– 1904 Monceaux, P. «Étude critique sur le Passio Tipasii Veterani», *Revue Archéologique* 4 , págs. 267-74

– 1918 Zeiller, J. *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire Romain*. París.

– 1924 Helm, R. «Eusebius' Chronik und ihre Tabellenform», (Abh. Berl. phil.-hist. K1. 1923 nr. 4). Berlín.

– 1926 Stade, K. *Der Politiker Diocletian und die letzte grosse Christenverfolgung*. Inaugural-Dissertation der Universität Frankfurt-am-Mein. Baden.

– 1930 – 1931 Grégoire, H. «La conversion de Constantin». *Revue de l'Université de Bruxelles*, 36, págs 231 – 272.

– 1939 Straub, J. *Vom Herrscherideal in der Spätike*. Stuttgart.

– 1965 Knopf – Krüger – Ruhbach, G. *Ausgewählte Märtyrenakten*, 4ª ed., Tübinga.

– 1965 Sordi, M. *Il Cristianesimo e Roma*, Bolonia.

– 1996 Maymó, P. *Aspectos históricos de la Passio Marcelli*. Algunas consideraciones sobre el contexto ideológico, <http://www.u>

EXIGUO DOCUMENTO ATAÑENTE AL P. ARCE

FRANCISCO GÓMEZ ORTÍN
Copia e introducción

La figura del P. Fr. Diego de Arce (1553-1616) destella con tan polifacética personalidad que difícilmente será abarcable para los historiadores. Así ocurre con el investigador Francisco Henares, autor de la señera monografía titulada *Fray Diego de Arce. La oratoria sacra en el siglo de Oro* (Murcia 2001). Pese a su hercúlea tarea investigatoria removiendo un balumbo de documentos a fin de pergeñar la biografía de Arce, es inevitable que surja algún que otro papel extraviado e imprevisible sobre el célebre franciscano.

En el Archivo Histórico Nacional de Madrid (Sección de Órdenes Militares), encontré un curioso documento, que revela una actividad desconocida del P. Arce, la de visitador y reformador de monjas, a fuer de ministro provincial de la Provincia de Cartagena. Aunque las monjas de clausura franciscanas clarisas estaban sujetas a la obediencia del prelado mayor franciscano, al estar fundados algunos conventos en

territorio de las Órdenes Militares, los vicarios y sus tenientes, celosos de su autoridad, podían inmiscuirse en los asuntos conventuales poniendo impedimentos o creando incómodas interferencias jurisdiccionales. Estampamos aquí la transcripción literal del inédito documento. En atención al inexperto lector, frente a la consabida ortografía arbitraria, me permito la resolución de abreviaturas y la colocación de mayúsculas, signos de puntuación y acentos diacríticos.

%%%%%%%%%%

“Fray Diego Arce, Ministro prouin-
cial de la Prouinçia de Cartagena, de la
Orden de S. Francisco.

Sanctiago Agosto 1596

Don Phelipe etc. Administrador
Perpetuo de la horden y caballeria de
Santiago por autoridad Apostolica: A

bos, el doctor quellar (= Cuéllar), freyle de la horden de Santiago, coadjutor de la Vicaria del partido del Campo de Montiel, sabed que fray Diego de Arze, Ministro prouinçial de la Prouinçia de Cartajena, de la horden de sanct Francisco, presentó ante nos, en el nuestro Consejo de las Hordenes, vna petiçion del tenor siguiente:

FRAY DIEGO DE ARÇE, Ministro prouinçial de la Prouinçia de Cartajena, de la horden de San Francisco, digo que uisitando las monjas de mi obediencia que uiben en el conbento de Corpus Christi, de Villa Nueva de los Ynfantes, hallé notable neçesidad de reformarlas, no solamente en el buen orden y conçierto que la uida Relixiosa debe guardar, sino tambien en la obserbançia de la rregla de su ynstatuto, (sic) para lo qual, a ynstançia de la mayor parte de las dichas Religiosas, les e probeydo de una Abadesa y otras dos Relijiosas de otro conbento, que las reformen y ynstituyan en todas las cosas de su obligacion, para que con mas pureza Dios nuestro señor se sirba en el dicho conbento, y ya que las dichas Reformadoras ban camino, es benido a mi notiçia quel uicario de la dicha uilla a dado su mandamiento para que las dichas monjas le exyban la liçençia que tubieron para fundar y edificar su yglessia, y me temo que esta dilijençia sea para ynpedir yndirectamente la dicha Reformaçion, y que será possible quel dicho uicario, no solo no me asista ni dé el favor que le pidiere para que el dicho conbento se reforme, sino que me haga alguna contradiccion.

Deseando evitar los daños e ynconbenientes que se pueden seguir, pido y suplico a V. alteza mande anparar y faborezer la dicha Reformaçion, pues es obra tan santa, mandando al dicho uicario no lo contradiga ni ynvida, antes me dé el favor y ayuda neçesaria hasta poner las dichas Reformadoras en su conbento; que mi Pretension no es perjudicar el derecho que la horden de Santiago tubiere al edificio del dicho conbento y yglessia, sino solamente reformar la disciplina Religiosa, las personas, uidas y costumbres de las dichas monjas que están a mi cuidado y obediencia, sobre lo qual se me mande dar carta y Prouision Real qual es neçesaria, la qual pido etc. y Justicia, y para ello etc. fray Diego de Arçe.

Y uista la dicha Petiçion, que de suso ba yncorporada, por los de nuestro Consejo de las hordenes, fue acordado que deuiamos mandar dar esta nuestra carta, y nos tubimoslo por vien, por la qual os mandamos que luego como con ella fueredes requerido, no ynpidays ni estorbeys a las Relijiosas, de que en la dicha Petiçion se haze mençion, el entrar en el dicho monasterio. Y si alguna caussa o razon teneys para que ansi no lo debays hazer y cunplir, la enuiad a deçir y alegar al dicho nuestro Consejo, dentro de nueve dias primeros siguientes despues que con esta nuestra carta fueredes requerido, y otrosi os mandamos que, dentro del dicho termino, enbieys ante los del dicho nuestro Consejo todos los autos que açerca de lo susodicho ovieredes fecho y causado, todo ello escrito en linpio, firmado

de vuestro nonbre, signado y en manera que haga fee, juntamente con la dicha caussa y razon, para que, bisto en el dicho nuestro Consejo, se probea justiçia, y no hagays cossa en contrario so pena de la nuestra merced y de diez mill maravedíes para la nuestra camara, y so la dicha pena mandamos a qualquier scriuano os la notifique y dé testimonio dello.

Dada en Madrid, a siete dias del mes de Agosto de mill y quinientos y nobenta y seys años: el licenciado Vonifaz, el licenciado don Francisco de Contreras, el licenciado don Juan de Ocon, el licenciado Juan Alderete.

Gerónimo Gonçalez (rubricado)

(AHN. OO. MM. Sección Toledo. Sign. 61300, año 1596).

ACERCARSE AL VATICANO II. NOTA BIBLIOGRÁFICA

GABRIEL RICHI ALBERTI

Recientemente ha sido publicado el volumen VII/1 *Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II* de las Obras Completas de Joseph Ratzinger (BAC, Madrid 2013, 592 págs.). La edición, preparada por P. Cervera y C. Granados, ofrece una traducción cuidada, a cargo de R. H. Bernet, de la primera parte de los escritos conciliares del que fue perito en el Concilio y, posteriormente, arzobispo de Munich, prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe y sucesor de Pedro.

La primera parte del volumen VII, que goza de un prólogo de Benedicto XVI (XIX-XXIV), está dividida en cuatro secciones. La primera de ellas – *En vísperas del Concilio* (3-82)– recoge cuatro textos escritos antes del inicio de los trabajos conciliares. Entre ellos destaca la conferencia *El Concilio y el mundo de las ideas modernas*, que el joven Ratzinger preparó para la célebre intervención del cardenal Frings en Génova. Sigue la segunda parte dedicada a la colaboración durante los períodos

conciliares en calidad de perito: *Colaboración* (86-236). En dicha parte se ofrece al lector un rico material sobre distintos argumentos conciliares, destacando las intervenciones sobre la divina revelación y sobre la colegialidad episcopal, aunque no faltan textos de gran interés sobre el ecumenismo, la misión y la relación con el mundo. *Información y complementos* (239-523) es el título de la tercera sección. Se trata de la parte más amplia, y en ella pueden leerse los cuatro informes que Ratzinger escribió sobre las cuestiones teológicas tratadas en cada uno de los cuatro períodos conciliares, redactadas por nuestro autor inmediatamente después de la conclusión de cada período. Concluye esta primera parte del volumen VII con la sección dedicada a la *Colaboración con el cardenal Josef Frings* (527-592), sección que recoge algunos textos más tardíos de Ratzinger. Desgraciadamente los apéndices dedicados a la bibliografía, a las advertencias editoriales, a las fuentes bibliográficas de los textos y a

los diferentes índices, estarán a disposición del lector sólo con la publicación del volumen VII/2, tal y como sucede en el original alemán.

La riqueza del volumen impone queelijamos sólo una perspectiva o un argumento concreto desde el que invitar a la lectura. Por ello elegimos intentar responder a la siguiente pregunta: ¿por qué y en qué medida estos escritos pueden ayudar a una adecuada hermenéutica de la enseñanza conciliar que favorezca la recepción del último concilio ecuménico?

No nos detendremos, por tanto, en considerar las numerosas e interesantes informaciones sobre el desarrollo del Concilio y sus protagonistas (recogidas sobre todo en los cuatro textos redactados con el objeto de enunciar los principales argumentos teológicos afrontados en cada uno de los cuatro períodos), ni tampoco en subrayar las eventuales convergencias o divergencias con las principales hipótesis de lectura del Vaticano II en el ámbito histórico y teológico. Respecto a estos temas, baste sugerir dos ejemplos significativos. El primero es el hecho de que la crítica a la doctrina de la colegialidad episcopal vio, paradójicamente, unidos a los defensores de las tesis “tradicionalistas” con los observadores no católicos (cf. 401-405). El segundo ejemplo ayuda a revisar la “vulgata” sobre la presencia española en el Vaticano II. En efecto, dice Ratzinger en un texto de 1963: «*el episcopado español manifestó una perceptible apertura para las nuevas preguntas*» (247).

Para responder a la pregunta que nos hemos planteado, es oportuno su-

brayar algunos criterios teológicos de comprensión del Concilio que Joseph Ratzinger ofrece, muchas veces *en passant* o como si fuesen cuestiones obvias, a lo largo de estos escritos. Desde el punto de vista cronológico, vale la pena advertir que la mayoría de los textos de esta primera parte del volumen VII han sido redactados entre los años 1960 y 1967, es decir, en las etapas de preparación y desarrollo del Vaticano II y en el inmediato posconcilio. Se trata de un dato significativo, porque muestra que los criterios a los que nos vamos a referir no nacen de la preocupación de “contrarrestar” eventuales desviaciones posteriores, pues se encuentran en textos anteriores a la crisis que tuvo su emblema en el Mayo del 68 y a las repercusiones de dicha crisis en la vida de la Iglesia.

Nuestra lectura, por tanto, quiere buscar orientaciones para el presente de la hermenéutica y recepción del Vaticano II. Se desea, de esta manera, participar en el «*proceso de aprendizaje que significaron y siguen significando para mí el concilio y la recepción del concilio*» (XXIII), como escribió el Papa Benedicto en el prólogo del volumen, firmado el 2 de agosto de 2012.

a) *El protagonismo del Espíritu Santo*

En la consideración final de la comunicación *Cuestiones teológicas en el Concilio Vaticano II*, de junio de 1963, Joseph Ratzinger describe el conjunto del primer período con estas significativas palabras que poseen el tono de una

“confesión”: «*El cariz que tal sesión tomó en la realidad mostró que quienes así sentían (¿y no nos contábamos también nosotros entre esos muchos?) [se refiere a ánimos preocupados y temerosos] habían subestimado el poder del Espíritu de Dios en su Iglesia*» (291).

Esta simple anotación permite, ante todo, reconocer el protagonismo del Espíritu Santo en el Vaticano II. Ya que el concilio ecuménico es un momento ciertamente excepcional del camino de la Iglesia, en su peregrinación histórica hacia la patria celeste, la tradición eclesial y teológica lo ha considerado siempre una expresión privilegiada de la asistencia del Paráclito a la Iglesia: un don de profundización en la verdad plena del Evangelio en función de la misión del Pueblo de Dios. Así, los concilios son verdaderamente la manifestación y la expresión de la comunión de la Iglesia como signo de la acción del Espíritu Santo.

b) El reconocimiento del valor teológico de la historia: la índole pastoral del Vaticano II

Una segunda indicación se refiere, de manera general, al reconocimiento del valor teológico de la historia y, específicamente, a la índole pastoral del Concilio.

Se trata de asumir, como punto de partida a la hora de acercarse al Vaticano II, el hecho de que «*los concilios surgen siempre en un tiempo determinado, en el que hacen vigente la palabra de Dios de una manera nueva, la manera que resulta necesaria justa-*

mente para ese tiempo determinado» (35). Con esta afirmación comienza un texto de 1961 titulado *El concilio y el mundo en las ideas modernas*.

Joseph Ratzinger ofrece aquí una formulación adecuada de lo que Juan XXIII indicó como uno de los fines del Vaticano II, al proponer el término *aggiornamento*. Este término, además, identifica la “índole pastoral” del Concilio. El *Borrador de una constitución introductoria a los documentos del Concilio* corrobora esta lectura sobre la comprensión por parte de Ratzinger de la “índole pastoral” del Vaticano II: «*Este santo sínodo –dice– (...) no quiere otra cosa que dar testimonio de Jesucristo a los hombres que viven en esta hora del mundo*» (88). Más adelante nuestro autor subrayará que la “índole pastoral” del Concilio ha implicado la recuperación de la función misionera del magisterio (495).

En este sentido, toda hermenéutica conciliar buscará comprender cómo el Espíritu ha conducido a la Iglesia en la acogida de la revelación con vistas a su anuncio y transmisión en el presente histórico (cf. 51, 54, 240, 319). Este es el objeto pastoral del Concilio, formulado por nuestro autor en el texto *El primer período de sesiones del Concilio Vaticano II. Una mirada retrospectiva*, de 1963, con las siguientes palabras: «*“Pastoral” no debía significar: difuso, insustancial, meramente edificante, como aquí y allá se lo malinterpretó. Sino que debía significar: formulado con una preocupación positiva por el hombre moderno (...) que por fin quiere escuchar (demasiado poco ha escuchado) lo que es verdad, con qué mensaje*

positivo la fe quiere afrontar nuestro tiempo, qué tiene ella de positivo para enseñar y para decir (...) debía significar: exento de disputas de escuela (...) debía significar, por último: no en un lenguaje académico (...) sino en el lenguaje de la Escritura, de los padres, de los hombres de hoy: simplemente, en el lenguaje vivo del hombre, del hombre que es siempre uno» (260-261).

c) *El concilio como asamblea de obispos*

Ratzinger propone un tercer principio hermenéutico, a nuestro juicio también fundamental, cuando identifica la naturaleza propia del concilio ecuménico como “asamblea de obispos”. Dice nuestro autor en el artículo *Sobre la teología del concilio*, publicado en 1961: «Si bien los obispos “representan a las Iglesias”, no lo hacen en calidad de delegados democráticos, sino en virtud de aquella representación teológica que les confiere su mandato como testigos de la fe» (62).

Recuperar la naturaleza propiamente teológica de la representación del obispo en términos de “testimonio sacramentalmente garantizado de la fe”, constituye una premisa esencial para recibir la enseñanza conciliar y su carácter normativo para la Iglesia del presente. No cabe duda, además, de que la doctrina sobre la sacramentalidad del episcopado propuesta por el capítulo III de la constitución *Lumen gentium* constituye una de las claves fundamentales para reconocer la precedencia de Dios respecto a la Iglesia así como el

hecho de que el concilio mismo constituya, ante todo, un acontecimiento de recepción, es decir, de “testimonio”.

Siendo Papa, Benedicto XVI no ha cesado de recordarnos que «nosotros no podemos hacer la Iglesia, sólo podemos dar a conocer lo que ha hecho él. La Iglesia no comienza con nuestro “hacer”, sino con el “hacer” y el “hablar” de Dios» (*Meditación durante la Primera Congregación General de la XIII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos*, 8 de octubre de 2012). Por esta razón, en el mismo artículo de 1961, texto escrito antes no sólo de las polémicas posconciliares sino también del mismo desarrollo del concilio, Ratzinger dice con claridad: «según mi modo de ver, nunca se destacará lo suficiente el carácter, en última instancia secundario, del concilio y de todos los ministerios de gobierno en la Iglesia, que son condiciones de su vida, pero que no son ella misma» (71).

¿Cómo vivieron los obispos su misión de ser “testigos” y, por tanto, “secundarios”, respecto a la vida misma de la Iglesia? Ratzinger lo describe haciendo referencia a una característica significativa del primer período conciliar: «El hecho de que no se formaran facciones mostró la responsabilidad que se sentía frente a la verdad. Simplemente, la tarea de un concilio no permite subsumir a los individuos bajo una facción. Allí, cada cual tiene que ser responsable solamente ante la propia conciencia y ante su propio conocimiento teológico» (251; cf. 313, 382, 416-417, 473). El testigo es aquel que se sabe responsable ante la verdad. Y para vivir personalmente esta respon-

sabilidad, los obispos han frecuentado una escuela que Ratzinger describe como «*la escuela de su oficio, de la comunión con sus fieles y con el mundo en el que estos viven*» (265).

d) *Una tarea que compromete a cada fiel cristiano*

«*Como acontecimiento en el seno de la Iglesia, el Concilio no es todavía un asunto concluido*» (239). La afirmación es muy clara. Con estas palabras Ratzinger no apoya la opinión de los que consideran que el Vaticano II deba ser abandonado porque constituye un mero inicio –además en muchos casos considerado fallido– sino que subraya que el Concilio es un don y, como todo regalo, requiere ser acogido, recibido y, de este modo, está llamado a dar fruto en cada fiel y en todas las Iglesias.

Joseph Ratzinger tuvo claro, así lo muestran sus textos, que a la naturaleza propia del Concilio pertenece el proceso de recepción (cf. 397-399). Así como que dicho proceso no puede ser, en última instancia, identificado con el mero cambio de estructuras, sino que pide la renovación de la fe en cada cristiano (cf. 268-269, 352, 361, 416, 520-521). Sin dicha renovación, la gracia del Concilio puede que no llegue a florecer: «*Ningún concilio, por grande que sea su impulso, puede operar por sí solo la renovación de la cristiandad. Es un impulso que indica, más allá de sí mismo, hacia el día a día del servicio cristiano cotidiano. No acaba sino en la fe, la esperanza y el amor cotidianos de cada uno de nosotros*» (356).

e) *Una sana libertad de debate teológico*

Por último, merece la pena citar las continuas referencias que encontramos a la oportunidad de que el Concilio no decida por una u otra escuela teológica cuando ello no sea necesario (99, 104, 108, 130-131, 134-135, 260, 295, 343-344, 396). Se trata de una sana percepción de la diferencia que existe entre la tarea propia del magisterio –ser enseñanza según la forma propia del testimonio autorizado– y la finalidad de la elaboración teológica. Dice, a este respecto, Ratzinger en las *Observaciones al esquema “De fontibus revelationis”*, del 10 de octubre de 1962: «*el sentido del concilio no puede ser cortar de manera autoritaria las preguntas internas de la teología, sino ofrecer en este mundo el testimonio común de la fe*» (134).

La lectura de los textos recogidos en este primer volumen sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II, permite volver a agradecer al Espíritu el don del último concilio ecuménico y, a la vez, reconocer que dicho don nos ha sido dado en función de la fe del pueblo de Dios y de su misión. Por ello no es extraño que Joseph Ratzinger concluya en 1966 su volumen sobre el cuarto y último período conciliar con estas palabras: «*la Iglesia vive, en lo más hondo, de la fe de los que tienen un corazón sencillo... Zacarías, Isabel, José, María. La fe de los sencillos de corazón es el tesoro más precioso de la Iglesia: servir a ese tesoro y vivirlo es la tarea más elevada de la renovación eclesial*» (523).

**O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL,
*DIOS EN LA CIUDAD*¹.**

PILAR SÁNCHEZ ÁLVAREZ

El libro de Olegario González de Cardedal analiza una situación actual, el alejamiento del hombre de Dios y la necesidad de la presencia del cristiano en todos los ámbitos para dar testimonio de Él. Concretamente examina la relación entre la condición de ciudadano y la condición de cristiano en el hombre.

El libro está dividido en tres partes diferenciadas; la primera se pregunta por el lugar y tiempo de Dios, la segunda Dios en Europa y la tercera son algunas cuestiones y problemas específicos.

Ante las numerosas preguntas que el hombre se hace sobre Dios, una de ellas es si la fe nace como una necesidad del hombre indefenso o si Dios es el único lugar donde se encuentra el hombre. Todas estas preguntas son de naturaleza antropológica, metafísica, y ética, anteriores a la política.

Lo mismo que toda la cultura hasta la mitad del siglo pasado fue rural, hoy se ha desplazado a la ciudad y al mundo virtual y en todas se encuentra Dios. Para responder a la relación que existe entre el hombre como ciudadano y el hombre en su condición de cristiano, muestra un concepto novedoso como *cristianía*, es decir, la convivencia y colaboración con la Sociedad, el Estado y el Gobierno derivada de la comprensión cristiana de la sociedad.

Las dos categorías de las que parte son la libertad y la persona. Hay logros conseguidos que nadie pone en duda, como los derechos humanos, pero hay situaciones límites, situaciones frontera, posiciones entre máximos y mínimos, en las que el cristiano tiene que estar presente, porque el cristianismo no es sólo individual, sino también social. Un Estado no puede imponer las

¹ Ediciones Sígueme. Salamanca 2013. Colección: El Peso de los Días, 86. ISBN: 978-84-301-1844-1. Formato: Cartoné, 14,5 x 21,5 cm. Páginas: 288

convicciones, sino respetar la libertad de los ciudadanos donde no tiene que existir primacía entre creer o no creer y no se puede reducir la religión a un asunto privado ni suponer que toda religión es fundamentalismo.

Una pregunta del autor es ¿dónde está ahora tu Dios?, es decir, qué lugar tiene Dios. Hay preguntas que no se pueden soslayar: preguntas del hombre a Dios, de Dios al hombre, del hombre a sí mismo, del no creyente al creyente y viceversa, y las respuestas se reducen a Dios está en el hombre, con el hombre, está en la interioridad, en la conciencia y en la exterioridad, en el prójimo.

¿Dónde localizamos a Dios? Todo lugar es lugar apropiado para que Dios se manifieste al hombre, pero los lugares generales y permanentes son: la persona, la iglesia y la ciudad. Dios está en el corazón del mundo, en toda realidad, en toda la humanidad y en toda posibilidad.

Cada generación reconoce a Dios en algunos de estos lugares señalados, en la interioridad (San Agustín), en la realidad objetiva exterior (Tomás de Aquino o Rahner) en la contemplación (los místicos), en la actividad (Ignacio de Loyola o Teresa de Calcuta), en la vida de la iglesia (Henri de Lubac o Congar) en la responsabilidad social y política (Pablo VI, Juan Pablo II o Gutiérrez).

El cristiano actual debe recordar la dimensión social de la fe para permanecer viva en esta fe tanto en la vida personal como en la vida comunitaria.

Una de las responsabilidades fundamentales de los países de la cristian-

dad es pasar de una religión de herencia social a una religión de elección personal. Desde la década de los 60 a los 80 se dieron cuatro revoluciones, como ha sido la sexual, la religiosa con el concilio, la cultural con la revolución del 68 y la política con la democracia. Esto repercutió en la sociedad, dando lugar a la secularización, y en el individuo a la secularización de la conciencia. Lo más grave de estas consecuencias fue unir la política progresista a principios antirreligiosos y la reacción de los cristianos debe ser el diálogo desde los principios del concilio Vaticano II, porque el cristiano es un ciudadano más en la sociedad en la que está insertado.

Después de realizar un juicio sobre las tesis de secularización y de la privatización de la religión, Don Olegario expone las responsabilidades actuales y desafíos comunes de la religión y la sociedad siguiendo las palabras de Benedicto XVI. Su pensamiento se basa en la defensa de la libertad frente a la riqueza, a las ideologías, las religiones y sistemas políticos; defensa del derecho contra la violencia del fuerte frente al débil, la anarquía o la injusticia; defensa de la persona frente a su destrucción y defensa de la familia frente a la negación. “Cuando se niega a Dios, se disuelve la dignidad del hombre”.

La segunda parte presenta Dios en Europa. Muchos hablan de Dios como un extraño en Europa, porque dan por concluida su afirmación y su negación. En la Europa actual se ha dado una gran transformación, no sólo en la economía, sino en la cultura, la política, la moral y la religión. Con la ayuda de

la sociología, los estudios estadísticos dan cifras, nos permiten conocer la situación pero realmente no dan la realidad de la fe.

Cuando se dan datos estadísticos son datos de una Europa uniforme sin pensar que en realidad son múltiples las naciones que la forman con características diferentes. En Europa, la crisis de Dios es una crisis de cristianismo y la crisis del cristianismo es una crisis de Dios. Cuando en muchas partes del mundo la religión permanece constante o crece, en Europa decrece en forma alarmante. Se está ante una profunda crisis de fe, incluso con una represión publicista de la fe en Dios.

Esta inexistencia de Dios puede ser por desconocimiento o ignorancia, por olvido, por pérdida debido a la forma de vida, por negación teórica, bien por sustitución de Dios por ídolos o como sufrimiento por la carencia de esa fe. El autor se pregunta por las causas de esta crisis y enumera las siguientes: la contraposición de Dios a la funcionalidad imperante de esta época, la contraposición entre fe y ciencia, el descrédito de los propios creyentes, la violencia generada por el monoteísmo y la idea de la religión verdadera, la falsa idea de conjugar libertad con Dios, el desistimiento de la idea de resurrección, el sufrimiento del mundo, la crítica a las religiones, o el cansancio ante las tareas que implica la creencia.

Otra de las preguntas del autor es si la religión perdurará en Europa, y la respuesta es afirmativa, pero obligada a pensar en su ejercicio personal y público, estando en convivencia con una visión secular de la realidad, con unos

frentes que le amenazan, como son los fundamentalismos o bien el secularismo, presuponiendo pasar de una transmisión social, colectiva, política de la fe a una transmisión personal comunitaria dentro del grupo de cada creyente. La nueva forma de ser cristianos es la nueva articulación de la realidad trascendente de Dios en la inmanencia de la historia humano. Entre las alternativas afirma que no serán los ateísmos, sino la idolatría, la gnosís (religiones de sustituciones), los deísmos filosóficos (Dios lejano), el politeísmo (dioses culturales) y la atrofia (inconformidad); el hombre será cada vez más indefenso ante las dominaciones ideológicas y los poderes públicos donde muchos politeísmos serán transformaciones cristianas.

Ante esta perspectiva el hombre no debe tener miedo, porque el cristianismo surgió en una maraña de politeísmo y siguió floreciendo, y ante la pregunta si tendrá futuro el cristianismo habrá que responder que sí, porque predica la Verdad. El Dios cristiano se comprende como transcendencia sagrada que se revela en la inmanencia mediante las categorías de creación, revelación, encarnación y resurrección. El Dios cristiano no es Deus extra nos o contra nos. Es el Dios con nosotros, donde el hombre tiene como meta ser como Dios y el único camino para conseguirlo es la amistad y la comunicación con Él.

La tercera parte del libro está dedicada a analizar problemas concretos.

Uno de ellos es el tipo de relaciones entre Ética, Política y Religión. Las grandes cuestiones de la vida humana, las palancas que mueven el mundo son la ética, la política y la religión en in-

teracción continua y según el momento histórico, con dominancia de una sobre las otras. En el siglo XX serían también la ciencia y la economía y en el siglo XXI la revolución informática con la globalización de las conciencias y del mercado.

Pero en el momento actual cada una de ellas ha alcanzado la autonomía, y la riqueza de la vida humana deriva de la integración diferenciada de estos órdenes. En realidad todo depende del concepto de hombre que se tenga, de las necesidades primordiales, sin las que no se puede vivir, de los derechos, los deberes y las responsabilidades. A estas realidades responde la cultura, la ética, la religión y la política.

El hombre se siente obligado a hacer un proyecto de vida, a una tarea y a un cumplimiento, porque es constitutivamente moral. A la vez, el hombre tiene una dimensión religiosa y el autor se pregunta sobre la relación existente entre ambas. Todas las religiones ya sean proféticas, místicas o sapienciales han incluido la presencia de la moral, ya sean teleológicas, deontológicas o de valores. ¿Pero y al revés? Hasta la modernidad sí se daba esta situación, pero aceptada hoy la autonomía entre ambas, ¿cuál debe ser la colaboración? Aprender una de la otra, pero ejerciendo una función crítica de una para con la otra.

Tanto la ética como la religión se presentan como un problema y una posibilidad política. El Estado se debe comprometer a no dar ninguna plusvalía a ninguna de ellas, tiene que existir igualdad como garantía de la libertad proveyendo la acción pública de todos los grupos humanos.

Hay que comprender y legitimar una ética civil y las religiones tienen que reconocerla. La experiencia de la sociedad moderna ha demostrado que la democracia es la mejor forma para respetar las libertades, pero también ha demostrado unos límites cuando sólo se concibe como un procedimiento de regulación de poder, lo que ha generado desconfianza frente a ella y entonces se reclama la presencia de las éticas y las religiones.

Al hacer esa revisión histórica se comprende que todo proyecto político tiene que tener en cuenta la dimensión ética y la religiosa. En el cristianismo de hoy se ha comprendido la clara diferencia entre razón y fe, entre iglesia y sociedad, autoridad interna y externa, y su relación mediante el diálogo, pero para ello se necesita educación y cultura.

El cristianismo tiene su centro en la experiencia de esa realidad última y sagrada, no puede orientar una vida moral porque esa experiencia alumbró a toda la persona, y la moral refleja la revelación de Dios en el mundo y le abre a las últimas preguntas que son las que la religión responde; por lo tanto, un hombre religioso tiene siempre un comportamiento moral. La gran novedad del cristianismo es que frente a la ética, él habla del perdón, que ilumina todas las acciones del hombre.

Otro de los temas importantes es la relación entre religión, libertad y verdad en democracia, haciendo coincidir la religión con el cristianismo, centrándose en cómo insertar el mensaje cristiano en la cultura actual, en presentarlo como una oferta de verdad a

la libertad en la libertad de la persona y la sociedad.

Una sociedad libre es aquella en la que prevalece la razón pública sobre la privada entendiendo lo público aquello en lo que están implicados los fundamentos jurídicos, históricos y sociales del Estado. Es el resultado de la convergencia de todas las fuentes de sentido, como ciencia, pensamiento, moral, religión y cultura.

El poder tendrá que acoger y jerarquizar a la vez que aplicar lo que aportan estas fuentes.

¿Qué lugar ocupan las propuestas religiosas en estas sociedades? Deben ser aceptadas a igual que la comprensión atea, sin que prevalezca una sobre la otra, por lo que no se puede reducir la religión al silencio o excluirle de la sociedad libre. Hoy se vive el fin de una época donde todo estaba unido, y en el siglo XXI se puede hablar de Dios como si jamás se hubiese sabido de Él. Se ha pasado de una fase histórica en la que la primera evidencia era la verdad a otra en la que lo es la libertad. Pero ambas tienen perversiones, como intolerancia, dogmatismos, reclamación de obediencia ciega o bien individualismo o anarquía.

Dios entra en la democracia por la puerta de la libertad, y la democracia respeta a Dios en la medida en que respeta la forma de existencia individual y social inmanente y trascendente del hombre, es decir, en la medida en que se respeta al hombre entero tal como él configura su existencia.

El tercer tema que trata es la libertad de conciencia y la relación como derechos humanos fundamentales. En

el siglo XIX se veía claramente la oposición y el antagonismo entre Dios y el hombre, siendo el siglo XX el de la búsqueda de esta convergencia. El siglo XXI deberá ser el siglo de la sintonía entre uno y otro.

La libertad ha sido reconquistada en el siglo XX, la libertad religiosa aparece al principio como una concreción de la libertad de conciencia en general, pero en la Declaración de París en el año 1948, se afirma que toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. En el concilio Vaticano II se explicita este derecho, cuyo fundamento está en la misma naturaleza, tanto para los que la buscan como para los que no lo hacen.

En estos momentos la Iglesia católica esta abierta al diálogo con las demás religiones reconociendo este derecho. Posteriormente se explican los criterios cristianos para este diálogo.

El último tema tratado es el de la libertad y la laicidad. Después de hacer una exposición de las relaciones o entre libertad, sociedad, religión, Olegario González de Cardedal afirma que la fe y la increencia tienen ambas una dimensión social. La fe no puede imponer en todos los órdenes de la realidad su sentido, lo mismo que la laicidad negativa no lo puede imponer.

La modernidad no ha acabado con la religión, sino que la ha despertado y purificado de sus viejos ropajes. Termina su epílogo con unas pautas para pensar de forma cooperativa la ciudadanía y la cristiana, analiza las dos formas de teología moderna, la continental y la anglosajona, para terminar indicando

los distintos caminos del encuentro con Dios.

Este libro es fundamental para poder comprender la situación del cristiano en el momento actual; incita a reflexionar sobre la tarea en el ámbito de la sociedad y su dimensión política. En

cada una de las ideas expuestas el autor hace un recorrido histórico, filosófico y religioso donde se demuestra el bagaje cultural de Don Olegario así como la claridad de pensamiento y la brillantez de su lenguaje.

DE CUENTOS ORALES, DEVOCIONES, CURAS Y OTRAS TROCHAS EN LA COMUNIDAD DE MURCIA¹.

FRANCISCO HENARES DÍAZ

Por lo que tiene de novedad esta monografía, por su investigación de primera mano (*trabajo de campo*), y por el número de páginas (815), creemos que tales textos marcan un hito en el Sureste. Nada extraño si echamos de ver que el A. había trabajado esto mismo en torno a Torre Pacheco (Murcia), y se publicó bajo el título de *Camándula* en la *Revista Murciana de Antropología* (año 1998). Anotamos ahora, entre otras obras de Anselmo José Sánchez Ferra, *Un tesoro en el desván. Los cuentos de mis padres* (Guadalajara 2009). El A. es profesor en el I. E.S. Isaac Peral de Cartagena, y desde 2002 forma parte del equipo (bajo el empuje del emérito profesor universitario Antonino González Blanco) con F. Henares, J. Lorente, Gregorio Rabal, J. Sánchez Conesa, P. Esteban, y otros que han llevado a cabo los tres Congresos Etnográficos sobre del Campo de Car-

tagena en estos últimos años, y están a punto de preparar el cuarto acerca de *La Casa* en ese ámbito rural. Los cientos de páginas publicadas (en la revista citada) dan fe de cuán rica es la investigación en una zona muy particular de la Comunidad de Murcia. Bramas con muy poco gasto, y a veces con no tan palmario interés como deseáramos por parte de la Ciudad departamental.

La extensa introducción de Anselmo resalta los agradecimientos a los informantes de este inmenso trabajo. Durante 14 años se ha recogido una cantidad ingente de nombres con sus apellidos, contando a hombres, y sobre todo a mujeres. Entrevistas, escuchas y grabaciones, desde Los Puertos de Sta. Bárbara a Pozo Estrecho, y desde El Llano del Beal a Cuesta Blanca; y suma y sigue. Un catálogo que reseña personas que crecen como raíces, de padres a abuelos y bisabuelos. He ahí

¹ SÁNCHEZ FERRA, Anselmo J., *El cuento folclórico en Cartagena*. Ed. Revista Murciana de Antropología (Universidad de Murcia, 2012), 815 pp., 24 x 17 cm.

la narración oral, que crea historia, fantasía, realismo y picardía del pueblo llano. Resalta también el A. en tal introducción, la buena acogida de los cuentos folclóricos desde siglos atrás, pero sobre todo se ha llegado en la actualidad a una ciencia que tiene entramiento con otras ciencias fronterizas, bien antropología, sociología, filología, religión, etnografía, etc. De todo ello da cuenta la cantidad de publicaciones que recopilan cuentos de muchas regiones de España e Hispanoamérica, por mentar sólo las de habla hispana. La larga bibliografía que aporta este investigador se llama constancia acrecida que por aquí corre. Hablamos de Diccionarios y trabajos de filología, de geografía e historia regional y nacional, de fuente literarias, de etnografía y etnotextos, ensayos, artículos. Vibra por ahí el cuento popular en catálogos y repertorios. Nótese la riqueza. Ciertamente estas recopilaciones han ido aumentando de unos 40 años por ventura. Es seguro que una de las ventajas de las Comunidades Autónomas se ha echado con ahínco por esta ladera. Por otra parte, debemos agradecer el amor al terruño en época de rotundas globalizaciones. Se ha creado así conciencia de que no se pierda ese patrimonio. De ahí que uno de los autores de éxito en este tema como A. Rodríguez Almodovar publicase (1983-1984), dos volúmenes de *Cuentos al amor de la lumbre*. Su éxito y sus límites se marcaban en unas palabras suyas: “a muchos puntos de nuestra geografía jamás ha llegado un recopilador”. De ahí la inmensa labor ahora de Anselmo. Para tal vocación se necesitan muchas cualidades, pero no faltarán la paciencia, el

interés, la sagacidad, el estar enterado, la clasificación, y sobre todo el método de recolección, y de captación de materiales entre la gente sencilla. En este caso fueron meses, años, empeñados en Asociaciones de vecinos, y en viajes y esperas, a fin de asegurar lo que esta obra chorrea, es decir, belleza del habla popular, sorpresa por doquier, atrevimientos verbales, y el punto y coma de *lo que queda del día* en ética, costumbres y vida cotidiana. Admira la capacidad del pueblo para recordar, su poder de síntesis tantas veces al narrar, y a la vez esa capacidad de *larga duración* en ir borrando del cuento lo que sobra, yendo al grano, la costumbre de lo sustancial, con tal de no perderse en la trocha. El A. ha recopilado una inmensa alacena que nos da de comer hoy, y guarda alimentos para mañana.

Diré las grandes clasificaciones que aquí se han compuesto: 1.- Cuentos de animales. 2.- Cuentos de encantamiento y lo sobrenatural. 3.- Cuentos de tontos. 4.- Falsas apariencias. 5.- El burlador burlado. 6.- El hombre sabio. 7.- Cuentos de pícaros. 8.- Reflexiones y respuestas ingeniosas. 9.- Cuentos de mujeres. 10.- La familia. 11.- Cuentos de curas. 12.- Cuentos de fórmulas y acumulativos. 13.- Cuentos incompletos. Sigue el *índice de correspondencias*, que relaciona cada cuento con el *índice ATU* (desde Antti Aarne, en 1910). De ese modo paramos mientes en que los argumentos de un cuento y las variaciones, se repiten y hasta truecan, dadas las geografías distintas donde se acunaron, o bajo otras condiciones. Cada uno de los 13 apartados citados se abren en subdivisiones. Pondré sólo la de *Cuentos de mujeres*, que

se divierte por *cuentos de mujeres inteligentes; la mujer fiel; mujeres infieles, la mujer y la honra; mujeres libidinosas; mujer caprichosa; la indiscreta; mujeres sin habilidades domésticas; mujer holgazana; la mujer sucia* (pp. 551-618). Más de cien cuentos en solo ese apartado.

En una revista de filosofía y teología como la nuestra, a mí interesa reseñar ahora las narraciones que acuden a la religión. Tema que si bien se ha recopilado en el mundo entero, aflora de continuo por aquí, y creo que necesita un estudio en nuestra región. Por cierto, apenas llevado a efecto². Es este otro gran arsenal muy propio del folclore de tradición oral. Hablo primero del anticlericalismo clásico, que ya recensió Julio Caro Baroja, a propósito de la Edad Contemporánea, y años antes en *Las formas complejas de la vida*

*religiosa (Siglos XVI y XVII)*³. Una explicación, siempre coincidente, es que tal anticlericalismo se debe al poder del clero. De ahí las venganzas y solturas que se toma luego el pueblo. Otra, que el grupo criticón es castigado de obra y de palabra con apartarlo de la sociedad corriente. De ahí también el altavoz que se procura de boca a oreja, puesto que no goza de otros altavoces más caros. También dice don Julio que conviene distinguir entre los anticlericalismos, puesto que los hay de muchas clases. La pregunta ante tal cantidad es no sólo el porqué de las reincidencias, sino en qué aspectos se fijan más esos cuentos. Para empezar digamos que los aquí reunidos son 51 de curas, mientras que de monjas sólo diez. También lo de las monjas merece un porqué que queda en el aire por ahora si comparamos sexos. Tal cantidad en Murcia ya es un signo

² Véase esta mínima bibliografía: ABATE DUPRAT, *Venus en el claustro*. Ed. Espuela de Plata 2002; P. J. NÚÑEZ, *Historias de curas*. Ed. Martínez Roca. Barcelona 2002; E. GÓMEZ PELLÓN, *El contexto espacial de las devociones marianas en Cantabria*, en *Religión y Cultura*, vol. II, pp. 65-78. Junta de Andalucía y Fundación Machado 1999; J. NAVARRO EGEA, *Supersticiones y costumbres de Moratalla*. Real Acad^a. Alfonso X el Sabio, Murcia 2005; R. PERERA, *Las creencias de los españoles: la tierra de María Santísima*. Ed. Mondadori, Madrid 1990; Honorio M. VELASCO, *Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes. Un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local*, en C. Álvarez Santaló, M. J. Buxó y S. Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular*, vol. II, pp. 401-410. Ed. Anthropos, Barcelona 1989. ID., *La apropiación de símbolos sagrados. Historias y leyendas de imágenes y santuarios (siglos XV-XVIII)*, en *Revista de Antropología Social* 5 (1996) 83-114; ID., *Imágenes y santuarios. Una aproximación a los relatos históricos legendarios*, en *Religión y Cultura*, vol. II, pp. 13-28. Ed. Anthropos. Barcelona 1999; A. LORENZO VÉLEZ, *Cuentos anticlericales de tradición oral*. Ed. Ámbito, Valencia 1997; J. ORTEGA, *La resurrección mágica y otros temas de los cuentos populares del Campo de Cartagena*. Univ. de Murcia 1992; J. RODRÍGUEZ PASTOR, *Cuentos extremeños maravillosos y de encantamiento*. Badajoz 1997; ID., *Cuentos obscenos y anticlericales*. Badajoz 2002.

³ Ed. SARPE, Madrid 1985. Consúltese, en especial, el capítulo VII: *Las quiebras de la religiosidad. Anticlericalismo* (pp. 189- 211).

con significado evidente. Esos 51 no quiere decir que sean exclusivos, y que se haya agotado la recolecta, además de que una y otra vez (en otras páginas) salta un cuento acá y acullá donde a un cura se le pinta como aprovechado, gorrón, o interesado al menos. Por ejemplo, el núm°. 367. Una de las características que más se echa de ver es la repetición de un tema con variantes en varios pueblos. Lo que indica cuánto habrá corrido la expansión de ese cuento. Así, los titulados “Señor cura, un zagal”. Hasta siete contamos. Otra característica es la diferencia entre narraciones, con aditamentos y muletillas a la hora de contar, en parangón con otros, cuya forma se ha adelgazado. Otra, y es muy de notar en esta zona, es que bastantes cuentos o acaban en poesía popular, y casi trovera, o en canto, quizás para recabar más gracia, y hacerse el *facetus* esperado. Sería raro que estos cuentos de cura protagonista no se centraran en lo libidinoso de éste, y en la mujer engañada, o que desea engañarse ella misma, a espaldas del marido. Que no se pierda la costumbre, puesto que el celibato eclesiástico obligatorio no es muy creíble entre la gente llana. Sería esto una de las deducciones imperantes. Va unido en el argumento, casi siempre, la venganza del marido. Lo cual sustenta varias moralejas inmediatas: que el cura no es dechado de ética, que el marido es más avisado de lo que pudiera parecer, que en su venganza se vale de material de su oficio para castigo, además de otras artes. Eso si no se sirve del hijo, al que hace subir al púlpito y desde allí entona unos versetes proclamando que la madre le pone los cuernos a su padre, por culpa del

cura (el núm° 707). Esperpento puro.

En otros cuentos, sin embargo, urge ser duchos para pillar su habla de doble sentido, sin descontar la abundante agresividad del lenguaje sexual hispano, tan típico (*tirarse, cargarse, cepillarse*, y un etcétera clamoroso). No sé si esta literatura oral se calificaría de escabrosa. Le falta para ello, quizás, refinamiento. Aquí todo va a lo más externo, a lo más festivo en el plano de la expresión. Por otro lado, estos cuentos son una fuente filológica del habla murciana, tanto léxica, como semántica y sintáctica. De ahí que cualquier argumento o expresión se llene de doble intención, bien merced al cura, a la feligresa, la criada o el mismo monaguillo (con su picardía éste ya tradicional). De destacar es el desparpajo ante lo que hemos llamado técnicamente en moral la *solicitatio ad turpiam*, es decir aprovecharse del confesonario para conseguir acceso al sexo. El cuento 709 (el cura confiesa a la novia) es un dechado de cómo se venga una novia en tal caso. No ha tenido en los cuentos el confesonario literatura positiva como son los valores de escucha de aflicciones, consuelos dados, comprensión, consejos, compasión, cura de inquietudes, y gracia de Dios a porrillo, es decir, su mérito más considerable.

No son de minusvalorar los cuentos en los que el cura dialoga con feligreses, precisamente porque las narraciones rebajan la sabiduría clásica del clérigo en confrontación con la gente llana. El núm°. 716 da una lección de un pastor de ganado que es analfabeto, pero un vivales. No sabe muchas cosas, pero desafía al cura a que no sabe éste los dientes que tiene un choto. Con fre-

cuencia, los cuentos ponen de relieve que la gente llana no es lela. Tampoco es manca la presencia en los cuentos de cuánto gustan los cuartos al cura. De ahí que el cepillo cobre protagonismo, a veces con monaguillo incluido, por supuesto. Y curiosamente, de todos los cuentos, sólo uno habla de homosexualidad clerical, y no hay cuentos de pedofilia. ¿Qué dirán ante esto los publicistas de desastres pedófilos extensos hoy día? Hay que admitir, en cambio, que bastantes cuentos son picarones, pero graciosos hartas veces. El núm° 721 es hilarante, y lleno de ingenio (extendido por La Azohía, El Albujión y otros lugares). En el 724 las variantes y añadidos nos deparan sorpresas (con poesía por medio, efectivamente). Y también zumbón el del cura, que lo es a la vez de dos pueblos enfrentados, y tiene que hacer equilibrios políticos para no echarse a ninguna de las dos bandas. La gracia va untada con la salida soez del final. Suele ocurrir.

De todos modos, un cierto pesimismo, o recelo constante, es comprobable casi siempre. En dos cuentos en los que el cura se muestra acogedor con un *pobre* (el 732 y 732a), lo hace por cobrarse la posible herencia que aquél proclama. Macabro es el del falso cura (un mendigo que lo suplanta), pero no exento de humor negro. En espera de poder dedicar un estudio más detallado a este arsenal, apuntemos la expansión de un último tema (en La Puebla, El Algar), e igualmente los cuentos que se refieren al predicador y su madre; y los de la consulta al cura por parte del ama; o los del cura que confiesa a ladronzuelos. Los del predicador se mueven en tres tesituras: una, la del orador nova-

to que se queda cortado en el púlpito; otra, la madre que defiende al cura cortado, y entonces lanza que *el que quiere saber que se vaya a Salamanca*; y otra, los latinajos y gori-goris, como resolución de enredos en un argumento. Punto este último que, extrañamente, saca gracia burda en otros cuentos de ámbito no religioso.

Obviamente, otras secciones de esta obra rozan, o se ambientan en *contextos religiosos*. Entran ahí los bien llamados *cuentos etiológicos*, y los *cuentos piadosos*. Los primeros se montan sobre las causas de una creencia determinada. Por aquí desfilan cuentos que se aproximan a la Virgen con bella ingenuidad, y que en la comarca cartagenera han gozado de mucho aprecio. Por ejemplo, el de la Virgen, la retama y la palmera que acogen a María en la Huida a Egipto, o el de la esterilidad de la mula (ante la pregunta de por qué no pare una mula), cuya causa es que no echó el vaho en el pesebre, e hizo pasar frío al divino Niño. Son curiosos los cuentos de maldiciones, en especial de la Virgen contra la serpiente. Una derivación de Gen. 2, Paraíso y *tipo* de Eva. En todas esas narraciones resuena contra la serpiente el dicitario de *¡Arrastrá te veas!*, expresión que alcanza un desprecio elocuente entre el pueblo llano. El tipo y antitipo (Eva /vs/ María Virgen) da a entender con qué frecuencia se han oído sermones de la Inmaculada, y se han visto imágenes de ésta con la luna y la serpiente a los pies. Citemos, por otra parte, los cuentos de la higuera estéril, con trasfondo evangélico, que se arma en torno a San Pedro en varios textos. Se cumple aquí esa condición de familiaridad, que se excede en el trato

con lo santo, presente en la religiosidad popular, y que le es muy propia. Aquí S. Pedro es tildado de bebedor y *co-miente*, y cuando le pregunta el Señor por su tardanza en llegar, nunca confiesa Pedro su ebriedad, sino que acude a que se durmió bajo una higuera. Pero ¡ojo a la paradoja!: esa mentira (higos, no uva) trae consigo que el Señor no se dé por enterado y diga: que eche la higuera dos cosechas. Por otro lado, no son de tres al cuarto las etiologías de por qué hay miseria en el mundo, o por qué hay pobres (los num^o. 90 y 91). Por cierto, investidos de cierto pesimismo, resignación y hasta aceptando que eso es voluntad de Dios. Quizás también fruto de la predicación tradicional desde el púlpito y desde el confesonario.

Por su parte, los cuentos piadosos hacen un hueco a muchas advocaciones marianas de la comarca: La Aparecida, El Pasico, y especialmente a la Virgen de la Caridad, patrona de Cartagena. Se trata de explicaciones de sucesos y atribuciones a poderes sobrenaturales, de los cuales está la piedad popular llenos. De la Virgen de la Caridad es frecuente decir que *quería quedarse aquí*. Una humanización de mucha hermosura. El milagro consistía en que vino la Virgen de Nápoles por el puerto y pasó por Portugal, y querían llevársela fuera porque es imagen muy bella, pero el puerto se encrespaba en su oleaje y hacía imposible traspasar el faro. Así una y otra vez. La Virgen del Pasico, de tanta concurrencia en los últimos años, se hermana con las petrofonías clásicas de otros lugares del mundo. Las explicaciones de la losa se echan y acuestan por asegurar que en los surcos de la piedra y los rasgos, no claros,

se ven rasgos retratados de la Virgen. El origen de la leyenda proviene de un minero que encuentra la piedra, se sorprende, avisa al cura de Torre Pacheco, y cuando llegan al lugar no la encuentran. La Virgen se había ido a un sitio. El de la actual ermita. El informante de la Puebla dice: “la tuvieron que hacer en aquel sitio” (la ermita). La etiología no ha recogido, sin embargo (sería demasiado) que la ruta de El Pasico es ruta antiquísima, con lugares cercanos sagrados, de religiones politeístas, estudiada aquélla hoy por arqueólogos.

Dije líneas atrás que cuando menos lo esperas, salen a escena, en este apasionante arsenal de Anselmo, eclesiásticos, santos, y el mismo Jesucristo andando por los caminos. Realismo mágico, pero con no poco desenfado en expresiones. Este desenfado acontece también en lo que nuestro A. titula *Agudezas sobre la autoridad*. Y a fe que las hay. Ciertamente que en esas autoridades entran las políticas, y aquellas otras cuya procedencia adviene de estructuras jerarquizas. Y, por supuesto, las eclesiásticas en sus distintos escalafones. Recordemos que muchas estructuras de poder van en comandita. En España ha sido y es notable la juntura de la cruz con la bandera, aun misionando a los fieles. Lo cual ha sido, a la par, fuente de críticas en muchos ámbitos. Los cuentos folclóricos agarran resonancias de esto, y se convierten por ello en un friso social, como los sermones del Siglo de Oro (*mutatis mutandis*, claro). Existe, de todos modos, una apreciación: las confianzas que se toman en torno a la religión y sus protagonistas indica que la venganza de éstos no será tan grave como

las de otras jerarquías civiles. Lógicamente estos cuentos no han vivido las grandes etapas de la Santa Inquisición, porque huelen a tiempos contemporáneos, o se han transmitido con huella de esa época. El núm°. 400 y el 400a (pero no siempre) valdrían de ejemplo de andarse con cuidado respecto a autoridades civiles. Y el 401 y 404 juegan a un equívoco semántico frente a un guardia, que bien puede indicar un disimulo. Por otra parte, los ejercicios visibles de agudeza muestran torneos de ver quién es el más *facetus*. Se trata de *sacarle punta a una bola*, como dicen los cubanos. Y por supuesto, se apoyan en una muletilla. Son en esto ejemplares los cinco cuentos bajo el lema de *¿Quién te conoció ciruelo?* Y aguzar la agudeza cuando del ciruelo había que sacar una imagen, no era prueba de quítame allá unas pajas. Todo el cuento pareciera preparado para soltar un estribillo con cuatro versetes, y esto en tierra de trovos.

Busco acabar. Con pena, efectivamente, porque esta obra alcanza harta *diversión* (en el sentido etimológico de esta palabra). Son muchos en verdad los caminos y trochas en este largo recorrido, aun observando el panorama someramente. ¿Cuánto crecerían si uno buscara más entresijos multidisciplinarios y métodos como hizo V. Propp? He ahí la valía de esta obra. En principio, por lo principal: el trabajo de campo

que se ofrece. Pero éste urge de explicaciones que te asaltan. Por ejemplo, ¿por qué una misma narración detalla y avisa hasta la ingenuidad, y otra sintetiza tanto? ¿Podemos alcanzar la forma más antigua de cada cual? En punto a filología, es comprobable un léxico popular, y especialmente comarcal y regional, con sintaxis incluida⁴. ¿Era esto porque se tenía la percepción de ser más hilarante, o sólo por la costumbre de hablar? O, en fin, ¿por qué unos temas resaltan hasta la saciedad, y otros apenas aparecen? ¿Qué causas median para tales selecciones? El pueblo llano ¿tiene memoria para unas cosas y Alzheimer para otras? De los eclesiásticos ¿no han conocido los cuentos a casi nadie ejemplar, o al menos pasable?

Me alegro, en fin, de felicitar a Anselmo por sus notas a pie de página, aclarando semánticas y conociendo diccionarios regionales (el del franciscano F. Gómez Ortín entre ellos) y una inmensidad de catálogos de cuentos. Apreciable de todo punto la densa bibliografía, las fuentes literarias, los ensayos sobre el tema, los repertorios de cuentos españoles e hispanoamericanos. Pasma lo mucho publicado en los últimos 40 años. Desde hoy en adelante, entre esas hornacinas y retratos de investigadores, yo quiero ver el sitio que ocupa Anselmo. ¡Bendito sea el cuento popular y la mano y boca que lo va pasando hacia el futuro!

⁴ Recomiendo a los teólogos que se apresten a leer la sección titulada *Agudezas escatológicas* (20 cuentos). Al menos, aprenderán si no lo saben que todo no acaba en el étimon de *esjaton*, sino que otros grecismos nos acompañan en los cuentos folclóricos.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLICA

Álvarez Barredo, Miguel, *Saúl, rechazado como rey de Israel. Tradiciones originarias y sincronías redaccionales*. Ed. Espigas/Instituto Teológico de Murcia OFM, Murcia 2014, 302 pp., 17 x 24 cm.

El texto trata de una lectura transversal del primer libro de Samuel bajo este perfil. Saúl fue elegido como primer monarca de Israel por medio del carismático mediador, Samuel, pero una vez que comienza a reinar y, a causa de las medidas tomadas por el rey, surgen discrepancias y poco a poco ambos se distancian. También Dios muestra también sus reservas sobre el comportamiento de su elegido para guiar a su pueblo. Esta brecha ya es visible a partir de 1 Sam 13-15, donde Samuel deja ya claro el rechazo de Saúl como rey de Israel. Aquí comienza una historia de arrinconamiento de Saúl, que concluirá con su muerte en su último enfrentamiento con los filisteos.

Al filo de esta toma de posición, bien sea de parte de Dios y de su mediador, Samuel, es introducido velada, pero sistemáticamente el sucesor, es decir, David. Desde 1 Sam 16 el lector puede asistir a la secuencia de tensiones entre ambos protagonistas. Este desafío desvela los planes de Dios a la hora de conducir la historia de Israel.

La presencia de David en la corte alterará anímicamente a Saúl, y ya desde sus primeras actuaciones el sucesor comienza a ser del agrado de los cortesanos, de los responsables del ejército y del pueblo. Tal favorable acogida suscitarán la envidia y ojeriza del monarca. No obstante, David será respaldado y apoyado también por Dios. Este desafío es narrado en 1 Sam 16-31. Aquí el lector puede asistir a este pulso entre ambos protagonistas.

En 1 Sam 13-15 concentra una intensa incidencia redaccional para justificar prolépticamente el rechazo de Saúl, y dichos capítulos ocupan a su vez la parte más densa del libro. Se procura sacar a flote las ópticas redaccionales, que envuelven estas primeras escenas. Tiene tintes de ser un enfoque monográfico. La segunda parte del libro (1 Sam 16-31) ofrece más bien un enfoque sumario de esta lucha sin tregua entre ambos personajes, aunque no desdeña de subrayar las incidencias redaccionales.

El libro, entre otros fines, pretende delimitar cómo se entrecruzan y enhebran en la pluma del redactor sus intenciones hasta cristalizar en el texto definitivo, que el lector puede apreciar.

El autor ha procurado destacar cómo se ha confeccionado una historia, que a primera vista puede aparecer profana, pero que en el fondo Dios condiciona detrás de bastidores. Un Dios que aparece mezclado en las maquinaciones y acciones de los protagonistas, pero llevan el sello divino, un Dios distante o cercano, activo o pasivo, protector o desinteresado según los acontecimientos u objetivos.

El libro intenta, pues, sopesar aspectos teológicos, criterios redaccionales, deslindar tradiciones originarias, etc., y cómo se han conjuntado para juzgar los acontecimientos históricos del rechazo de Saúl y el acceso de David al trono de Israel.

M. Álvarez Barredo

Küng, Hans, *Jesús*. Editorial Trotta, Madrid 2014, 215 pp., 14,5 x 23.

El texto que presentamos es un resumen del apartado C del libro *Ser Cristiano* (Trotta 2012). El autor pretende diseñar un perfil de Jesús según la exégesis histórica-crítica, alejándose de las imágenes forjadas a través de los siglos por los dogmas cristológicos. El texto se articula en siete capítulos. Los dos primeros: «Lo peculiar del cristianismo» y «el cruce de coordenadas sociales» se plantean el diálogo con las religiones del acontecimiento de Jesús: hacer posible su apertura a los demás credos y huir de la confusión y mezclas que deterioren la originalidad de la fe cristiana. A continuación se ubica a Jesús en la historia de Israel, — historia, teología y espiritualidad—, en el tiempo de Augusto y Tiberio y de la religión judía dominada por los sumos sacerdotes, fariseos y escribas, estamentos a los que no pertenece Jesús. La relación de Juan Bautista y Jesús se encuadra en el contraste voluntario que establecen los Sinópticos (austeridad-relajación; penitencia-gracia; hombre-Dios; destrucción del mundo-defensa de la creación; etc.).

Los capítulos III y IV, titulados «Causa de Dios» y «Causa del hombre», —aunque a Jesús no le pasa por la cabeza esta separación que ofrece el autor— estudian el tema del Reino con el que se muestra que el centro de la vida de Jesús es Dios. En su Reino, cuya inauguración en la historia Jesús espera de una forma inmediata, «se proclamará realmente que Dios es santo, su designio se realizará en la tierra como en el cielo, los hombres tendrán plenitud de todo, cualquier deuda será perdonada y el mal será vencido» (p. 76). La relación con Dios se establece obedeciendo su voluntad, no por medio de la Ley. Por eso el sentido último del Sermón del Monte (Mateo) o de la Llanura (Lucas) es cumplir dicha voluntad divina. La humanización del hombre se realiza por el amor al prójimo, al enemigo; un amor que es perdón, es servicio, es renuncia de sí sin compensación alguna, en definitiva, solidaridad con los marginados por cualquier causa de la historia humana.

La muerte y resurrección constituyen el último gran bloque del texto. La muerte de Jesús obedece a causas estrictamente religiosas, pues Jesús no entra en política y, por consiguiente, no da pie a que el poder romano lo mate. Sus posiciones ante la ley y el templo son los motivos por los que las autoridades religiosas lo entregaron al poder político, ya que no tenían potestad para juzgarlo y ejecutarlo. Se sigue la línea paulina de haber sido hecho maldito por la ley para salvarnos a todos (cf. Gá 3,13). La resurrección, que no pertenece propiamente a la dimensión histórica, sino creyente, la llama «resucitación» en cuanto obra divina. Vendría a ser más exactamente una *exaltación* de Jesús a la gloria de Dios (cf. Hech 2,36).

Küng debería tener en cuenta los últimos estudios de Jesús histórico, al menos los consensos habidos sobre su seguimiento de la ley, su proximidad a los fariseos en la resurrección, en la piedad y observancia de la ley en la vida cotidiana; no debería leer a Jesús desde Pablo, al menos con los temas tan manidos desde su tesis doctoral de la justificación de la fe excluyendo todo valor a la ley, como expresión de la voluntad divina; no tener tan en cuenta lo que las comunidades cristianas paulinas influyen en los Evangelios sobre la identidad de

Jesús: mesianismo, etc.; la exclusión total de la parte política en la actividad y causa final de la muerte en cruz de Jesús; profundizar en el sentido de exaltación en la acto divino por el que se recrea la vida de Jesús después de muerto, etc., etc. Cree el autor que todavía la exégesis bíblica tiene en cuenta la sistemática cristológica para sus exposiciones sobre el Jesús histórico.

F. Martínez Fresneda

Piñero, Antonio, *Jesús y las mujeres*. Ed. Trotta, Madrid 2014, 343 pp., 14,5 x 23 cm.

Vuelve Antonio Piñero a publicar un libro que vio la luz en 2008 y que, según sus propias palabras, no había captado la atención de los y las especialistas en el ámbito de la investigación feminista sobre Jesús. Prácticamente ninguna especialista se hizo eco de su aparición y la editorial Trotta se hace cargo de dar más visibilidad a una obra que en su tiempo pasó bastante desapercibida. No se trata, por tanto, de una novedad, sino antes bien de una vuelta a la vida editorial, excesivamente breve en el panorama librero español; nada resiste más allá de los 90 días de rigor como novedad, después va al cajón del olvido de las referencias bibliográficas. Aprovechar que casi cualquier cosa que lleve por título el nombre del fundador del cristianismo posee tirón de ventas, es una buena idea para renovar la edición de una obra marcada por la ocasión. Sin embargo, es muy posible que ese mismo sea su déficit: hace tiempo que pasaron de moda las lucubraciones gnósticas de *El código Da vinci* y sus fantásticas propuestas, remake al fin del gnosticismo tradicional conservado en ciertos aspectos por las historias de los Templarios.

La obra consta de 18 breves capítulos donde aborda todos los aspectos de la relación de Jesús con las mujeres, a partir de la literatura evangélica de los tres primeros siglos, entendiéndose por literatura evangélica, no solo la que está en los Evangelios canónicos, sino también los apócrifos, fuente de conocimiento de la visión del cristianismo de los siglos segundo y tercero. Por tanto, la obra enfrenta los textos y las perspectivas de Jesús en su nacimiento e infancia, la relación con su madre y hermanos y, sobre todo, hermanas, Jesús y las mujeres durante su ministerio, especialmente las curaciones de mujeres, Jesús y el matrimonio, el divorcio, el celibato y la homosexualidad (!), pero la parte más extensa es la dedicada a Jesús y María Magdalena, tres capítulos y 50 de las poco más de 200 páginas de la obra.

La propuesta de Piñero en esta obra puede resumirse como sigue. Jesús no dice nada que modifique la posición de la mujer en su época, su madre y su familia son como las de la época, sin ningún tipo de novedad. Defiende el matrimonio monogámico y la doctrina tradicional de familia basada en el modelo patriarcal judío. Aunque defiende la “familia espiritual” sobre la “carnal”, ello no supuso ningún ataque a las estructuras patriarcalistas vigentes. Su posición sobre el divorcio no plantea modificación alguna sobre el papel de la mujer, solo se suma a la propuesta de una facción judía, el fariseísmo más estricto. Tanto las parábolas como otros dichos de Jesús presentan a la mujer en una función secundaria en la sociedad sin ofrecer doctrina alguna que la modifique. No se recoge en los Evangelios ninguna proclama de igualdad esencial en funciones o naturaleza de la mujer. Que Jesús curara a mujeres no indica ninguna preocupación de tipo feminista, a lo sumo una extensión de la salvación de Dios a las mujeres. La tradición sobre María Magdalena como discípula predilecta de Jesús se desarrolla tras su muerte; no puede atribuirse al Jesús de la historia la

atribución de un papel relevante a este personaje. Los evangelios gnósticos no prueban un matrimonio de Jesús con María Magdalena. Tampoco hay en ellos proclamas igualitaristas o feministas. El encargo misionero es solo a los Doce y a varones en general, por tanto, no hay nada en la historia de Jesús que puede avalar un supuesto feminismo de Jesús o algún tipo de igualitarismo.

Queda resumido así el libro de Antonio Piñero, un libro que promete más que demuestra, pues para demostrar cuanto hemos indicado en el resumen habría que haber citado, al menos, una bibliografía diez veces más amplia. En la mayoría de las aseveraciones depende de conclusiones propias o bien de un especialista, en ningún caso hay una confrontación con el ingente grupo de investigadores que opinan lo contrario, a los que se resumen en una idea común que luego es descalificada sin más pruebas que su propia autoridad. No parece que 200 páginas basten para contradecir una posición muy bien asentada en muchos exegetas, expresada en cientos de obras. Al final, solo dos posiciones, la de Esquinas y la de Corley, son las que respaldan las afirmaciones. Sin embargo, de Corley no se cita una obra fundamental para entender el papel de las mujeres en el origen del cristianismo, *Maranatha. Ritos funerarios de las mujeres y los orígenes del cristianismo* (Verbo Divino, Estella 2012). Se trata de una propuesta que va más allá de la diatriba del feminismo, ajeno a la mentalidad de la época de Jesús, poniendo el papel de la mujer en un lugar preponderante en su nacimiento, más allá de estructuras de poder e instalado en estructuras de servicio. Éste y no el poder, es el núcleo del mensaje de Jesús. En el servicio, la diakonía, hombres y mujeres son iguales, aunque las mujeres llevan ventaja por la posición ocupada en la sociedad.

Bien podría el autor haber aprovechado la nueva edición para actualizar su propuesta mediante las aportaciones de esta última obra de Corley, sin quedarse en la primera propuesta de 2002. Sin embargo, la obra sí mantiene un interés tanto para el público en general como para el investigador: adentrarse en un modo muy distinto de analizar en interpretar los datos de los evangelios, un modo que se aleja de la posición aceptada por la mayoría de investigadores y que está siendo la base para una renovación de las propuestas dogmáticas del cristianismo. Si aceptamos el Jesús de Piñero nos resultará muy complicado entender cómo Jesús pudo ser el punto de partida de un movimiento de radical renovación del mundo antiguo y la religión más importante de occidente.

B. Pérez Andreo

Palazzo, Roberto, *La figura di Pietro nella narrazione degli Atti degli Apostoli*. EDB, Bologna 2011, 160 pp., 15 x 23 cm.

La presente obra reproduce una tesis doctoral presentada en la Universidad Gregoriana de Roma por el joven presbítero de la diócesis de Sessa Aurunca (Italia), y en la actualidad profesor de Escritura en Nápoles y Caserta.

La temática, tal como advierte en la introducción el autor, gira en torno al personaje Pedro, pero sólo en el libro de los Hechos de los Apóstoles. Se prescinde, pues, de otras perícopas evangélicas, indispensables para cuestiones históricas y teológicas, la sucesión apostólica, etc., sobre la figura de Pedro. El autor, a su decir, valora los episodios concernientes a Pedro en Hechos, prescindiendo también al ev. de Lc, ya que sostiene que el libro de los Hechos tiene a su criterio una identidad propia.

Tal delimitación en fondo sirve para aplicar las dimensiones del método narrativo. Dicho perfil de entrada aspira a contemplar el personaje Pedro en su dinámica viva al hilo del relato, dejando al margen cuestiones históricas y de contenido.

La obra está dividida en tres partes. En la primera explica la metodología usada, en la segunda se centra en los análisis narrativos de los episodios, donde Pedro es protagonista; como ya sabe el lector, se concentran en Hech 1-15. La tercera sección recoge las conclusiones, y subraya los aspectos más significativos del personaje Pedro, a saber, intérprete de las Escrituras en los discursos de los Hechos, cual representante y cabeza de los apóstoles, y la despedida de Pedro en Hech 15, 1-21, donde se describe a Pedro a tenor de la temática expuesta hasta ahora, y, que por otra parte, se ajusta al programa esbozado en Hech 1,8, anunciar a Cristo a todo el mundo.

En la primera parte, como ya afirmábamos, recuerda dimensiones básicas del método narrativo, cual la óptica del lector, narrador, y el texto, y cómo el autor las aplica al personaje Pedro en Hech. Este en sus afirmaciones se apoya en una bibliografía óptima, aunque breve, pero atenta a variadas vertientes lingüísticas.

En la segunda parte, antes de entrar en los análisis propiamente dichos, el autor señala cómo Hech 15,1-35 y 15,36 ejercen cual culmen de Hech 1,1-14,28, en cuanto “pausa narrativa” en el relato de Hech (p.34), a la vez que resume las incidencias de todos los personajes emergentes en la segunda obra lucana. Al parecer del autor el narrador defiende que se ha construido una “cadena narrativa” en Hech 1,1-14,28, pero a partir de Hech 15,1 adquiere nuevos matices. En las págs. 33-40 el lector puede encontrar sumarios literarios lúcidos para enjuiciar esta obra lucana a nivel literario y teológico.

Después de esta síntesis, un tanto anticipada, el autor entra de lleno en los episodios donde Pedro es protagonista, pero filtrado según los criterios del método narrativo. El autor suele proceder de la siguiente manera: delimitación del texto en escenas, intervenciones de Pedro por medio de su palabra y también de otros protagonistas, en cuanto que aquilatan y configuran argumentos y temáticas de fondo. Sus observaciones las plasma en conclusiones breves y concisas.

La tercera parte sistematiza los rasgos teológicos que se desprenden de la exposición anterior, cual enfoque complementario.

De su enfoque se deriva el personaje “Pedro”, que sabe gestionar las situaciones que se le presentan, tiene el coraje para anunciar la palabra divina en contextos difíciles, y reprocha a quien no se ajusta a ésta. Un Pedro permeable a la voluntad divina, no obstante las resistencias iniciales, que sabe retornar sobre sus pasos para releer las vivencias vividas y convertirse en instrumento de reconciliación.

El autor en todo este proceso se muestra gran conocedor de la bibliografía sobre el método aplicado a los Hechos en el arco de las diversas lenguas, aspecto a tener en cuenta. Lenguas, como el español o italiano frente al inglés o alemán en cuestiones bíblicas, denotan límites, pero el autor, no obstante su origen, no allana fronteras, factor que avala y enriquece sus procedimientos en los análisis del texto.

Una obra, pues, de gran valía para una comprensión ágil del libro de los Hechos, y, que al tiempo, que supone un enfoque nuevo del personaje “Pedro”, el lector puede apreciar cómo se halla la investigación exegética sobre el libro en cuestión.

M. Álvarez Barredo

Penna, Romano, *Carta a los Romanos*. Introducción, versión y comentario. Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2013, 1.358 pp., 23,7 x 16 cm.

Este poderoso volumen del comentario a la carta a los Romanos de san Pablo es la traducción española del original italiano publicado en 2008, antes publicado en tres volúmenes (desde el año 2004 al 2008), por el Prof. Romano Penna de la Universidad Pontificia Lateranense. Ya había publicado un excelente volumen sobre Pablo (*L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teología*, Milano, Ed. San Paolo 1991; y antes a un buen estudio sobre el "Mysterion" paulino, Brescia, Paideia 1978), así como los estudios dedicados a la cristología, *I ritratti originali di Cristo* (2 vols., 3ª ed., Milano, Ed. San Paolo, 2001-2003), *Gesù di Nazaret. La sua storia, la nostra fede* (Milano, Ed. San Paolo 2008), y *Gesù di Nazaret nelle culture del suo tempo. Alcuni aspetti del Gesù storico*, (Bologna, Ed. Dehoniane, 2013) así como otros dedicados a los orígenes cristianos.

Aquí nos presenta el comentario a la carta a los Romanos, como una exploración de un texto complejo y de gran impacto en la historia de la exégesis (desde Orígenes y Juan Crisóstomo o Teodoro de Ciro y el Ambrosiaster hasta Lutero y Calvino, recordando a K. Barth o los comentarios de C.K. Barret, Cranfield, Dunn, Fitzmeyer, M. Theobald, o los estudios de S. Lyonnet), que nos ayudan a comprenderla mejor en su presentación de la gracia incomparable de Dios ofrecida en Cristo y por Cristo, y sus consecuencias para la libertad radical a la que aspira todo ser humano. La razón es que sólo en Cristo está la esperanza de salvación, el evangelio más puro. Al comentario precede una introducción general (pp. 23-82 detallada en tres capítulos: los destinatarios (pp. 24-42), el remitente (pp. 43-55) y la carta en sí misma, unidad, género y contenidos retóricos, argumento y estructura propuesta (pp.56-81) en dos partes: I, los elementos fundamentales de la identidad cristiana 1,16 – 11,36 dividida en tres secciones (1,18-5,21 la justicia de Dios; 6,1-8,39 el cristiano insertado en Cristo y guiado por el Espíritu; 9,1-11,36 el evangelio e Israel). II, la dimensión ética de la vida cristiana 12,1 – 15,13 dividida en dos secciones (la caridad como criterio central 12,3-13,14; la relación entre débiles y fuertes 14,1-15,12). Conclusiones y saludos 15,13-16,27. Son los datos de una introducción clásica al comentario, que el autor matiza detalladamente (cf. sobre la mayoría de gentiles en la comunidad de Roma, p.34-35; la presencia notable de judíos, p. 38-39 aun cuando la organización concreta de la Iglesia de Roma sea difícil de precisar, como en el caso de los ministerios de Rm 12,4-8 que indicaría una organización articulada), en el caso de la fecha y lugar de composición, en Corinto en los meses de invierno del 57-58 (cf. p. 55). La crítica literaria ha mostrado algunas propuestas de explicación de la forma actual de la carta, que procedería de dos o más partes combinadas por el mismo Pablo (homilías, por R. Scroggs, cf. p. 58) o por otros redactores (dos cartas distintas, según Schmithals, p. 59) que habrían combinado dos escritos distintos; también W. Simonis es partidario de dos cartas (cf. p. 59-60).

Pero se mantiene en general la unidad y el equilibrio maduro de la propuesta de Pablo, su *Summa Evangelii*. La retórica está presente también, tanto en la *elocutio*, como en el disponer la diatriba con la argumentación desarrollada en el discurso, aunque no muestre el rígido esquema de la *dispositio* (cf. pp. 64-68) usado en el género carta con todos los recursos y tropos. El argumento es la fe en Cristo (frente a la Ley, para los judíos y los gentiles), Evangelio frente a Ley, sin olvidar que en ese mismo argumento entra la gracia frente al pecado, o la justicia de Dios. Son todos temas que aparecen desde el comienzo (1,16-17 no me avergüenzo del evangelio, fuerza de Dios... que salva a todo el que cree, judío o griego

cf. pp. 70-73). El comentario ofrece en primer lugar una introducción a la perícopa o sección (cf. p. 163-166; 304-307; 477-480; 593; 697-704) y las notas de crítica textual cuando son relevantes (cf. p.131; 307-308; 355-356; 410; 433-34 como en las demás secciones), para proponer una visión de conjunto y seguidamente el comentario, extenso y detallado, versículo a versículo como en los comentarios bien articulados de la compleja sección de 3,21-5,21 (cf. pp. 310ss; 361ss; 412ss; 439ss sobre el pecado; me parece bien que no divida Rm 5 que en sus dos secciones forma una unidad) o también los comentarios más sobrios de la sección 9,1-11,36 (cf. pp. 706ss; 722; 763; 804ss; 861ss), y no menos la segunda parte 12,1-15,13 sobre las relaciones internas de la comunidad (cf. pp.901ss; 920ss sobre el amor mutuo; 934ss; 949ss; 1013ss, 1043ss, 1064ss cristianos débiles y fuertes).

No puedo dar cuenta de toda la inmensa erudición y documentación reunidas en el comentario, que es realmente excepcional y claramente dispuesta, por lo que la lectura requiere esfuerzo y atención continuas. La carta a los Romanos es un documento excepcional y este comentario deja claro su calado y profundidad con su exposición clara y equilibrada. Al final una Bibliografía extensa y detallada (son cincuenta y tres páginas de comentarios y monografías) es la confirmación del inmenso trabajo desarrollado por el autor en su excelente comentario. Recomendable para todos los que quieran “entrar” en la carta a los Romanos y para quienes deseen comprender lo que contiene el “Evangelio” de Pablo. A la Editorial hay que agradecerle que ponga en manos de los lectores de lengua española un instrumento de tan elevada calidad, ya que la edición es correcta y legible no obstante la enorme extensión.

R. Sanz Valdivieso

Schotroff, Luise, *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth*. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2013, 382 pp., 15 x 24 cm.

Este hermoso libro se presenta, según las palabras de la autora, como un viaje en el que descubre las vicisitudes de una gran ciudad helenístico romana, Corinto. El guía es Pablo con su primera a los Corintios, la comunidad en la que habían confluído cristianos de origen judío y gentiles, en la que descubre los trazos duros del día a día de la ciudad y de sus moradores, sus entusiasmos y sus pasiones a la luz de la justicia de Dios que quiere la plenitud de la vida para todos los hombres. En el prólogo recuerda a sus compañeras de viaje (p.7) con las que ha compartido el descubrimiento y el diálogo exegético y espiritual, así como las ideas y el trabajo de revisión del manuscrito. El propósito del comentario sigue las propuestas de la historia sociológica y de la teología y aplicarlas en cinco puntos concretos (cf. pp. 9-14): Pablo, el judío; Pablo y el Mesías; Pablo y sus hermanos; la vida cotidiana en las ciudades del imperio romano y Pablo el místico.

Después de esta declaración de intenciones, comienza el comentario de una forma más clásica, con la indicación de la fecha de composición y del lugar (pp. 15-16): la carta se escribió en Éfeso entre los años 53-56 como fechas más amplias. La ciudad es conocida en la antigüedad por la riqueza de su actividad comercial después de la conquista romana (año 44 a.C.), por ser capital de la provincia romana de Acaia, ciudad de gran actividad portuaria. En p. 17 dice que 1Co es la más antigua carta de Pablo (“die älteste Paulusbrief”), quizá sin tener en cuenta 1Tes según los argumentos de M. Crüsemann que la considera “pseudoepigráfica”.

El comentario se divide en perícopas que va comentando según los versículos e intercalando pequeños *excursus* que denomina “Basisinformationen” (índice en p. 6), aclarando algunos versículos especiales (1,1.6.17.18 en p. 15,22,28,31), pues marca la división en v. 18, que quizá no debiera dividirse el párrafo entero 1,18-31 marcado por las dos citas de la Escritura (1, 19 y 1,31) con la oposición entre sabiduría de la cruz y sabiduría humana, después de haber detectado las contiendas surgidas en la comunidad. Otras informaciones básicas aparecen en puntos clave como 6,19 (p. 108) sobre la cualidad del cuerpo como templo del Espíritu Santo (que traduce “das euer Körper ein Tempel der heiligen Geistkraft ist” p. 102). Véase también el comentario que ofrece a 7,2 (p.115-117) sobre la sexualidad ilegítima y la situación de Corinto. Lo mismo sobre 7,8-11 con aclaraciones de gran interés (p.123-125) sobre los solteros, las separaciones matrimoniales y las viudas (de nuevo me sorprende la traducción de “egkrateuoúontai” que me parece más fuerte que “beherrschen” aludiendo a la continencia, p. 122). Sobre la condición de esclavitud 7,17-24 (cf. pp. 131-133), y sobre la Torá, aludida en la circuncisión o incircuncisión (cf. pp. 134-135), en el derecho a la recompensa de 9,4-6 (pp. 160-161) y en la cuestión del pecado y la Ley (9,20 pp. 171-172), las páginas son estimulantes para entender la propuesta de Pablo de la Ley como instrumento que declara a los hombres pecadores, frente a la cual la resurrección de Cristo libera.

La teología del cuerpo (*sôma*) y la comunión (*koinonía*) en el cuerpo de Cristo, según Pablo, es otro argumento de interés, según 10,16 en el contexto de la idolatría y las carnes sacrificadas a los ídolos (cf. pp. 185-187), como realidad física y espiritual y con las tendencias de la carne y los padecimientos corporales, el dominio del cuerpo o el cuerpo como instrumento de pecado o de sometimiento a la esclavitud, para considerar el cuerpo como creación de Dios y referencia al sujeto completo, como criatura de Dios. En cuanto a las asambleas litúrgicas (según 11,17 pp. 214-217) y las divisiones (*schismata*) que se producen en ellas cuando se reúnen para comer la cena del Señor (11,20) mantiene su distinción respecto de las asambleas de los ciudadanos, según las noticias de Dion Casio (segunda mitad del siglo II), pues Pablo recuerda que las asambleas y su orden se entienden según la Tradición que él transmite (p.223s).

El comentario a 1Co 12,27 (pp. 246-253) se enriquece con el *excursus* sobre “vosotros formáis el cuerpo de Cristo”, partiendo de la creación del cuerpo por Dios con la disposición de sus miembros, pero esta vez para hablar del “cuerpo de Cristo” (traduce siempre “del Mesías”) en sentido colectivo no como “metáfora”, pues son llamados a ser parte del Mesías como pueblo de Dios, a formar el cuerpo de Cristo como concepto escatológico, formando la comunidad el cuerpo del Mesías. Pero sigue, en mi opinión, teniendo una evidente característica metafórica corporal en la línea “cuerpo miembros que lo forman”. Interesante también me parece el dedicado a 1Co 15,1-2 sobre la resurrección y las consecuencias que después afirma desde los versículos 12ss (cf. pp. 286-291) con el comentario de 1Co 15-5-8 sobre las apariciones del Resucitado (pp. 294-297) que me parece que interpreta de forma reductiva (p.297).

Es un comentario estimulante, que se sale un poco de la forma tradicional de los comentarios de los libros del Nuevo Testamento, que destaca los aspectos socio históricos y, si es el caso, de la teología feminista, que introduce una dimensión hermenéutica acorde con las tendencias actuales, quizá un poco forzadas en algunos puntos. Será de gran valor para los que deseen el estudio y la lectura de 1Co con atención y profundidad, pues el texto siempre es el que marca la interpretación.

R. Sanz Valdivieso

Seewann, Maria Irma, *“Tag des Herrn” und “Parusie”. 2Thess 2 in der Kontroverse*. Echter Verlag, Würzburg 2013, 500 pp., 23,3 x 15,1 cm.

El libro es el resultado de una investigación, “Paulus neu gelesen”, llevada a cabo en colaboración con el Prof. Norbert Baumer SJ, sobre la parusía, la venida del Señor según se expone en 2Tes 2, que considera no auténtica de Pablo según el consenso actual, pues la formulación escatológica de la parusía no sería acorde con las cartas auténticas de Pablo. La carta 2Tes, según la opinión mayoritaria, no sería paulina, e incluso algunos autores afirman que es pseudoepigráfica (cf. p.11). En el libro se estudia la semántica y la sintaxis del texto griego (del cap. 2 de 2Tes, cf. p.14) y el trasfondo profético del A.T., así como las referencias apócrifas y su presencia posterior en los primeros Padres.

El cap. 1 (pp. 16-78) analiza detalladamente el término “parousía” y su semántica con un cuadro (p.18-19) de sus varios significados y su historia hasta llegar al significado técnico de “venida, retorno de Cristo”. El recorrido es amplio, desde los autores clásicos como Sófocles, Tucídides o Polibio hasta la versión griega del A.T. (LXX), apócrifos y primeros autores cristianos (desde el siglo II a. C. hasta el siglo III d.C.), con autores judíos y judeocristianos. También estudia el verbo “pareinai”. El sustantivo “parousía” en el NT (p. 48ss) está presente en las cartas de Pablo y en Mt 24 con el significado de “venida” del Hijo del hombre, de Jesucristo; en Sant 5, en 2Pe 1,16 referidos a la venida de nuestro Señor Jesucristo y en 2Pe 3,4 con el sentido de venida gloriosa, que son semejantes a 2Tes 2 (cf. pp. 56-70), aunque a veces tenga el sentido de manifestación o aparición (como la de Dios en el AT), pero también el sentido del retorno de Cristo el último día. El capítulo segundo está dedicado a otra expresión importante, el “día de Yhwh” (pp.79-136) en sus modalidades hebrea y griega con sus relacionados y opuestos, día y noche (luz oscuridad), y esta vez con las aportaciones de los Padres (pp. 123-136). El cap. 3 (pp. 137-161) estudia el término “epifanía”, en cuanto está relacionado con el “fin del mundo”, de ahí que en su sentido histórico religioso tenga su significado en el AT y el Judaísmo y en el NT (Pablo). El cap. 4 (pp. 162-217) expone el significado de otros términos usados en su sentido negativo en 2Tes 2, como el participio “katechon / ôn” del verbo “katechô”, en sentido de retener aplicado al misterio del mal (mustêrion tês anomías) que está actuando hasta la venida, entendido como una personificación (El Maligno = Sin Ley, el Impío de 2Tes 2,9), aunque tiene otros significados (cf. pp. 168ss) y los autores que usan el verbo (pp. 171-1780) tanto en sentido espacial como transferido, que en este caso se podría interpretar referido al Anticristo, por eso aplicable a Satanás, referido a la apostasía y a la antinomía si el “katechôn” es un modo de hablar de Satanás (quizá como 2Tes 2,9-10). El cap. 5 (pp. 218-297) estudia otros conceptos relacionados con el tema de 2Tes 2, como son los de escatología, apocalíptica, según varios autores, o la concepción del tiempo y del día del Señor, pero también del final de los días y de los conceptos juicio y venganza, hasta llegar a apocalíptica y parusía, teniendo en cuenta la concepción de la venida de Cristo según Pablo y del final del tiempo, en una visión de conjunto sobre el tema de la Parusía según Pablo, aunque también se aplica a la presencia de Dios en 1Tes 4,13-18 y 1Co 15,24-28. El cap. 6 (pp. 298-330) estudia los problemas gramaticales y las cuestiones semánticas referidas a 2Tes 2, 1-9 a su construcción y significado y en el cap. 7 (pp. 331-383) la interpretación del capítulo 2 de 2Tes (con la traducción alemana del texto, pp. 331-350; el texto de la carta lo traduce en pp. 351-356), y resumiendo la interpretación de la exégesis anterior a 1900 y durante el siglo XX, con lecturas discrepantes del código B (Vaticano).

Al final, un apéndice sobre el término *parusía* en el ámbito griego contemporáneo y otro según el uso judeocristiano. Termina el volumen con abundantes índices, de autores, de conceptos y citas del AT y NT, con autores judíos, cristianos y de la antigüedad griega. El estudio es exhaustivo y detallado por lo que respecta a 2Tes 2, y sin duda ayudará tanto a los que comenten el texto como a los que traduzcan para una mejor comprensión del mismo, que aunque no emplea el nombre de Anticristo, sí la expresión “el hombre de la impiedad, el hijo de la perdición”.

R. Sanz Valdivieso

THEOLOGICA

Coda, Piero, *Desde la Trinidad. El advenimiento de Dios entre historia y profecía*. Secretariado Trinitario, Salamanca 2014, 712 pp., 14 x 22 cm.

El profesor P. Coda es Director del Instituto Universitario de Sophia (Loppiano. Italia), centro de estudios del Movimiento de los Focolares. Es consultor de los Consejos Pontificios de Ecumenismo y de los Laicos. Ha publicado varias obras sobre la Trinidad. Entre otras tenemos en español: *Acontecimiento Pascual. Trinidad e Historia* (Salamanca 1994) y *Dios Uno y Trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos* (Salamanca 2010). Es uno de los grandes pensadores del Misterio Trinitario, entre teólogos como K. Barth, A. Cordovilla, A. Cozzi, G. Greshake, L. F. Ladaria, J. Moltmann, K. Rahner, J. M. Rovira Belloso, J. A. Sayés, etc. Como se observa, la teología del siglo XX ha profundizado una y otra vez en el Misterio central de la fe cristiana.

La obra que presentamos comprende cinco partes, o etapas del camino de acceso al Señor, como las llama el autor. En la primera se trata de un acercamiento al Misterio desde los estudios e investigaciones ofrecidos en nuestro tiempo. El estudio propiamente dicho abarca las tres partes siguientes. Se comienza con la memoria de la relación del Señor con la historia humana, desde Israel hasta Jesucristo, quien es la última y definitiva revelación de Dios al hombre para regenerarlo y recrearlo, toda vez que se alejó, desde su libertad, de la obediencia divina. El autor muestra un conocimiento exhaustivo de la Escritura y Tradición conciliar y teológica de la Trinidad en los Padres, en el Teología Escolástica con Ricardo de San Víctor, Tomás de Aquino, Buenaventura, que recoge la experiencia de Francisco de Asís sobre su seguimiento de Cristo crucificado que le introduce en la inmensidad del Padre. El cristocentrismo franciscano conduce a Buenaventura a comprender a Cristo como *mediador* universal y definitivo entre Dios y sus criaturas y entre éstas y Dios, llegando a ser un Padre que establece relaciones filiales con todo lo existente. Cristo es el recapitula toda la historia humana y la creación en su relación con el Padre; se sitúa en el *centro*, en *medio* de todas las relaciones de Dios y los hombres y de los hombres entre sí, porque como Logos ya está en el centro de las relaciones de las Personas que constituyen la Trinidad. Como Francisco piensa, sobre todo a raíz de Pedro Juan Olivi, que la historia es la traducción temporal y contingente de las relaciones eternas entre las Personas divinas, lo que conlleva una orientación de la vida esencialmente trinitaria. Escoto, de una forma histórica —el Logos no es centro de las relaciones, sino Jesús de Nazaret— continúa y profundiza el cristocentrismo franciscano, que, no obstante, «lo ve todo desde Dios» (490). El autor prosigue su andadura histórica con los místicos castellanos, idealistas alemanes, teólogos del siglo XX, terminando con la mística trinitaria de Clara Lubich (569-588).

Es muy interesante la última parte. Es donde se expone cómo ilumina el Misterio Trinitario nuestra cultura e historia contemporánea, dando respuesta a los importantes desafíos que afectan a todos. Estamos aprendiendo a pensar de una forma global, porque las propuestas que nuestras culturas ofrecen tienen repercusiones universales. Los medios de comunicación y los intereses económicos son tan potentes y entrelazados, que nos vemos todos implicados en un destino común y avocados a resolver conjuntamente nuestros problemas. Entonces caemos en la cuenta de que la Trinidad, el centro de nuestra fe, no es una cuestión personal, íntima, donde sólo nos afecta como seres individuales. La fe trinitaria atañe a las relaciones con los demás, a las relaciones entre los grupos y culturas, y éstas situadas en un universo cósmico cada vez más presente en la vida humana. Y desde la Trinidad se aborda lo que ya Pablo alumbró en Efesios, Colosenses, etc., como un camino de amor, en cuanto Dios mismo se nos da en Jesús y ambos permanecen presentes en la historia por su Espíritu, la relación de amor que mantiene a la creación entera unida a Ellos. La Trinidad influye a la persona, pero también a la historia y al cosmos. Dios Padre, al decir de Rahner, que ha generado al Otro de sí, el Hijo/Verbo y por amor ha creado todo lo que existe fuera de sí, se implica con su Espíritu en reconciliar a todos los seres consigo mismos y con Él. No es extraño pensar desde el ámbito cristiano que el principio de lo que existe y su término (alfa y omega) es trinitario (648).

F. Martínez Fresneda

Forte, Bruno, *Dios Padre. Nostalgia, revelación, búsqueda*. Editorial Sal Terrae, Santander 2014, 117 pp., 11 x 19 cm.

El autor piensa que en nuestra cultura contemporánea se da una nostalgia del Padre desde el corazón, desde el tiempo y desde el horizonte de lo eterno. La identidad del Padre se describe según la revelación bíblica: Padre de Israel, Padre de Jesús y Padre de los discípulos del Resucitado, todo estructurado según la parábola del «hijo pródigo».

En primer lugar —*Los escenarios del corazón: de la angustia al encuentro*— se expone que los hombres sentimos la necesidad de Dios al encontramos con el límite de la muerte o cuando los contratiempos nos encierran en la desesperanza. Surge en el corazón la necesidad de Dios: «Me levantaré e iré junto a mi Padre» dice el hijo pródigo. «Asoma la exigencia de un origen en el que reconocerse, de la compañía de alguien por quien sentirse amados, de una meta hacia la que tender. La angustia radical de estar destinados a la muerte, casi “arrojados” a ella, y la nostalgia del Padre/Madre de nuestra identidad más profunda son dos aspectos de un mismo proceso que se realiza en nuestro corazón» (17). La nostalgia y las circunstancias de la vida deben abrirnos al Padre que la ha originado, la conserva y la salva por amor, según la revelación de Jesús. Por eso, y no obstante el bloqueo del egoísmo, el mismo Dios nos hace sentirnos amados y, por consiguiente, tender hacia a Él. Esto no es regresar a la condición infantil de la existencia, sino a su estado más auténtico.

En segundo lugar —*Los escenarios del tiempo: una sociedad sin padres*— se trata cuando la Ilustración lleva a cabo las grandes transformaciones que emancipan al hombre moderno del dominio religioso. Pero, a la par, como sucedió con el mundo eclesástico medieval, la razón absoluta muestra el rechazo de todo lo que se le resiste, donde la expresión más palpable es la exclusión del diferente; por otro lado, intenta crear un rostro paterno/materno sin los cuales es imposible la existencia humana: ahora son la idea, el partido, la cultura, etc.

Todo ello conduce a la convicción de que es necesaria la muerte de Dios para que el hombre pueda respirar. Se le concede, entonces, un poder a la razón para que pueda esclavizar, lo que ha llevado para sobrevivir, a la aparición del relativismo y, lógicamente, a la fragmentación de la realidad. El que se pierda en la historia, se encierra en sí mismo: «El padre ya no es la figura del adversario al que combatir o de un déspota del que liberarse, sino simplemente carece de todo interés o atractivo. En el fondo, ignorar al padre es más trágico que enfrentarse para emanciparse de él» (27).

En tercer lugar —*El horizonte de lo eterno: la vida como peregrinación hacia el Padre*— concluye, una vez reconocida la soledad y el sinsentido de la vida, que caminar hacia el encuentro con el Padre marcha hacia la vida acompañado; la apertura del corazón al Otro entraña la apertura del corazón a los otros: «Hay que volver al Padre que nos hace libres y nos llama a la libertad; por consiguiente, a aquella figura que nos provoca a ser nosotros a nosotros mismos, a construir con responsabilidad nuestro futuro y que lo construye con nosotros» (32). Se debe pensar en el Padre según la parábola del hijo pródigo: misericordia respetuosa con la libertad del que se siente perdido.

La segunda parte versa sobre la revelación paterna del Señor en Israel, donde van unidas su revelación con la igualdad radical de la dignidad humana de Israel y de su libertad. Jesús revela a un Dios humilde y creador de esperanza en los creyentes: «Si la humildad consiste en dejar espacio al otro para que exista, la esperanza es proyectarse hacia el otro con el deseo de que sea, en una respuesta libre y gratuita de amor» (55). Pero Dios es, además amor materno, amor que respeta la libertad del hijo; que no teme perder su dignidad al salir al encuentro del hijo, que sufre su ausencia y se alegra de su retorno, en definitiva, que es capaz de perdonar. Y este Padre es el que inicia con la Resurrección de su Hijo la capacidad de amar de los hombres, constituyéndolos en una familia, en una comunidad. Y desde aquí se le ama.

La tercera parte desarrolla la universalidad de Dios. Los momentos que aparecen en la parábola del hijo pródigo son: la percepción del exilio exterior, el recuerdo de la casa paterna, el exilio interior —la separación del Padre—, lo que desemboca en la negación del pasado y en la afirmación del futuro que entraña Dios, que conduce a acudir de una forma real al Padre. Es un buen comentario a la parábola del hijo pródigo, o del Padre, o de los dos hermanos aplicada a parte de la situación actual de la cultura occidental, pues las perspectivas actuales van más allá de la racionalidad y el relativismo que lee el autor como estructuras de alejamiento del Señor.

F. Martínez Fresneda

Sesboué, Bernard, *Cristo, Señor e Hijo de Dios*. Editorial Sal Terrae, Santander 2014, 174 pp., 11 x 19 cm.

El texto que presentamos es una respuesta al libro de F. Lenoir, *Cómo Jesús se convirtió en Dios* (Fayard, París 2010). La tesis de Lenoir repite lo que tantas veces se ha defendido en la historia de la cultura occidental, en los pensadores de las otras dos grandes religiones del Libro (AT y Corán) e incluso, a primera vista, la puede firmar también todo cristiano: Jesús es un hombre con una experiencia especial de Dios, y su vida entraña la mediación entre Dios y los hombres en el ámbito de la salvación. Jesús murió y resucitó de entre los muertos y está presente en la historia de una forma invisible. En efecto, nadie duda de que Jesús es

una persona humana, que murió y Dios lo resucitó, y que influye de una forma decisiva en la vida de la Iglesia por medio de su Espíritu. Lenoir rechaza las afirmaciones de la naturaleza divina de Jesús procedentes de los concilios de Nicea y Calcedonia y las tres relaciones que constituyen la naturaleza divina del Dios cristiano, un misterio muy difícil de exponer ahora y siempre y, sobre todo, innecesario para la fe cristiana.

La respuesta del exegeta jesuita se articula en tres capítulos: La confesión de Jesús como Hijo de Dios en el NT. Jesús, Hijo de Dios durante los siglos II y III. De Nicea a Calcedonia. ¿Por qué la divinidad de Jesús es objeto de constante debate?

Es evidente la evolución que se da en el NT sobre el conocimiento de la personalidad de Jesús: del hijo de María y José a ser un gran profeta y el mesías prometido por Dios a la casa de David, y después de los encuentros con el Resucitado la confesión de fe de los discípulos de su filiación divina. Pablo, el escritor más antiguo del NT, no se cansa de afirmar la filiación divina de Jesús y su pertenencia a la gloria del Padre, etc., y estas afirmaciones están contenidas mucho antes que el Corpus Joánico lo afirmara en el Evangelio y en las Cartas. El que Jesús llegue a ser Hijo de Dios es una cuestión de revelación histórica a los discípulos, y no afecta a la identidad de Jesús, que siempre fue Hijo de Dios. Estas convicciones de la fe cristiana se mantienen y se explicitan en el diálogo con la cultura griega, a la que deben dar razón de su esperanza salvadora en Cristo, y, por consiguiente, de la explicación de su vida, función e identidad en el mundo de las demás religiones soteriológicas que pululaban en el Imperio. No hay cambio esencial alguno con relación al NT, sino la explicitación de la fe según los esquemas culturales griegos y las necesidades de las catequesis cristianas a los paganos que accedían a la fe. Por consiguiente, las aportaciones dogmáticas sobre Dios (tres relaciones y una única naturaleza) y sobre Jesús (de la misma naturaleza que el Padre, perfecto hombre y perfecto Dios) en nada añaden a la naturaleza de la identidad de Jesús revelada en el NT, sino se traduce la fe expresada en el lenguaje semítico al lenguaje griego, y de una forma de relato a un forma técnica y precisa según los principios de la ciencia griega.

Sesboüé concluye que si aceptamos las afirmaciones dichas al principio por Lenoir se deshace la fe cristiana. 1º Porque Jesús si es exclusivamente hombre, no es un mediador entre Dios y los hombres, sino un intermediario, con lo que no se necesita que participe de la vida divina; y lo que es peor, que Dios no ha asumido en sí la historia humana en su Hijo, por lo que la vida divina no se introduce en la vida humana. Desaparecen la influencia real de Dios en nuestra vida y en los sacramentos. Porque la grandeza del cristianismo es la salvación humana desde la misma historia humana, no algo externo a ella. 2º Jesús pasaría a ser un profeta más entre tantos que han existido y existen en la actualidad, y, por consiguiente, puede ser amortizado por otros hombres religiosos que pudieran dar respuestas esporádicas a problemas nuevos que aparezcan en nuestra historia. Desaparece la convicción cristiana de que Jesús es el único mediador entre Dios y entre los hombres y la plenitud de la revelación divina, en el que está contenido todo lo que hace posible para todos los hombres de todos los tiempos su posibilidad de salvación. 3º Todo está desarrollado en las dos décadas que abarca la actividad apostólica e la Iglesia, Y dichos escritos son los que configuran la fe, la explicitan y es la norma suprema para toda la posteridad. 4º Las tres relaciones divinas son fundamentales como centro de la fe cristiana, porque no se puede renunciar a la experiencia de Dios como amor, un amor que es don y alteridad cuya expresión externa es la riqueza incommensurable de la creación.

F. Martínez Fresneda

Pannenberg, Wolfhart, *Théologie systématique* ***. Traduit sous la direction de Olivier Riaudel et Rémi Chéno. Édition du Cerf, Paris 2013, 947 pp., 13,5 x 21,5 cm.

La tercera y última parte de esta obra de Pannenberg tiene su conclusión en la edición francesa a cargo de Olivier Riaudel, bajo cuya dirección se ha realizado la traducción y edición por parte de Édition du Cerf. Se trata del capítulo dedicado a la Iglesia, conclusión de toda teología sistemática como presentación de la doctrina cristiana. Es el volumen más extenso, casi mil páginas, constituido por una reflexión sobre el Espíritu Santo en tanto que don escatológico que mira al cumplimiento escatológico y la salvación de la existencia cristiana, considerada esta como experiencia individual de salvación y gracia, pero dentro de la vivencia eclesial. Como buen protestante, hace una fusión entre la dimensión comunitaria y la individual de la fe, ambas dimensiones constitutivas de lo que es el núcleo de la fe cristiana, en la perspectiva protestante. La Iglesia y los sacramentos son presentados como signos del cumplimiento de la salvación futura, pues el centro de esta salvación es la participación personal de cada cristiano.

Lejos queda la esperanza protestante en la extensión universal de una libertad fundada en la fe, en un mundo marcado por el cristianismo. Este sueño fue de corta duración y el despertar volvió a situar la fe en su base eclesial, intentando, por supuesto, huir de la hierocracia romana y de las *desviaciones* que los protestantes denunciaron en la eclesialidad católica. A esto se une el hecho doloroso de las divisiones dentro de la Reforma y de la excesiva pluralidad que llevaba a una ruptura de la comunión cristiana que no podía fundarse ni en la Escritura, ni en la fe en Cristo, ni en la propia necesidad histórica. De ahí que el eje vertebrador de esta obra de Pannenberg sea la cuestión de la realidad de la Iglesia, la eclesiología, junto al de la verdad de la doctrina cristiana. En la cuestión eclesial se juega su veracidad el cristianismo, así lo vio la Iglesia católica en el Concilio Vaticano II y así lo han visto los protestantes tras muchas rupturas. La Iglesia, las iglesias, están llamadas a dar testimonio del Evangelio, este testimonio debe ser vivido en la Liturgia como expresión más nítida de su ser íntimo. La Liturgia y el testimonio cristiano deben estar orientados al Reino, como punto de llegada y meta final de todo el ser cristiano en el mundo, en la historia.

Cuatro densos capítulos componen el volumen. En su numeración continua de la obra son los que van del XII al XV. El primero de ellos está destinado a la *efusión del Espíritu, el Reino de Dios y la Iglesia*. Se trata de una triada inseparable si se quiere comprender correctamente el ser cristiano. El cumplimiento de la economía divina de salvación, desde las mismas relaciones trinitarias, se lleva a cabo por la efusión del Espíritu en vida, obra, muerte y resurrección de Cristo. El Espíritu constituye el Reino de Dios en la vida de Cristo, pero tras la muerte y resurrección prolonga su acción en el grupo de los seguidores de Jesús, en la Iglesia, encargada tras Pentecostés de llevar el Evangelio a todo el mundo. La Iglesia es el comienzo, germen, del Reino de Dios como misterio de salvación en Cristo de toda la humanidad. La Iglesia es la organización política en el horizonte del Reino de Dios. Con su vida litúrgica, la Iglesia es, en medio de este mundo, un signo y un envío al destino definitivo de los hombres hacia una comunión reconciliada en el Reino de Dios. Por eso mismo, se hace necesario un segundo capítulo dedicado a *la comunidad mesiánica y el individuo*. Son 440 páginas dedicadas a establecer una verdadera eclesiología protestante donde se muestran los elementos sustanciales de la eclesialidad reformada: el individuo creyente como centro de la fe eclesial, la Iglesia como comunidad de comunión de los creyentes, la acción del Espíritu y sus efectos salvíficos, la fe, la esperanza y el amor y la gracia como justificación de Dios,

la presencia sacramental de Cristo en el bautismo y la Eucaristía y el ministerio de dirección como signo e instrumento de la unidad de la Iglesia.

La forma que da Pannenberg a esta eclesiología reformada tiene muchos puntos de contacto con las perspectivas eclesiológicas del Vaticano II y de las experiencias ecuménicas impulsadas por Juan Pablo II y Francisco en nuestros días. Se trata de repensar los elementos esenciales, sin quedarse en la epidermis de la formulación histórica de la dogmática, sea católica o protestante. Por ir a un ejemplo esclarecedor, merece la pena ver cómo Pannenberg trata el tema de la pretensión católica de unidad en torno a Pedro. Afirma el autor que no cabe discusión sobre si Roma fue, tras Jerusalén, la portavoz de la cristiandad en general en un momento histórico, el problema estribaría en el modo de describir la preeminencia del obispo de Roma en la Iglesia católica, no el hecho en sí, inapelable. El problema está en pedir para el obispo de Roma un ministerio infalible en lo doctrinal y un primado de jurisdicción, en ningún caso en que el obispo de Roma pueda representar el vínculo de unidad de todos los cristianos. En palabras de Pannenberg: “las razones más profundas de la constitución de la primacía romana ... deben ser buscadas en la necesidad, expresada en el cristianismo primitivo en el modelo petrino, de una autoridad normativa para toda la Iglesia y al servicio de su unidad” (567).

Los dos capítulos últimos están dedicados a la relación entre *elección e historia*, y al *cumplimiento de la creación en el Reino de Dios*. Ambos capítulos no hacen sino poner unos fuertes grilletes a la idea extendida tanto entre los católicos como entre los protestantes de que la Iglesia es la realidad última y definitiva. Aunque esto no se diga así, subyace en las propuestas eclesiológicas más extendidas entre los fieles, sin embargo, nada de esto puede ser pensado y expresado teológicamente si se tiene presente que la Iglesia es, en último término, una realidad instrumental. Dios quiso salvar a la humanidad tomada como pueblo, sociedad e historia y por eso hubo de optar por elegir un pueblo que fuera la luz de los demás para consumir la presencia de Dios en medio del mundo. Esta elección debe ser vivida como experiencia de la persona, de la comunidad y de la misma sociedad, pero nunca como experiencia de un privilegio, sino de una responsabilidad. Dios elige a un hombre, a un pueblo, para llevar a cabo su obra de cumplimiento escatológico de toda la humanidad. Como la Encarnación, la Elección es un medio para construir el Reino de Dios en la historia, llevando ésta a su cumplimiento por la acción del Espíritu entre los hombres. El final del camino de Dios no conduce ni más allá ni fuera de la creación o el mundo; conduce directamente a la reconciliación del mundo y a su cumplimiento escatológico, hacia la realización del deseo mismo de la creación, hecha por Dios para llegar a Él. El amor divino es “el fundamento eterno para la salida de la inmanencia de la vida divina como Trinidad en la economía de salvación y para la inclusión de las criaturas, gracias a esta mediación, en la unidad de la vida trinitaria. Diferenciación y unidad de la inmanencia y de la Trinidad económica forman la pulsación del corazón del amor divino y, de una sola pulsación, este amor engloba el mundo entero de las criaturas” (838). Acaba así la obra de Pannenberg, volviendo al punto de partida, el amor de Dios, que se expande dentro de sí como vida intratrinitaria, pero que sale de sí extendiendo esa vida como creación. Esta creación es el lugar de expresión de su amor en la efusión de su Espíritu, en la vida entregada del Hijo y en la comunidad de los hombres que viven por y para Cristo y el Espíritu, la Iglesia. Esta comunidad vive como germen del Reino y como expresión del cumplimiento definitivo de ese amor trinitario que se encuentra expandido en el mundo. *Mundus reconciliatus est Ecclesia*.

B. Pérez Andreo

Torralba, Francesc, *Creyentes y no creyentes en tierra de nadie*. PPC, Madrid 2013, 327 pp., 14,5 x 22 cm.

La pluma incansable de Francesc Torralba no deja de aportarnos magníficas reflexiones sobre las temáticas más actuales en lo que hace a las realidades sociales del mundo presente. Más de un libro por año, decenas de artículos en distintos medios, entrevistas, seminarios, presentaciones y un sinfín de eventos hacen de Torralba el autor más prolífico sin duda del panorama teológico español en cuestiones de actualidad. Nada que tenga alguna relevancia social ha quedado fuera de su pluma vigorosa: inteligencia espiritual, pedagogía del sentido, la hospitalidad, la educación y el silencio, el civismo planetario, el altermundialismo, y ahora el tema de la relación con los no creyentes, el pluralismo y el diálogo con los otros.

El punto de partida de la obra es la incapacidad para el diálogo cuando la premisa es la autoafirmación incondicionada y la negación de todo aquello que el otro pueda aportar como verdadero y con sentido. En los distintos ámbitos donde se ha desarrollado el diálogo apenas se ha llegado a una simple exposición de las propias posiciones. Unas veces, por cortesía, no se pasa de un melifluido dejar constancia de lo que se piensa; en otras, se llega a la descalificación y la burla; en ningún caso hay un verdadero diálogo. Los dialogantes, si lo son verdaderamente, deben saber estar en una *tierra de nadie*; perteneciendo a su propia tradición, han de afrontar cierto rechazo por parte de los suyos si quieren poder dialogar con los otros. Pero, paradójicamente, nuestra fe exige este éxodo espiritual hacia esa tierra de nadie donde puede darse el diálogo. Más que a los no creyentes, es a los creyentes a quienes nos importa que este diálogo sea posible. El Dios en el que creemos solo lo es si es Dios de todos y para todos. Cuando hay hermanos que lo niegan, no podemos estar tranquilos mientras no podamos comprender cómo es ese Dios. El diálogo con los otros es, en definitiva, un modo de clarificar nuestra propia fe.

Torralba divide el ensayo en nueve partes. En la primera pone la base para comprender la creencia y la fe, su estructura y tipologías. Analiza la naturaleza de la fe como llamada, don y voluntad, para concluir con la valoración de la dimensión pública y privada del acto de creer. Hecho esto, pasa a analizar las formas espirituales de la no creencia en la segunda parte. Aborda la cuestión de los indiferentes, los alejados, los escépticos y los nuevos ateos, así como el fenómeno contemporáneo del nihilismo. Seguidamente, en las tercera y cuarta partes plantea las condiciones reales para el diálogo y el debate sobre los fines del mismo, así como identificar los escollos que dificultan la fluidez comunicativa entre creyentes y no creyentes: prejuicios, precomprensiones, resentimientos, endogamia, dogmatismo y paternalismo. Aclarados estos puntos difíciles, pasa Torralba, en la quinta parte, a buscar los campos de intersección. Se trata de una parte filosófica donde se visibilizan los ámbitos donde creyentes y no creyentes somos iguales: vivencias, necesidades, deseos, expectativas, anhelos y frustraciones. En el nivel de lo existencial, todos nos encontramos y es ahí, en la vida concreta donde podemos hallar un campo común de encuentro. Lo humano nos es común a todos.

Las partes sexta y séptima forman un díptico en torno a la espiritualidad de los no creyentes y de los creyentes. La espiritualidad no es patrimonio exclusivo de los creyentes, sino una predisposición humana de carácter universal que puede ser desarrollada en el marco de una comunidad de fe, pero también al margen de ella. La experiencia espiritual, la vida espiritual, es una realidad dinámica que integra lo personal, lo social y lo histórico, de modo que tanto el que se afirma creyente como el que lo hace no creyente, están en proceso, un proceso que les puede hacer llegar a lo opuesto de lo que vivían, como es el caso de las conversiones, tanto

de no creyentes como de creyentes. En todos los casos se puede ver cómo la espiritualidad puede tener muchos apellidos. La espiritualidad no es un patrimonio exclusivo de los creyentes y, probablemente sea ahí donde nos podemos encontrar todos.

El último díptico de esta obra, conformado por las partes octava y novena, está dedicado a las dos realidades que ciertamente identifican lo humano como tal y donde todos, creyentes o no, estamos sumergidos: el amor y la esperanza. Solo el amor es digno de fe; una fe que no tenga su base en el amor, no es una fe humana, que genere y cree humanidad y nunca será una fe digna de Dios. El amor es lugar de encuentro y el único signo visible que otorga credibilidad a quienes creen en el Dios que predicán como amor. Pero, la esperanza es, sin duda, la virtud fundamental. Es posible que sea el factor que distingue a los hombres, no la fe, sino la esperanza. La verdadera distinción no es entre creyentes y no creyentes, sino entre quienes esperan y quienes no. Los que esperan confían en el futuro y abren la puerta de la fe al amor; los que no esperan cultivan la desesperación, la desazón y el vacío existencial.

Dice Torralba que se trata de un cambio de paradigma que exige apertura de miras, fluidez, capacidad de interacción y de comunicación. Propugna una tercera vía: la que consiste en aprender a vivir juntos siendo diferentes, sin renunciar a la diferencia, pero identificando lo que nos une en el plano ontológico, ético, social, estético y político. Esta tercera vía supone, en sí misma, el cumplimiento último y verdadero del proyecto cristiano, que no es hacer más grande la Iglesia, incrementar el número de bautizados o extender la influencia de la comunidad creyente; es, construir el Reino de Dios y sólo puede ser construido con todos los hombres y mujeres de este mundo, independientemente de su creencia, de sus condiciones sociales y de su procedencia y cultura. El Reino de Dios es el que genera la esperanza en un mundo para todos. Quizás, en el mundo actual, la tierra de nadie sea otro nombre para el Reino de Dios.

B. Pérez Andreo

PHILOSOPHICA

Borrelli, Michele–Fornet-Betancourt, Raúl (a cura di), *Filosofie contemporanee*. Pellegrini Editore, Cosenza 2010, 709 pp., 14 x 21 cm.

Puede decirse, sin temor a equivocarse, que la filosofía del siglo XX ha sido la más variada de la historia de este saber en occidente. Por la cantidad de pensadores, por la variedad de escuelas, por las temáticas abordadas, la filosofía *contemporánea* es la que mayor diversidad presenta, pero a la vez, la más inabarcable. Alguien que quisiera conocerla en profundidad habría de dedicar toda una vida y aun así no bastaría. Sin embargo, obras como esta nos pueden abrir una puerta a un conocimiento siquiera superficial de todo lo que hay en la filosofía de los últimos decenios, tras la Segunda Guerra Mundial.

Dos secciones muy amplias componen el texto. Una, dedicada a entrevistas con los más importantes filósofos del siglo; la otra, a ensayos de algunos otros preclaros pensadores. Cada autor entrevistado ha sido abordado desde lo más sustancial que ha aportado a la filosofía del siglo XX. Así, Apel diserta sobre la reconstrucción de la razón a través de la transformación de la filosofía trascendental. Mario Bunge habla de filosofía, ciencia y política. Fornet-Betancourt de la transformación intercultural de la filosofía. Manfred Frank aborda la razón

en el proceso de los discursos descentralizadores. Agnes Heller nos habla de su desarrollo filosófico, mientras otra de las grandes, Julia Kristeva, diserta sobre Hanna Arendt. Emmanuel Lévinas afronta su temática central entre la filosofía, la justicia y el amor, mientras Luhmann apela a las decisiones como claves para el futuro. Raimundo Panikkar establece su postura de la razón armada, Gajo Petrovic nos muestra la libertad y creatividad del “Grupo-Praxis” y Sartre diserta sobre anarquía y moral.

La parte dedicada a los ensayos está perfectamente equilibrada entre analíticos y continentales. Así, podemos encontrar tanto a Vattimo como Albert, a Wellmer y a Marramao, o a Habermas y a Severino. Se trata de textos que abordan las temáticas fundamentales de la filosofía del siglo XX. Está el problema de la fundamentación, así como el del sujeto y su morfología. Del mismo modo se aborda la ontología de la actualidad y el sentido de la verdad, la metafísica y el nihilismo, la religión y la política, el racionalismo crítico, la hermenéutica, la comprensión e interpretación de la realidad y el conocimiento y la acción social. Es decir, todos los temas importantes abordados por los más insignes representantes de las respectivas corrientes de pensamiento. De esta manera, la obra logra alcanzar uno de los objetivos propuestos por los editores: “dar voz al intento de conciliar filosofía analítica y filosofía continental dentro de un discurso transcendental-pragmático que tiene en cuenta la complementariedad de las diversas metodologías” (8).

Aunque el intento es dar voz a ambos discursos, no se hace sin dejar espacio a la confrontación de ideas, muy dispares en ocasiones, sobre todo en lo referente al concepto de razón. De un lado está la razón pluralista posmoderna y de otro una razón, postmetafísica sí, pero pegada a la búsqueda de la fundamentación de lo real. Este conflicto incluye el conflicto entre el ser de la tradición filosófica, en sentido ontológico, estable, inmutable y el ser entendido como *evento*, en el sentido heideggeriano. El ser como historicidad, pero no como contingencia, como Rorty, o actualidad según Vattimo. Por esto mismo, esta obra es una búsqueda en torno a los conceptos de razón, conocimiento y verdad. Al final, se trata de un enfrentamiento con los problemas filosóficos de la ilustración, unos problemas que están lejos de haber sido resueltos o haber *pasado de moda*. Se trata de los problemas centrales de la filosofía de todos los tiempos, desde que los griegos se hicieron las preguntas fundamentales de la existencia desde la perspectiva racional. Qué puedo saber, qué debo hacer y qué me está permitido esperar, según lo expresó Kant; el alma, el mundo y Dios, según la metafísica tradicional; el problema del conocimiento del mundo por parte de un ser cognoscente; la dificultad de expresar sintácticamente la experiencia humana; la pluralidad de verdades que mantienen pretensiones de absolutez en medio de un mundo cambiante; en fin, los problemas de siempre vistos a la luz de los pensadores del siglo pasado, esto es lo que nos aporta *Filosofía contemporánea*.

Al final, queda al lector como un sabor de cierre de época. Una etapa histórica está llegando a su fin y un elenco es la mejor manera de recapitular las propuestas. Este elenco, por demás, conserva los dos modelos utilizados por la filosofía a lo largo de su historia: el ensayo y el diálogo, o como hoy se estila, la entrevista. Mediante los *diálogos* de esta obra podemos ver cómo la verdad del autor crece en la medida que se ve confrontado a las preguntas que le llevan por vericuetos de su pensamiento hasta ese momento no conscientes. El diálogo es siempre una forma de mayeutica donde la verdad nace de la confrontación, no de la mismidad del discurso. El ensayo es la propuesta que nos permite clarificar posiciones e ir más allá de lo que hemos podido aprender en la investigación. *Filosofía contemporánea* es un acto filosófico doble, el ensayo y el diálogo se dan la mano para que el lector

pueda acceder a los distintos posicionamientos y encuentre su propia verdad, verdad que siempre será el resultado del encuentro, del acontecimiento, del desvelamiento, del evento de aquello que no era y viene al ser en la conciencia del lector. La verdad, nunca dada de antemano, se descubre en el proceso. La lectura de esta obra es, en sí, un acto mayéutico por excelencia.

B. Pérez Andreo

Echeverría Ezponda, Javier, *Ciencia del bien y del mal*. Editorial Herder, Barcelona 2007, 598 pp., 14 x 21,5 cm.

Hasta ahora, los filósofos, no han hecho otra cosa que moral, es hora de hacer ciencia del bien y del mal. Este sería, como en axioma, el resumen de esta obra de Javier Echeverría. Se trata de hacer ciencia desde la perspectiva de la serpiente, a ras de tierra, no desde la perspectiva de Adán, siguiendo la intuición de Eva: el árbol de la ciencia del bien y del mal era “bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría”. El árbol de la ciencia del bien y del mal produce los frutos que permiten al hombre ser tal: un animal capaz de hacer el bien y de hacer el mal. De hacer tanto mal como bien, o como reconoce Aristóteles, de hacer el mal de muchas maneras posibles. Los filósofos solo se han ocupado de cómo llevar al hombre a hacer el bien, cayendo en un moralismo que no casa bien con la ciencia. Cinco son los *dogmas del moralismo* que han impedido que surja una ciencia capaz de analizar e investigar los males y los bienes en toda su diversidad y complejidad: el primero es el abandono de los bienes y males naturales, quedándose en los humanos; el segundo es la reducción del problema a una cuestión religiosa o moral; el tercero es haber olvidado los bienes y males colectivos, viendo solo los individuales; el cuarto ha sido la concepción del bien y el mal en función de la conciencia del sujeto, de su intención, como Rousseau, Kant y otros; y el quinto es la insistencia en dilucidar el Bien y el Mal supremos, creando una estructura piramidal de la realidad. Para rebatir estos dogmas del moralismo, el autor propone, en primer lugar, hacer *una ciencia naturalizada del bien y del mal*. En segundo lugar, mostrar que existen varios modelos de racionalidad axiológica, no todos igual de bondadosos. Por último, proponer una ciencia del bien y del mal basada en una axiología pluralista, gradual, evolucionista, situada y acotada.

Para realizar esta tarea, el autor propone una metodología apropiada. Lo primero será investigar los conceptos tal y como estos se expresan en los idiomas usuales. En segundo lugar aplica una metodología empírica, centrada en el estudio de la experiencia que los seres humanos y otros seres vivos tenemos del mal y del bien. Esta metodología empírica se completa con una experimentación conceptual, poniéndose en lugar de otros y comprobando cómo otros sienten y viven el bien y el mal. De ahí surge una axiología de valores naturales encarnados en los cuerpos de los seres vivos. En tercer lugar, parte de la teoría de la evolución darwiniana que afirma que la vida y la supervivencia son bienes básicos. Esto lleva al autor a adoptar una racionalidad naturalizada y a una teoría general de sistemas y subsistemas. Los valores humanos han ido emergiendo a lo largo del tiempo, no son valores eternos e inmutables.

Realizado esto en las dos partes iniciales, la tercera parte pretende dar resultados y lo hará al modo de Spinoza, *more geometrico*. Proponer una ciencia del bien y del mal *more*

geométrico implica formular axiomas y postulados, proponer definiciones, enunciar y contrastar hipótesis, hacer demostraciones, distinguir ejemplos e instancias canónicas, resolver y plantear problemas, señalar escollos y dificultades, distinguir modelos y estructuras, seguir, en fin, la senda de tantos pensadores que pretendieron hacer ciencia.

La obra tiene unos objetivos explícitos claros: mostrar que un análisis pluralista de los bienes y males es preferible a un análisis monista. Por tanto, una axiología pluralista se opondrá a cualquier reduccionismo que se ha vertido sobre estas cuestiones en los ámbitos religiosos, moralistas, economicistas, políticos, militaristas, etc. De esta ciencia del bien y del mal, por tanto, no se derivan imperativos, mandamientos o máximas universales, sino reglas prácticas de acción, tanto para colectivos como para individuos.

Para llevar a cabo los objetivos propuestos se apela a unos conceptos básicos que son el fundamento o prejuicio del trabajo. Se parte de una ontología de inspiración fregeana y sistémica. Es decir, hace referencia a sujetos, objetos, acciones, agentes, expresiones, relaciones, funciones, estructuras, sistemas, emergencias, retroacciones, transformaciones, equilibrios, modelos, etc. No acepta que existan géneros y especies de bienes y males, sino sistemas y subsistemas. Muestra que un bien o mal concreto puede pertenecer a diversos sistemas, modificando su significado en función de la adscripción a dichos subsistemas.

Dicho esto, cabe exponer la estructura de la obra: está compuesta por tres partes. En la primera se hace un amplio recorrido por la pluralidad de males presentes en la biosfera. El recurso que se utiliza es típicamente racional: ponerse en lugar del otro. Son 12 experimentos conceptuales en los que se indaga cómo viviríamos nosotros si estuviéramos en lugar de esos animales propuestos. Los experimentos propuestos (*seamos plantas, animales, hormigas*, etc.) son un híbrido experimental, mitad humano, mitad animal que es presentado al principio de cada experimento. Se trata de investigar cómo vivirían sus males y bienes los vegetales y animales humanizados. En la segunda parte, más académica, nos aporta un comentario y debate con otros autores que han tratado estas cuestiones. La tercera parte es la propuesta axiomática de la obra, la ciencia del bien y del mal *more geométrico*.

El principal objetivo de la obra es mostrar que es posible una ciencia del bien y del mal, para ello debía vincular entre sí los valores, los bienes y las virtudes, así como los contravalores, los males y los vicios. Esto es posible porque concibe los valores naturalizados, como funciones que los seres vivos aplican a su entorno físico, natural, sobrenatural, real o imaginario. La noción de *función axiológica*, así como la satisfacción gradual y contextual de los diversos valores, constituye el núcleo conceptual de la ciencia del bien y del mal al modo geométrico. Estas funciones se componen entre sí, configurando sistemas de valores. Dichos sistemas no son permanentes, sino que cambian a lo largo de la vida, de las culturas y las sociedades. Resumiendo podemos decir que hay valores subjetivos, intersubjetivos y objetivos, y por tanto también bienes y males subjetivos, intersubjetivos y objetivos. Una racionalidad axiológica naturalizada solo pretende situar los grados de satisfacción de bienes dentro de un rango de umbrales máximos y mínimos, pues no puede satisfacerse un bien más allá de un límite que lo convertiría en un mal. Llegamos así al punto de partida que es la conclusión: no hay bienes sin males, de estos surgen aquellos y lo que podemos hacer es aplicar una racionalidad que nos permita el equilibrio entre unos y otros.

B. Pérez Andreo

Ramos Centeno, Vicente. *El esplendor del mundo. Ensayo de un pensamiento de resistencia.*
Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 2012, 171 pp., 23 x 15 cm.

La colección *Ensayo* de esta editorial mantiene ya un buen haz de obras publicadas. De muy variado carácter, y a veces de decidida toma de posiciones, como esta obra que recensamos, acerca de la resistencia elevada a categoría de pensamiento, como diría Eugenio D'Ors. El A/, doctor en Filosofía y profesor de ella en Enseñanzas Medias, es un especialista en Ernst Bloch, de quien elige aquí lo que podría servir de anuncio y resumen de cuanto intenta en esta obra. Dice Bloch que “existe ya suficiente aniquilación de humanidad” (en nuestro mundo e historia). Y ante esto, no se puede meter la cabeza debajo de ala. Sería un contradiós. De ahí, la necesidad de construir un pensamiento de resistencia que proclame “y devuelva al hombre las luces sobre su grandeza”, la capacidad de razón y de amor que le es propio. De modo radical urge el A/ una contracultura distinta en absoluto de lo que se nos está vendiendo y proclamando. Y lo peor: se está recibiendo como si nada más fuera posible, en pensamiento único. Hay mucho ardor en estas páginas por su forma de proclama, es decir, por un pensamiento que jamás admita adormideras al uso actual. Y sobre todo que no permita a la gente escaparse en subterfugios inconfesables. Los grandes mecanismos de excusa alzados a lugar de dioses no es presentable. Hace bien el A/ en colocar como bandera, unas palabras de Benedicto XVI (en *Jesús de Nazaret*, Primera parte, pág. 195): “... utilizamos los horrores de la historia humana, precisamente también de la reciente, como pretexto concluyente para negar la existencia de un Dios bueno, y difamar a su criatura, el hombre”. Ha llegado, por el contrario, la hora de admirar la Creación, y en ella al ser humano. En seis breves capítulos asistimos en el primero a la novedad (siempre antigua) de un pensamiento resistiendo a totalitarismos enraizados en un progresismo vacío, destructor de moral. Necesitamos, por el contrario, ir “volviendo a la tradición humanista, que no se olvida jamás de la realidad de Dios manifestada en Jesucristo”. Expresivo el A/ pide una “filosofía que no sea cómplice de los asesinos” (pp. 47- 48). En el capítulo 2º, como prueba probatoria, alude a que los sentidos no engañan, sino que se enganchan a un *mundo real*. Lo cual indica ir “contra el positivismo, el cientificismo y la reducción de la razón a razón instrumental” (60-66). Todo este quehacer conlleva una adecuada concepción de la historia (capº 3). Aquí se concreta el pecado de origen de la Modernidad; o el progresismo contemporáneo que se maravilla y deslumbra ante Nietzsche; o el ateísmo nihilista. Llama el A/ a todo esto “un programa de destrucción”, y frente a éste debe alzarse “una concepción de la historia que aporta esperanza a los hombres” (87). Existe un capítulo (el 4º) que se dedica a glosar el *error del perdono*, es decir, el de no confundir eso con *purificación de la memoria*, tan bíblico concepto. El Jubileo del 2000 en el que Juan Pablo II fue adalid de pedir perdón *por las culpas del pasado*, no podía entenderse como retractarse de una historia rica en méritos. Respondía, más bien, a exigirse fidelidad y examen de conciencia como cristianos ante las debilidades humanas de los discípulos de Cristo, que no siempre fueron fieles. Fue, por tanto, una valentía y sobre todo un reconocimiento de humildad que llevaba a *Memoria y Reconciliación*, exactamente. Ignoramos cuántos pudieron entender mal y del revés la intención del Papa, que era muy clara. Lo que es seguro es que nuestro A/ ahora arremete contra quienes no ven su paja en el ojo, y comienza a pedir a todos que acaben los saqueos en el Tercer Mundo, cuando sería esta la mejor forma de reconocerse como cínicos en un mundo sin Dios. Y llevaría, a la par, a recoger lo mejor de los valores que abundan en esos pueblos humildes del ancho mundo. Dice el A/ que gusta más a mucho público olvidar el presente, y en cambio hundirse en criticar el

pasado del Cristianismo, falseando una historia total, ciertamente. No se anda con chiquitas el A/ a este respecto (véanse las pp. 96-97), donde entra un poema de León Felipe contra colonizadores desalmados (ingleses), pero que no tuvieron compasión en poner a España perdida de leyenda negra. Animadversión de potencias políticas, olvido de misiones y misioneros nuestros, sacar siempre a relucir a Santiago Matamoros, etc. El capº 5 es elocuente: *Ateísmo nihilista anticristiano y fundamentalismo islámico*. Se pregunta ahí el A/ si ha pasado la hora del ateísmo, o se afirma hoy más la función irracional del ateísmo laicista (pp. 123-124), y afronta con generosidad y cariño la figura de E. Bloch, quien proclamándose ateo, aspiraba a subvertir el desorden del hombre humillado, abandonado. Quizás, por eso mismo, se nos dice a continuación, está siendo olvidado una y otra vez por una Izquierda partidista. El último capº (6º) arriba a otro *realismo: Un pensamiento que pasa a la acción* (133-154). Lo llama obligación y alternativa que apremia en educación y urge como estilo contracultural, dada la irracionalidad triunfante y antirreligiosa. Por el contrario, se exige luchar por una moral que nos hizo y nos seguirá haciendo humanos. Una breve, pero interesante bibliografía cierra esta obra. Por cierto, echo de menos en ella los grandes *diálogos* del P. Juan Alfaro, S J, con Bloch, texto brillante donde los haya, y que fueron muy leídos hace años. De todos modos, es de alabar esta codiciosa apologética. Quizás entremos un día en un modo de advertir y hacerle cara a que la irracionalidad y los prejuicios cavernícolas de cierto público, no son la mejor forma de reconocer la historia. La actualidad pide otro empeño mejor que la ceguera. Las verdades del barquero también deben ser oídas si queremos seguir navegando. Justa felicitación, entonces, al autor y a la editorial.

F. Henares Díaz

Desmond, A. – Moore, J. – Browne, J., *Charles Darwin*. Ed. Herder, Barcelona 2008.

Nos hallamos ante una biografía heterodoxa que asoma a la educación familiar y los primeros estudios del naturalista (la impronta de lecturas como la *Teología Natural* de Paley y su defensa de la adaptación biológica en calidad de prueba del diseño divino a través de leyes naturales; la filosofía natural de Herschel, el valor del razonamiento inductivo; los principios de uniformismo geológico de Lyell; el concepto de organización biológica y evolución lamarckianos –fijación hereditaria selectiva de hábitos sostenidos- ...), al *acontecimiento configurador* de la vida del ‘Philos’ que fueran los casi cinco años a bordo del Beagle, viaje que le ahorraría el *destino fatal* de Pringle Stokes, y al período ulterior de ‘teorización’ en Londres, marcado por reflexiones acerca del carácter saltacionista (*per saltum*), *sin mezcla de intermediarios*, de las variedades geográficas de una especie (¿se fragua la neo – especiación en monstruos uterinos según la tipología de Owen?), o sobre el influjo determinante o no de la senescencia en la extinción. Esta etapa de su vida sería decisiva, a la postre, para el afianzamiento de un hábito empirista: la afición a las disecciones como vía procedimental de fundamentación de las semejanzas embrionarias en la selección natural (el hecho de que cuanto más temprano fuese el embrión diseccionado, más recordara al ancestro, sugería que sólo era heredada la tendencia a la variación, en tanto las variaciones mismas aparecerían después, cuando la selección podía actuar: *los embriones en el útero no tocados por la selección, habían de parecerse más que los divergentes adultos*) y al recurso experimental de la variación artificial y la cría selectiva, como *una analogía potente para comprender los mecanismos maltusianos de la naturaleza*.

No es tampoco ajeno el libro al conflicto personal del patriarca de Kent con el *Dios providencial de las reservas unitaristas* de las que procediera, y a su alejamiento del *establishment* anglicano. Uno de los capítulos centrales, <Botánica y fe (1861 – 1882)>, aborda la reorientación en esa época de los trabajos de Darwin, colaborador habitual del *Gardeners Chronicle* y entusiasta impulsor del más ambicioso catálogo floral, el *Index Keurensis*, a ese área científica, a fin de mostrar la eficacia de la teoría evolucionista en la comprensión de la morfología y fisiología vegetal (estudió intensivamente la fecundación de las orquídeas salvajes e investigó su adaptación al síndrome floral, asegurando la heterosis), y da cuenta de la interrupción de sus *deberes parroquiales* a raíz de la ordenación escolar hacia los ‘Treinta y nueve artículos’ de religión, promovida por el nuevo vicario de Downe.

Entre los mayores logros del texto destaca la exposición, en el capítulo dedicado al *Origen de las Especies*, de supuestos centrales de la teoría evolucionista como el desarrollo de variaciones útiles a un ser orgánico para la pervivencia individual, transmitidas por los poderosos resortes de la herencia a la descendencia (principio de selección natural), así como el énfasis en la provechosa ayuda que presta la selección sexual a la ordinaria. El capítulo bosqueja cómo la selección natural conduce a la divergencia de caracteres (cuanto mayor es la divergencia constitucional y conductual intrapoblacional, mayor el número de individuos que pueden sustentar un territorio, de suerte que en la modificación de la descendencia homoespecífica y la pugna heteroespecífica por la proliferación individual, la diversificación filial incrementa la probabilidad de supervivencia). Las microdivergencias morfoestructurales entre variedades homoespecíficas se dan en constante aumento hasta igualar macrodiferencias entre especies unigenéricas o macrodivergencias heterogénicas (convergencia adaptativa). Tales principios (selección natural, divergencia morfológica individual homoespecífica y convergencia adaptativa), permitirían explicar *la naturaleza de las afinidades y de las diferencias, generalmente bien definidas, que existen entre los innumerables seres orgánicos de cada clase en todo el mundo* (*Origen*, ed. 1859, 127 – 128).

Otro mérito del texto consiste en la acotación del prístino significado del término <darwinismo>, acuñado por Huxley en vida del propio fiscalista de Shrewsbury, frente a connotaciones desvirtuadas (naturalismo, materialismo, empirismo, ...), derivaciones (*darwinismus* –particular versión del darwinismo, entre cuyos seguidores figurara Ernst Haeckel, que anteponeía la ortogénesis a la selección natural-; darwinismo social, ...), lecturas *degradantes* que violentan el subtítulo del *Origen de las Especies* (<Preservación de las razas favorecidas en la lucha por la vida>) como las que hicieran la Alemania genocida, esa *pálida madre* brechtiana que gritó su mentira, *cubierta de lodo* y de cristales en una noche continua y rasgada, saturada de ghettos, de *camisas pardas* y manos alzadas que *se habrían de secar*, la Rusia demente de los gulags y las ilimitadas verstas de fosas y purgas, o la América fundamentalista de los Señores de la Guerra (curiosamente, tras el colapso del comunismo soviético y la Guerra Fría, algunas voces progresistas instaron a la reinención de paradigmas políticos para el nuevo milenio, inspirados, no en la doctrina marxista, sino en el canon darwiniano), o el abuso desafortunado de la idea de selección natural para justificar prácticas eugenésicas aberradas (no la eugenesia de Galton, apoyada por estudios biométricos), lejos de esa sinergia con la genética mendeliana que propiciara la teoría genética de la selección natural desarrollada por Fisher y reforzada colateralmente por Haldane y Wright, en aras de una síntesis evolucionista.

La obra testa inducciones que conforman el meristemo apical del *corpus* ideológico de aquel ‘hombre que paseaba con Henslow’ en sus formulaciones originarias, despojadas de la

posteridad que concitan: la hipótesis provisional de la pangenesia, que explicaría la transmisión intergeneracional de rasgos hereditarios (cada parte de un organismo progenitor libera gémulas que circulan por el cuerpo –cuán cerca, en clave biogenética, de las homeomerías de Anaxágoras o los *lógoi spermatikoí* estoicos- y se depositan en los órganos sexuales para ser transferidas en la reproducción: <el niño, estrictamente hablando, no se convierte en el hombre, sino que incluye gérmenes que, desarrollándose lenta y sucesivamente, forman al hombre> -Variation, ed 1875, 2.398-); el postulado de <supervivencia del más apto> (un préstamo de Principles of Biology de Spencer, filtrado por Wallace como un sustitutivo parcial de la más antropomórfica selección natural); el apotegma de <cambio de las especies por descendencia> (Correspondence 11, 402-3); el <poder de la costumbre en la fijación de expresiones aprendidas> y la herencia de caracteres adquiridos (Darwin estaba firmemente convencido de la vigencia de una continuidad evolutiva entre las expresiones -y, por ende, la vida mental- de animales y humanos. Los animales experimentarían, según esta tesis, vestigios de las emociones humanas, incluidos los sentimientos morales –The Expression of the Emotions in Man and Animals-), o el valor del <aislamiento geográfico en el proceso evolutivo> que resolvería el problema de la mezcla. Puntuales alusiones a la composición de los cuadernos sobre transmutación (D y E) y sobre implicaciones conductuales, psicológicas y metafísicas de la evolución, diseñada para explicar tanto la mortalidad como la forma corporal, ajustan el engranaje temático.

El texto culmina con el esbozo de las directrices axiales del legado, líneas de proyección ya abiertas: el carácter selectivo del ambiente no eclipsa el protagonismo de la mutación preadaptativa, fruto del azar, la que provee nuevos alelos responsables de las variantes genéticas individuales mejor adaptadas que sobrevivirán. Las mutaciones que forjan el curso de la evolución no son, pues, producto de la presión ambiental –un saldo de la adaptación-, sino que es ésta la que resulta determinada por la mutación, con la nada desdeñable carga de aleatoriedad (el indeterminismo estaba gestado, la ‘providencia de los átomos’, el torbellino –dine- de formas infinitas con sus choques y rebotes, su eterno movimiento in- o excéntrico en un vacío infinito... el azar en la cosmogonía atomista. El viejo debate biológico entre mecanicismo y teleonomismo que tan bien refiriera J. Monod –Le hasard et la nécessité-: la teleología como ‘ilusión antropocéntrica’ consecuente al rechazo filosófico de nuestra propia contingencia, y la ‘profunda contradicción epistemológica’ que entraña la visión teleonómica de la physis, la percepción de seres capaces de ‘preservar y reproducir la norma estructural’. La posición supra-teleológica de la invarianza de la naturaleza postulada por el propio Monod, la ciega týkh- en la raíz del hecho evolutivo. El estatismo y constancia numeral de formas aristotélicas frente a las incontables formas y prósperas o frustradas combinaciones fortuitas que fueran modelando a los versátiles seres animados en la especulación de Empédocles). Las diferencias morfofisiológicas y comportamentales interindividuales en el seno de una población pueden ser moldeadas por las condiciones externas, pero los motores de la neo-especiación a partir de variantes pre-existentes son la mutación genética –causa primaria de la variabilidad- y la recombinación meiótica: el fenotipo es sólo la expresión directa de un genotipo (un gen concreto no sufraga un fenotipo de forma aislada, como si operase en un sistema cerrado. Los genes se expresan en el medio intracelular, y las células interactúan entre sí y con el entorno, pluralizándose los modos de manifestación de un gen en diferentes organismos según el ambiente de desarrollo). La fracción genómica heredable impulsa la evolución, y la selección natural, cimentada en el éxito adaptativo y reproductivo, sólo la encausa (la poliploidía, tanto como la duplicación de secuencias cromosómicas codificado-

ras o reguladoras, crisoles de familias génicas, son mecanismos perentorios en la evolución -fusión de darwinismo y mendelismo, selección natural y variación génica).

La reivindicación de un darwinismo *no ideológico*, la advertencia del apego *quasi teológico* de las nuevas generaciones de biólogos por el mismo y la reverencia a la selección natural como una *deidad manqué*, un *relojero ciego que llena el espacio de diseño con maravillosas adaptaciones*, son algunos de los repuntes críticos que adornan a una obra sin hallazgos, pero también sin sofismas o aporemáticos malabarismos exegéticos, que hilvana con fluidez detalles biográficos relevantes y periodiza la maduración de las ideas generatrices del *organon* darwiniano. Una sucinta ilación de vida y pensamiento, coaligados con rigor y equilibrio.

V. Llamas Roig

Correa Schnake, Francisco, *Una propuesta estructural de lectura de la trilogía teológica de Xavier Zubiri*. Anales de la Facultad de Teología 4, Suplementos a Teología y Vida, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 2012, 297 pp., 16,5 x 24 cm.

A los ojos de la mayoría, Zubiri (1898-1983) es reconocido como un notable filósofo, quizás uno de los más grandes del siglo XX, dedicación por la que ha trascendido y sobresalido su labor. Y es cierto, pero no en manera exclusiva. En la esfera personal, Zubiri fue una persona de profundas y permanentes convicciones de fe, heredadas desde niño en el núcleo familiar. A la vivencia religiosa se unía en él una constante preocupación intelectual por la cuestión de Dios y lo religioso. No se debe olvidar su pasado como sacerdote y que, de hecho, su primer doctorado fue en teología. Él mismo admite al recibir el *honoris causa* en esta materia por la Universidad de Deusto: «La teología es una de las fibras más íntimas de mi realidad personal» (X. Zubiri, *Escritos Menores*, Madrid 2006, 313). Por esta razón, existe hoy entre los investigadores más jóvenes de la obra de Zubiri, tanto españoles como iberoamericanos, un gran interés por desarrollar el estudio de su pensamiento religioso, lo que ha provocado una oleada de tesis doctorales y artículos al respecto. Aquí existe un gran campo de investigación abierto, todo un mundo por explorar en lengua castellana que puede aportar potenciales posibilidades, propuestas y respuestas a los desafíos de la fe y de la teología futura.

El libro que presentamos se encuadra dentro de esta tendencia. Se trata de la tesis doctoral en Teología de Francisco Correa Schnake, defendida en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile en noviembre de 2008. Cuatro años después viene publicada y puesta a disposición del público general en la colección de estudios de «Teología y vida», revista teológica de esta misma facultad. Sabemos que las investigaciones doctorales tienen una serie de rasgos propios que las constituyen en género: son escritos técnicos y específicos, destinados más a especialistas que a lectores ocasionales. Este es el caso presente. La comprensión y valoración de esta indagación requiere un conocimiento previo de la filosofía de Zubiri, cosa nada sencilla ni rápida. Por eso parece destinada en primer término al juicio de los expertos en el pensamiento de Zubiri.

En efecto, la tesis que Francisco Correa propugna tiene una finalidad preponderantemente interpretativa, es decir, pretende dar una clave de lectura general y apropiada «que permita una comprensión coherente del pensamiento teológico zubiriano en el conjunto de su filosofía» (p. 19). Es un intento de respuesta a lo que se denomina la cuestión hermenéutica del *corpus*

zubiriano. Tal problema nace del hecho de que el despliegue mismo del pensamiento tanto filosófico como teológico de Zubiri, siempre en continúa gestación, no fue lineal ni homogéneo. El Zubiri adulto nunca quiso que se tuvieran en cuenta sus primeros escritos al considerarlos poco representativos de su pensamiento final, lo cual hace pensar que es desde aquí desde donde se deben tomar los criterios para la valoración del mismo: la obra de madurez de Zubiri es el principio hermenéutico de su pensamiento. Esto sirve en grado especial para los escritos publicados con carácter póstumo, provenientes la mayor parte de sus cursos orales, que, bajo este punto de vista, quedan anticuados en algunos de sus desarrollos. El grueso de la producción teológica madura de Zubiri se remonta a la década de los setenta, pero es anterior a su obra filosófica última. Es obvio sospechar que, si ésta se hubiera forjado antes, muchos de los temas tratados en los escritos teológicos tendrían un aspecto considerablemente distinto. Paradigmático resulta el caso del concepto de religación, que desde los años treinta hasta su muerte no cesa de ser revisado. Por lo general, los expertos consideran que la madurez de Zubiri se alcanza en su trilogía *Inteligencia sentiente*, escrita pocos años antes de su muerte. Por eso, Correa estudia esta obra filosófica y busca la estructura fundamental que la sustenta y articula, para utilizarla como clave de lectura de la trilogía teológica, compuesta con anterioridad. En concreto, lo que pretende mostrar es que «la “estructura binaria” fundamental de *Inteligencia sentiente*, constituida por la “aprehensión primordial” de realidad o “actualización de lo real” y las “reactualizaciones ulteriores o Logos y Razón” [...], permite ordenar estructuralmente, en coherencia con su planteamiento filosófico más desarrollado, el pensamiento teológico zubiriano que se articula en torno a la “religación” como “fundamento-fundamentante” de la experiencia humana de encuentro con Dios o experiencia teológica, que es siempre individual, social e histórica, con sus “plasmaciones ulteriores” entendidas como “religión-religiones” y cristianismo-deiformación”, como expresión de plenitud que se da en un proceso de madurez desde la religación» (p. 20).

En función de este objetivo el autor estructura su disertación en tres partes de desigual longitud y profundidad.

La primera tiene un contenido netamente filosófico. Que la teología emplee categorías filosóficas no debe causarnos sorpresa. Si lo que se pretende es que el quehacer teológico esté a la altura de la cultura actual y dialogue con ella, debe confrontarse con naturalidad con el pensamiento que produce. Sobradamente noto es el ejemplo de Tomás de Aquino, que conoció muy a fondo las ideas de Aristóteles y usó sus nociones para vehicular su propia reflexión teológica. Exactamente igual sucede con Zubiri, aunque en este caso él mismo sea el creador de la filosofía que sustenta su teología. Es preciso conocer su planteamiento filosófico, porque, sin esta base, a duras penas se podrá sopesar en toda su amplitud la propuesta teológica de Zubiri. En ningún caso, esto significa que Correa minusvalore la dimensión teológica. Al contrario, la clarificación y precisión de la filosofía de Zubiri constituye un medio indispensable, un instrumento original y de primer orden que servirá posteriormente para enriquecer y ahondar en los contenidos teológicos. Los cinco capítulos de que se compone esta primera parte tienen tal cometido. En el primero, se realiza una breve introducción biográfica y se señalan las influencias filosóficas de su pensamiento, algo siempre útil dada la complejidad de la figura de Zubiri; servirá especialmente para aquellos que desconozcan al personaje y el mundo en el que se movió. En los restantes cuatro capítulos, el autor entra en materia, analizando las nociones de «realidad», «actualidad» y «verdad» que son las que aclaran el sentir inteligente. Para Zubiri la intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Hay ante todo un modo primario y radical, la aprehensión primor-

dial de realidad, cuya esencia consiste en implantarnos en la realidad; en él, lo aprehendido se actualiza directa, inmediata y unitariamente en y por sí mismo; es una aprehensión directa, porque no es una representación; es inmediata, porque se da sin inferencias de razonamientos del orden que fuere; y es unitaria, porque, a pesar de la gran complejidad de su contenido, éste viene aprehendido compactamente. Además existen otros modos ulteriores de actualización que son «re-actualizaciones» y atiende a la actualidad campal y mundanal de toda realidad: son el logos y la razón. No se trata de otras actualizaciones, sino de la actualidad de la cosa como actualizada respecto a otra realidad. Ambos modos de intelección son un dinamismo y una marcha que acontecen dentro ya de la realidad misma, dentro de la unidad modal del inteligir.

Con estas pautas adquiridas, la segunda parte cuida de exponer sistemáticamente la verdadera y propia obra teologal de Zubiri. En primer término, el autor introduce una serie de consideraciones que nos parecen imprescindibles como prolegómeno, tales como el contexto y la cuestión hermenéutica que subyacen a la misma. En un curso durante el año 1971-1972 es donde Zubiri diseña y desarrolla lo que pensaba debía ser un planteamiento abarcador del problema teologal del hombre con tres momentos internamente conexos, cada uno incoado o fundado en el anterior y, a la vez, despliegue suyo: el hombre y Dios, la historia de las religiones y el cristianismo como religión singular. En primer lugar, está el problema de Dios, que, según Zubiri, lo tiene el hombre planteado ya, por el mero hecho de ser hombre; la realidad humana posee «de suyo» una constitutiva dimensión teologal por vía de la religación, vía que sintetiza prácticamente todos los elementos de su propia filosofía: el hombre está religado al poder de lo real, fundamento último que le impele y posibilita su realización. De esta experiencia fundamental, en segundo lugar, nacen las posibles respuestas, que no son otras que las diversas religiones que en la historia de la humanidad han sido e, incluso, otras formas de vida al parecer irreligiosas como el ateísmo, el agnosticismo y la indiferencia. Estas respuestas son plasmaciones de la religación. Por último, está el cristianismo, transcendencia histórica de esa gigantesca experiencia individual, social y teologal de la humanidad según su condición de deiformación y, por ello, solución final del problema radical del hombre; por la encarnación, Cristo se convierte en la puerta de acceso a Dios mismo, reclamando una adhesión global a su persona con decidida pretensión de universalidad. Este hecho impulsa a Zubiri a traspasar las fronteras de la filosofía y a adentrarse por los caminos de la teología repensando sus temas concretos: la revelación, el dogma, la Trinidad, la creación, la encarnación, los sacramentos, la Iglesia, la escatología. Correa lee la triada religación, religiones, cristianismo a la luz de la triada intelectual aprehensión primordial de realidad, logos y razón. Ambas se sintetizan en la más básica estructura binaria actualización-reactualizaciones, de modo que el papel primordial atribuido a la aprehensión de realidad viene concedido a la religación, y el dado al logos y la razón se equipara al de las religiones y el cristianismo.

Por último, la tercera parte consiste en un intento de resumen, valoración crítica y verificación de lo hasta entonces tratado. Originales son las perspectivas teológicas que el autor apunta. Es consciente de la radicalidad de las ideas de Zubiri que surgen de un nuevo horizonte, constituyen un nuevo método de acceso a Dios y dan una nueva visión unitaria de la filosofía y la teología. No por ello dejan de tener ciertas dificultades por su carácter filosófico, intemporal y evolutivo.

Francisco Correa nos entrega un trabajo sugerente. Ha logrado penetrar y exponer con claridad el complejo pensamiento de Zubiri, expresado con un vocabulario propio y particular. Destacamos muy brevemente dos aportes que su lectura deja traslucir meridianamente.

Por un lado, valioso es el énfasis que coloca sobre la estructura más general del sentir intelectual, que él considera que es el binomio «actualización-reactualizaciones». Ciertamente el concepto de «actualización» es la esencia del pensamiento zubiriano maduro sobre la intelección. Además está a la base del carácter noérgico sobre el que se asienta la explicación teologal. El hombre está en la realidad y ésta ejerce una fuerza de imposición, una dominancia. La religación es la realidad apoderándose de nosotros: actualiza en nuestra mente el perfil del poder de lo real que de nosotros se apodera. Por otro lado, el autor marca con vigor uno de los aportes más geniales de Zubiri en la comprensión de la intelección: la modalización y la ulterioridad. Zubiri concibe el inteligir no monolíticamente, sino como tres momentos, tres estadios internamente conexos, cada uno fundado en el anterior y, a la vez despliegue interno suyo. El fundamento de esta modalización y ulterioridad es el «hacia» como apertura trascendental en sus diversas líneas. En el aspecto teológico la estructura es similar, pues Zubiri diferencia entre experiencia teologal y experiencia teológica. Lo teologal es lo que envuelve la versión al problema de Dios; es una experiencia metafísica y de busca de fundamento. En cambio, lo teológico es lo que envuelve a Dios mismo. Lo teologal es para Zubiri más amplio que lo teológico; lo teológico se engarza y tiene su raíz en lo teologal.

P. Miñambres

FRANCISCANA

Delio, Iliá, *Cristo en evolución*. Prólogo de John F. Haught. Editorial Sal Terrae/UPCO, Madrid 2014, 304 pp., 14 x 21 cm.

La profesora Delio, de la Universidad de Georgetown (USA), se pregunta sobre el significado de Cristo en la actualidad, dejando aparte la estructura racional de la dogmática cristológica que nos han transmitido los Concilios. Inspirada en la teología mística, de raíces franciscanas, introduce a Cristo en un universo evolutivo, que es la característica de nuestro tiempo, y que la Iglesia no ha tenido inconveniente de admitir. La evolución revela a un Dios que creó un universo dinámico y que, por tanto, participa de la propia actividad creadora de Dios (cita de G. Coine, 16). Descarta, al decir de Haught, la evolución según Darwin, en cuanto presenta un relato nuevo de la creación como alternativa a la revelación judeo cristiana, como también descarta la teoría del diseño inteligente: la vida tiene componentes de irreductible complejidad, aunque es verdad que la selección natural darwiniana explica muy bien esa complejidad. Delio se inclina por la evolución como explicación científica del universo y en el sentido más amplio, es decir, entendida como un cambio dinámico y autotranscendente que se evidencia en la misma creación (19).

El Cristo cósmico, impulsado por el Espíritu, que está presente en la Creación desde sus mismos inicios, es el que ha defendido la mística franciscana desde Francisco de Asís (p.e. Buenaventura, Escoto, Ángela de Foligno, etc.). La lógica de la Encarnación hace que la presencia del Señor en Cristo esté en las entrañas del universo. Es cierto que la vida se desarrolla con un cierto nivel de azar e incertidumbre; hay desorden en la creación. No obstante, la tendencia del universo hacia una vida inteligente no es una cuestión del azar, sino la expresión de un Dios amor (25). De ahí que tanto Buenaventura como Escoto, más este que aquel, vean la relación entre creación y encarnación como un designio del amor del Señor,

siguiendo a Pablo, sobre todo en su Carta a los Colosenses, donde sitúa a Jesucristo en el centro de la creación y de la redención (cf. 65-89). La Encarnación no debe estar ligada sólo al pecado del hombre. La encarnación se hubiese dado en cualquier caso, porque suponía desvelar la auténtica finalidad de la creación: Dar a Dios la gloria que le corresponde por su Hijo (*Rep. Paris.*, III d 7 q 4). La salvación es sobre todo una donación personal de Dios en Jesucristo, que ciertamente abarca la superación del pecado, pero no se reduce a esta sola dimensión. La salvación entonces se enriquece en cuanto que la entrega eterna del Padre al Hijo, y que lo constituye como tal, hace que éste le responda desde la historia por su radical creaturalidad, representando a toda la creación (*Ordinatio*, III d 11). Esta respuesta del Hijo al amor del Padre la realiza con su obediencia, que incluye el ejercicio de la libertad, la búsqueda de la justicia y el sacrificio y la muerte en cruz (*Ibid.*, III dd 17-20). En consecuencia, la Encarnación, y la salvación que conlleva, no surge de algo exterior a Dios, el pecado, sino del mismo ser de Dios que es Amor misericordioso, Verdad y Libertad (*Ibid.*, d 20 q 1). De esta manera la creación la podemos comprender por entero crística, por tanto, filial para Dios, como es Jesucristo, porque las cosas salieron de Él en Cristo y retornan a Dios por Cristo. El último motivo de la Encarnación y salvación está en el mismo Dios percibido como Amor: “Formaliter dilectio et formaliter caritas”, cf. 1Jn 4,16. Y su finalidad para la criatura, para todo ser viviente, es la glorificación de Aquél que ha hecho posible que exista.

Buenaventura, por otra parte, enseña que la creación es un espejo de Dios en el que la Trinidad resplandece y es representada en tres niveles de expresión: vestigio (todas las criaturas lo tienen), imagen (las criaturas inteligentes), semejanza (las que poseen la gracia divina) (*Brev* 2,12; 11^o-111). La autora debería haber profundizado más en la estructura simbólica del pensamiento franciscano, que, siguiendo la experiencia de Francisco de Asís, recoge la simbología de la realidad del Pseudo Dionisio, más que de Agustín. El signo hace presente por sí una realidad divina, pero no en virtud intrínseca del signo mismo, sino porque su significado ha sido instituido por el hombre. El Pseudo Dionisio, en cambio, piensa que antes de conocer las cosas lo que interesa es lo que hay tras ellas, la realidad que las fundamenta. Esto lo expresa el símbolo, y así puede comprender el universo como una teofanía. Buenaventura defenderá después de Francisco que se capta lo que son las cosas por el concepto de *contuición*, que es la condición antropológica que hace posible la percepción sensible de Dios en el mundo (*Exaameron* 3 8; *Itinerario* 1 2; *Breviloquio* 5 1). Entonces entenderemos la cita que Delio hace del *Breviloquio*.

A continuación expone la autora la doctrina mística cristológica del universo de cuatro pensadores actuales: T. de Chardin, R. Panikkar, T. Merton y B. Griffiths. A través de su experiencia religiosa dan vida a la presencia de Jesucristo en la creación. Es una teología, la de ellos, nacida de la experiencia global más en conexión con el concepto de evolución y globalidad que preside nuestro pensamiento hodierno (120-204). Los tres últimos capítulos (205-281) tratan de la renovación cristológica gracias a la experiencia de los místicos. La acción del Espíritu en la vida creyente franciscana supera, o al menos enfoca desde otro punto de vista, la extrema racionalidad con que siempre se ha tratado la identidad de Cristo y las verdades que atañen a su vida y doctrina. Si el universo camina hacia el encuentro definitivo con Dios en Cristo, como es doctrina paulina, la acción humana en este universo en evolución es trascendental; como, al revés, la dinámica de la presencia de Cristo en la evolución del universo afecta también a nuestras conciencias, a nuestras vidas, transformándolas. El amor, que es Dios, inscrito en el universo y en cada criatura, que transforma en hija, hace que se camine hacia el fin que el Creador le ha grabado en sus entrañas. Se supera la mira

estrecha de la antropología sobre la Creación, y se abre a espacios más amplios, donde se integran la tecnología, la posibilidad de nuevas vidas en el universo en el sentido evolutivo de la realidad.

F. Martínez Fresneda

Carbajo Nuñez, Martín. *Crisis económica. Una propuesta franciscana.* BAC, Madrid 2013, 205 pp. 20,5 x 13,5 cm.

La obra que reseñamos presenta de un modo clarificador la importante aportación humanizadora que los franciscanos realizaron a la economía durante los siglos XIII-XV. Un dato de interés que no pasa desapercibido es señalar cómo los franciscanos llegaron a fundar instituciones financieras: los Montes de Piedad. Los frailes aplican un método revolucionario: escuchan y tratan de ayudar. Varios estudiosos franciscanos como Pedro de Juan Olivi y otros fundamentan las bases teóricas de la nueva economía. El autor expone magistralmente indicaciones sobre cómo encarnar en el hoy el compromiso desde los principios de libertad, gratuidad, fraternidad y bien común que han servido de guía para el pensamiento y praxis de los hermanos menores. Las respuestas de ayer pueden orientar la búsqueda de soluciones a la crisis de hoy. Los valores de la prudencia y de la justicia, sobre los que se fundamenta la economía moderna, reclaman el complemento dinámico de la reciprocidad/gratuidad, que ha sustentado la economía carismática de los seguidores de Francisco de Asís. El libro consta de cinco capítulos. Desde el inicio se presenta como una gran obertura analizando la situación actual y concluyendo con tono sostenido en el último capítulo exponiendo con claridad y maestría la sugerente y humana actualidad de la propuesta franciscana. En el primer capítulo, se exponen los aspectos negativos que están en la actual crisis económico-financiera. En el segundo capítulo, se analizan las orientaciones de Francisco de Asís sobre la vida y la actividad de los franciscanos. Los primeros hermanos sitúan la economía al servicio de la fraternidad. Su actuar privilegia los bienes relacionales sobre los económicos. No es acumulando riquezas como se alcanza la paz, sino evitando desigualdades, exclusiones y privilegios. En el tercer capítulo, se analiza la aportación teórica y práctica que los franciscanos desarrollaron en el ámbito económico durante los siglos XIII-XV. Siguiendo las intuiciones de Francisco, los franciscanos sostienen que la economía funciona mejor cuando favorece las relaciones fraternas, cuando los bienes económicos están al servicio de los bienes relacionales. Urge unir la libertad creativa y la lógica del don. El capítulo cuarto desarrolla los cuatro principios que deben regir la economía, según el pensamiento franciscano: libertad, gratuidad, fraternidad y bien común. Los cuatro principios están analizados con rigor sistemáticamente y relacionándolos con aportaciones de la doctrina social de la Iglesia y de la reciente reflexión teológica. La reflexión del autor en este capítulo alcanza cotas de gran profundidad y muy valiosas para orientar la economía. En el capítulo quinto, con el título “actualidad de la propuesta franciscana” se muestra cómo las respuestas de ayer siguen siendo puntos de referencia. “La aportación de los franciscanos se encuadra en una concepción humanista de la economía, normalmente identificada como Economía civil, que garantiza la libertad de mercado sin supeditar la persona a la eficiencia. El protagonista no es el individuo egoísta ni el estado paternalista, sino la sociedad civil” p.144. El apartado dedicado a la encíclica “*Caritas in Veritate*”, llamada una “encíclica franciscana”, resalta la insistencia de este documento de

Benedicto XVI en la fraternidad y en la gratuidad, valores que los franciscanos defendieron durante los siglos XIII-XV, al hacer frente a los problemas económicos. El valor de la fraternidad es presentado como la clave de la organización social. En el mundo globalizado, “la cuestión social se ha convertido radicalmente en una cuestión antropológica” que, a su vez depende, de la comprensión que se tenga de Dios. Para responder adecuadamente a los retos actuales, es necesario revisar la antropología que subyace a las teorías económicas vigentes, pues cada una de ellas responde a una determinada concepción del hombre y sus relaciones fundamentales (Dios, prójimo, naturaleza)” p. 169.

Este libro del profesor Martín Carbajo muestra una visión dialogante y profunda acerca del mundo globalizado que está sufriendo una grave crisis estructural poniendo en tela de juicio todo el sistema económico-financiero y los fundamentos antropológicos sobre los que se ha edificado, agravándose a partir del final de la década pasada en torno a los años 2007-2008. Un libro que no deja indiferente al lector. Un análisis dinámico que ilumina la reflexión actual sobre la crisis económica que padecemos, y transmite con valentía y rigor propuestas humanistas, válidas y urgentes para esta situación actual. Un libro que tiene que ocupar un lugar significativo en la reflexión de la moral social, y que servirá, para pensar con seriedad la crisis económica actual, a los estudiosos y a las personas que se interesan por estas cuestiones. Un trabajo muy bien documentado y con los objetivos claros que transmite fuerza y sentido positivo sacando a la luz la fuerza y el riesgo comprometido del patrimonio franciscano sintonizando con los anhelos del hombre contemporáneo. Señalar que el libro también ha sido publicado en italiano por Edizioni Dehoniane Bologna. Felicitamos al profesor Martín Carbajo por su magnífico trabajo y a las editoriales BAC (España) y EDB (Italia) por la presentación del libro.

José Luis Parada

Schmucki, Albert (Coor.), *Formazione francescana oggi*. Ed. EDB, Bologna 2012, 514 pp., 21 x 15 cm.

Pertenece esta obra al *Corso di Teologia Spirituale* que ampara y dirige el *Istituto Franciscano de Spiritualidad* de la Pontificia Universidad Antonianum (Roma), cuyo origen proviene de 1970. Esta Teología que anuncia el título da al *primado de la experiencia espiritual* de las personas un fundamento definitivo. Cumple así este proceso formativo una ley: la de la *totalidad*. Se trata de enlazar en nuestro tiempo, búsqueda de sí mismo y crecimiento espiritual. En ese entrelazamiento, la experiencia personal juega un papel determinante en la formación. Se echará de ver que estamos ante una obra y un Curso de corte bonaventuriano, que se enfrenta a desafíos de respuestas nada fáciles, pero que quiere salir al encuentro de la persona. Este volumen lo ha coordinado el P. Schmucki, un franciscano con abundantes artículos y obras, con dedicación a la psicopedagogía de la vida espiritual, profesor en el Antonianum (Roma), en la Gregoriana y en Munster, y Moderador del Master en Formación del citado Antonianum. Los trabajos que aquí se recogen tienen presente, como era de esperar, la perspectiva franciscana. El P. Paolo Martinelli, ofmcap - que es Presidente del mentado Instituto de Spiritualidad- escribe un breve, pero enjundioso prólogo en el que la antropología y la vida espiritual avanzan juntas de la mano, ofreciendo el P. Paolo como experiencia aquello que le dijo una monja en tiempos conciliares del Vaticano II: que *cuando éramos*

jóvenes, se nos decía que para ser religiosos no debíamos ser muy humanos; y que después empezamos a decir que antes de ser religiosos, había que ser humanos. A ello ha contribuido el vuelco dado por la cristología, efectivamente, pero lo ha hecho volviendo a aflorar nexos de ambas posturas (lo divino y humano), pero no a usarlas como alternancias, ni separatistas. La espiritualidad evangélica y franciscana se conforma más bien como un tiempo de junturas, pero para eso hacen falta muchas costuras. La hipóstasis jamás será un descosido. De ahí que la consecución de ésta advenga como una exigencia de búsqueda, siempre en pie de proseguir la *sequela Christi*. En la primera parte de esta obra contemplamos a Schmucki proponiendo aproximaciones hermenéuticas. El hombre se busca a sí mismo, pero se construye en una densidad de formación, y ésta franciscana (23-106). M. Erasmi, ofmconv, se detiene en el discernimiento espiritual dentro de la experiencia de S. Francisco y de Sta. Clara. He aquí que las *Admoniciones* son, por eso mismo, “un canto de los pobres de espíritu”, y el *Audite Poverelle* es canto todo de vocación (107-167). Un intenso trabajo este, desde las páginas iniciales, queriendo definir el discernimiento. Por cierto, insistiendo en el ámbito del vocablo como *administración de justicia*, pero menos en el ámbito etimológico, mucho más etnográfico (y por tanto antropológico y experiencial de la vida rural). *Discernir* proviene del verbo griego *krinoo*, que significa *cerner*, cual se hace con el trigo molido y pasado luego por la artesa con cedazo de tramilla muy fina. Discernir, pues, es tirar el *salvado* sobrante, y quedarse con la harina fina, de valía. Observemos la inmensa metáfora y alegoría para la vida espiritual diaria. La vida es como una artesa. Por otra parte, en esa primera parte de la obra, trata L. A. Tofful de lo siguiente: *Interculturalidad de la formación* (169-213). Tiene el A/ la perspicacia de presentar el texto de la Samaritana (Jn.4, 7-9) en relación a un mundo de transferencias de culturas, de inmigraciones y emigraciones de lenguas y pensares. Ve este signo, hermosamente, como un *kairós*, en tiempo oportuno. Un regalo del Dios de las misericordias. La segunda parte de esta obra está dedicada a las *instancias principales de la formación* franciscana (217-240). Giovanni Saloni, ofmcap, se fija en la percepción franciscana a partir de las palabras del Poverello: *Il Signore mi diede i frati*. El don de la fraternidad como centro de afectos y de *forma vitae*. Se constituye la relación fraterna como clave de lectura, en especial referida a los consejos evangélicos. Advertimos ahí que en la formación franciscana se enraíza la fraternidad como señal inconfundible. O. Rodulfo Sánchez, ofmcap, alecciona (241-285) sobre la figura del formador en el proceso formativo. Labor, pues, ardua, como todos sabemos. Con razón comienza su trabajo apoyado en el Libro de la Sabiduría (6, 12-16, y 9, 11-12). Se apoya, igualmente, en documentos emanados por la Iglesia, y también se apoya en vocablos del diccionario, como *intuición* y *acogida*. El formador debe ser un *pneumatikós* que reenvía al Espíritu pleno de dones para que llene éste a quienes se están formando. Son muy iluminadores los apuntamientos acerca de: *discernir, acompañar, respetar, nutrir, evaluar, juzgar, coloquio personal*, etc. El mismo A/ escribe unas páginas sobre la *Programación de la formación franciscana*. Por su parte, la religiosa S. Rigón (327-375) conduce su texto por *formación y madurez afectiva*, lugar de la psicología y el misterio. Ayudan ambos al desarrollo humano para el don de sí mismo en el amor, identidad personal y corporeidad; percepción positiva de sí mismo y de los demás. Añade los signos del amor maduro y los enfrenta con la inmadurez. Son estas páginas muy clarificadoras, y una buena guía (dentro de las dificultades de discernimiento que conlleva la práctica). No se arredra la A/ ante un tema peliagudo como la homosexualidad en la vida comunitaria. Tema polémico, porque o bien se afirman ideas hoy dispares, y concepciones en profunda revuelta; o bien se afirman ideas tradicionales, como si nada hubiera cambiado en la percepción de un mundo

actual. El recurso a documentos de la Sagrada Congregación para la Educación Católica (año 2005) en pp. 355-356 de la A/ son muy dignas de anotarse. Sin embargo, no se atreverían muchos hoy a aceptar esta afirmación: “L’essere umano é fatto per l’incontro personale eterosessuale” (pág. 354). Juzgar el tema con la Estadística de la mayoría en la mano, no clarifica la cualidad de la homosexualidad. No es cuestión de cifras, sino de argumentos de peso. Pero nadie negará, por otra parte, que en comunidad religiosa las alarmas pueden encenderse. Agradecemos la valentía de la A/ en abordar un tema cada día más en liza, y en el que ni profesores ni jerarquías profundizaron mucho, arrastrados sólo por una tradición. M. Micheli, ofm, aborda el tema de *Formación y desarrollo moral* (377- 431). Interesa sobremanera esa forma actual y periodística en que se mueve. Obviamente, la cuestión de los valores, su jerarquía, objetividad /vs/ la subjetividad, la imitación merced a los Medios de Difusión, y la Moral, Sociología, Psicología, corren por estas páginas. La tercera parte de la obra (*La personalización dialógica*) es ocupada por solo dos capítulos. Schmucki (431-464) vuelve ahora con este tema destacando etapas de decidida importancia: la de acompañamiento formativo; la de los coloquios formativos; y la propuesta de entrar en diálogo con el deseo más profundo de la persona. En el capítulo final, P. Crasta, ofmcap (465-500), recuerda que ese acompañamiento se invista de espíritu franciscano. Francisco y el acompañamiento es el espejo. Mira al Poverello *no como acompañamiento de profesor*, sino de vida en conversión y conversación como hacía Francisco. El papel del Espíritu del Señor; el papel de la Palabra de Dios; el de la Eucaristía (de quienes no la cuidan ni veneran, según S. Francisco); de mantener un corazón materno como acompañamiento; de la colaboración fraterna surge por doquier aquí. Páginas atrás el A/ citó una palabras del admirado card. C. Martini. Decía éste: *a mí me parece que la vocación de definitiva consagración no madura jamás sin la dirección o alguna forma de coloquio espiritual*. Las 10 últimas páginas reúnen una bibliografía muy actualizada. Esta obra nos parece indispensable para formadores, e igual para quienes se forman. Admiro, por igual, la riqueza acumulada en estas 500 pp., para quienes viven en comunidades plurales. Y esto por su riqueza, por diversos enfoques, y distintos autores, que convergen en un similar sentir. Nuestra felicitación va dirigida al coordinador y a los 10 colaboradores. Y por supuesto a la prestigiosa editorial EDB.

F. Henares Díaz

HISTORICA

Juan María Laboa (Ed.), *Historia de la Iglesia. Desde los orígenes del cristianismo hasta nuestros días*. Ed. San Pablo, Madrid 2012, pp. 1631.

Presentamos la edición española de la historia de la Iglesia (desde los orígenes del cristianismo hasta nuestros días) realizada por Juan María Laboa, y traducida del italiano al español por J. Padilla Moreno. La estructura de la obra está dividida en seis partes: las dos primeras, Edad Antigua (siglos I-V) y Edad Media (V-XV), escritas por el prof. Pierini (pp. 22-426); la tercera y cuarta, Edad Moderna (XVI-XVIII) y Contemporánea (XIX-XX), por el prof. Guido Zagheni (pp. 432-1187), y las dos últimas partes son del prof. Juan María Laboa: en la quinta presenta una aproximación a la Iglesia en España en sus veinte siglos de historia (pp. 1191-1409); y en la sexta se centra en la labor social de la Iglesia como la “savia vital

que recorre y alimenta la existencia de los cristianos y del cristianismo” (pp. 1413-1455). En la presentación de esta obra, el prof. Laboa nos indica con acierto el qué y para qué de esta monumental historia de la Iglesia: “recomponer la memoria histórica, los *mirabilia Dei* presentes en la vida de los fieles cristianos, en el devenir de sus instituciones y en la pretensión constante de transmitir con fidelidad, a través de los siglos, las palabras, los gestos, la doctrina y los sacramentos de Cristo”. Esta mirada hacia el pasado ilumina el presente y se proyecta y garantiza el futuro. En este sentido, la historia de la Iglesia constituye, también, el marco ambiental obligado de la teología, de la pastoral y de la espiritualidad” (p.7). Y en cuanto al modo de construir la historia, el oficio del historiador de la Iglesia es conocer y utilizar la historia de la Iglesia como si se tratara de conocer la historia de cualquier sociedad”. Esto, no obstante, “resulta necesario contar con una óptica, que, sin deformar los aspectos objetivos históricos, los encuadre en una realidad mucho más compleja, la de la comunidad de los creyentes que, con sus pecados y con su fe, viven con esperanza la buena nueva de Cristo” (pág. 9). Por eso no se puede comprender la naturaleza de la “institución eclesial” si no se comparte la fe de la Iglesia, es decir, si no se es creyente. Uno que no sea creyente puede llegar a ser un gran erudito en historia de la Iglesia, pero nunca un verdadero historiador de la Iglesia, porque se le escapa el “misterio de la Iglesia” (p.775).

Estructura y contenidos: primera parte: *Edad Antigua* (prof. F. Pierini) dividida en 10 caps. Camina entre el siglo I (primeros tiempos de la Iglesia apostólica y durante el Imperio romano (apogeo, antigüedad tardía), derrumbe del mundo mediterráneo, los padres de la Iglesia entre “era de los mártires” y la “era constantiniana”, el cristianismo imperial y los cristianismos nacionales hasta el concilio de Calcedonia (451) y la caída del Imperio romano de Occidente (476). Fechas de crisis y transición en que coincide el final de la historia antigua en general, y de la historia de la Iglesia en particular. La Iglesia de Oriente y Occidente proclama los últimos dogmas cristológicos fundamentales y concluye la época más creativa de la patología, en la que alcanza su madurez; las liturgias que se habían ido formando en las distintas Iglesias, dentro y fuera del Imperio romano. A este cuerpo central le preceden tres capítulos introductorios sobre la historia e historiografía en su doble vertiente eclesiástica y secular, y lo que conocemos como prehistoria. La metodología que se adopta centra su objetivo, en primer lugar, en la descripción de la historia política y cultural de la sociedad en su conjunto (fondo de la historia de la Iglesia), y en un segundo momento se presenta la historia de la Iglesia propiamente dicha en sus acontecimientos más importantes, teniendo en cuenta los fenómenos culturales, literarios o monumentales, en los que se expresan las distintas formas de “autoconciencia eclesial” que se han ido sucediendo a lo largo del tiempo. Es una época principalmente patrística y arqueológica y la transición al nuevo Imperio “romano-cristiano”. (pp. 29-235).

La segunda parte: *Edad Media* (pp. 242-426), 13 caps. Si en la primera parte se ponen de manifiesto las múltiples relaciones entre los mundos cristiano, pagano y judío, respecto a acontecimientos políticos-religiosos, literarios y artísticos, en esta segunda parte se centra en la Edad Media (entre 450 y el 1500 d.C. aproximadamente). Desde el punto de vista diacrónico se distinguen tres períodos, distintos entre sí en muchos sentidos. La “Primera Edad media”, discurre entre el 450 al 950 aproximadamente; la “Alta Edad media”, entre el 950 al 1250, y la “Baja Edad Media” va del 1250 al 1500. Por su parte desde el punto de vista sincrónico, es imprescindible poner mayor atención a las relaciones que se establecen con culturas y religiones no cristianas. En la primera época, mientras que el cristianismo se encontraba dentro del Imperio romano, el mundo parecía coincidir con Roma. A partir del

siglo V, el oriente y occidente cristianos empezaron a dividirse (con razón o sin ella) y a aislarse, y las invasiones bárbaras y, sobre todo, la musulmana pusieron todo en cuestión. En definitiva, si en la primera mitad del primer milenio se inicia una experiencia muy distinta, de tipo “centrípeto”, a partir de la segunda mitad se inicia una experiencia de tipo “centrífugo”. Por ejemplo, las comunidades nestorianas se sitúan más cerca del mundo chino que de la “Roma antigua”, las comunidades malabares se insertan en el mundo indio, la comunidad etíope se ve envuelta en el mundo musulmán, etc. El primer capítulo se centra en el concepto de “Edad media” y su división en periodos; el segundo el mundo de la Primera Edad media (450-950 ca.), y el tercero se inicia con la Iglesia en medio de las invasiones. Se centra en la nueva alfabetización religiosa, el arte entre antiguos y nuevos simbolismos; el mundo de la Alta Edad Media (950-1250 ca.): los tres imperialismos: Roma, Bizancio y el Islam. Y el mundo de la Baja Edad Media (1250-1500 ca.): la Iglesia y los nacionalismos; los papas entre el curialismo y el conciliarismo, entre el clericalismo y el laicismo, la respuesta de la Iglesia en medio de las nuevas corrientes culturales, las herejías y las reformas frustradas. Será el cristianismo, al contrario del Islam y el Judaísmo, el que oriente la nueva época histórica del humanismo; el arte cristiano. De la Edad media a la Modernidad.

III Parte: *Edad Moderna* (prof. Guido Zagheni), dividida en 10 caps.. La etapa de la vida de la Iglesia que va del siglo XVI al siglo XVIII puede leerse e interpretarse desde distintas perspectivas. De un lado, por los acontecimientos que la caracterizan (Renacimiento, el descubrimiento del Nuevo Mundo, la formación de los Estados nacionales, la ruptura de la unidad del mundo occidental con el protestantismo, la reforma de la Iglesia, la evolución de la ciencia, la Ilustración, las reformas de los soberanos ilustrados, la Revolución francesa); y de otro, porque de la interacción de todos estos hechos ha brotado y se ha desarrollado el mundo contemporáneo. El interés del prof. Zagheni es poner de manifiesto la aportación de la Iglesia a la formación de la civilización moderna. Se estudia la geografía política de Europa en el siglo XVI y su situación eclesial y religiosa; las exigencias de la reforma como signo anunciador de reforma en el campo católico; reforma y renovación de la vida religiosa; humanismo y reforma; Martín Lutero, Juan Calvino, la reforma anglicana y la reforma católica. De otro lado estudia el tránsito de las universidades a las academias; la vida interna de la Iglesia entre los siglos XVI-XVIII; el jansenismo y la revolución francesa y la Iglesia (pp. 432-772).

IV Parte: *Edad Contemporánea* (prof. Guido Zagheni). En los últimos dos siglos XIX-XX, la vida de la Iglesia en la Edad contemporánea ha estado dominada por el problema de relación con el mundo. Superado el *ancien régime* y el periodo de simbiosis con el poder político, la Iglesia se ha visto en la necesidad de afrontar el problema de su presencia en el mundo. No se ha tratado de una cuestión “política”, de la pretensión de que se reconociera el derecho de la Iglesia a existir como “sociedad perfecta”, antes al contrario, la confrontación se ha producido en el terreno de los valores de que es portador el cristianismo. Entre los temas están: proyecto de cristiandad: modelo de relación entre la iglesia y el mundo; la restauración y la ideología de cristiandad en el Vaticano I (papas desde León XIII a Pío XII); Iglesia y Estado en el siglo XIX; Vaticano I; Iglesia y sociedad en el magisterio de León XIII; el siglo XX como guerra civil; la época de Pío X, Pío XI y Pío XII: guerra, totalitarismos y “proyecto de civilización cristiana”; Vaticano II y la Iglesia hacia el tercer milenio (pp. 775-1187).

V Parte: *La Iglesia en España* (prof. Laboa). Se estructura en dos partes: *Breve reseña de los siglos I-XX*: desde los orígenes de la Iglesia hasta la Iglesia y democracia (pp. 1195-1409) y *La labor social de la Iglesia en su historia* (pp. 1413-1449). Esta última parte desarrollada

en su otro libro *Por sus frutos los conoceréis* publicado en 1212 por la Edt. San Pablo. Esta aproximación a la historia de la Iglesia española como de su servicio a la caridad son un acierto metodológico del prof. Laboa al insertar el ser y el actuar de la Iglesia española en la historia universal de la Iglesia. (pp. 1189-1455). Entre los méritos añadidos destacamos las notas temáticas y bibliográficas al final de cada capítulo después de cada parte. Notas que explican o nos remiten a aquella bibliografía en la que podemos ampliar más información o cotejar sus afirmaciones con la de otros historiadores. Se concluye la obra con seis apéndices: *Corrientes heréticas, Concilios ecuménicos, Tabla cronológica, Mapas, Bibliografía general y bibliografía específica*. De ellos, destacamos los comentarios sobre los compendios de historia de la Iglesia que circulan por España, ordenados alfabéticamente; y la bibliografía específica de cada edad y de cada uno de los capítulos de las respectivas etapas históricas. (pp. 1460-1570). Se cierra la obra con *un índice de nombres*, siempre de agradecer (pp. 1571-1607).

P. Riquelme Oliva

Riquelme Oliva, Pedro -Alfredo Vera Botí, *El convento de San Francisco de Murcia. Historia y restitución gráfica*. Ed. Espigas, Murcia 2014, 342 pp. y 19 de gráficos s.n., 21 x 27 cm.

Por puro azar me he encontrado releendo últimamente el *Elogio de la locura* de Erasmo de Rotterdam (mejor traducción sería *de la estulticia*, según su proyecto), y a la par leía la historia del convento franciscano de Murcia, de P. Riquelme, incluido ahí el engranaje precioso de los planos y restituciones del Dr. arquitecto A. Vera Botí. Es curioso cómo el azar, hartas veces, te lleva al sitio esperado. La mordaz crítica de frailes, curas, papas, cardenales de Erasmo, me empujaba entonces a encontrar sentido a un convento clásico, notable en la historia local y nacional. No creo yo que P. Riquelme haya querido contestar a los disparos del humanista holandés, pero a fe que siguiendo los pasos –hasta los diminutos– de un convento se halla juicio para desvelar la verdad, que nunca es de un único color.

Por de pronto, en tiempos de crítica (y de ignorancia religiosa como hoy) parece muy pedagógico comenzar la casa por los cimientos. Lo ha hecho Riquelme hurgando aguas arriba, es decir, urgía saber el porqué de un convento, su historia y la de esa Orden franciscana que viene de siglos atrás. A ciertos lectores les puede contrariar que les expliquen mucho, pero eso era antes. Hoy, pasma lo mucho que se ignora de casi todo, o lo superficialmente que se conoce. De ahí que en la primera parte de esa obra se dediquen páginas primeras a fin de quedar enterados de qué es esto de ser franciscano, y cómo se fabrica un franciscano, a saber, cómo se organiza el grupo que crece, qué Reglas tiene y tuvo, desde la *no bulada* hasta la *bulada*, o la expansión geográfica y demográfica impresionante de hermanos, ya en vida del propio Francisco de Asís, en los inicios del siglo XIII.

Llegados aquí, me vería en deuda soberana si no dedicara unas páginas al trabajo de Vera Botí en esta obra. Para empezar, cuando lo he visto hablar de sus *planos y dibujos*, lo que me cautiva es su personalidad franca y el fulgor enamorado ante los conventos antiguos. *Serán polvo, mas polvo enamorado*, según dijo Francisco de Quevedo, de otros amores heridos. Y al hablar de conventos, también de algunos franciscanos en especial (ya lo demostró con el de Cieza, que era y es humilde y acogedor como un nido de oropéndola). Con el de Murcia, todo se divierte por historia y por importancia de documentos, rastreos, y posibilidades. Si

le echas cientos de horas, evidentemente. Su entusiasmo tiene mucho de entomólogo o de arqueólogo. Me seduce ese talante suyo. Te saca un plano realizado por él, un plano ancho y cabizalto del convento de San Francisco, te va proponiendo aquí dónde y cómo la escalera principal, de doble ascenso, acullá la enfermería, o la fachada del Colegio de la Purísima, allí las celdas en la planta del piso noble.

Finalmente, quiero poner en alza tres aciertos como resumen. Uno, el valor de una entrañable colaboración entre dos autores. Pocas veces veremos trabajar a una, complementándose ambos con ahínco. Otro, la querencia (en sentido clásico y hasta de tauromaquia), es decir, el deseo de fijarse en un sitio muy suyo, en este caso en la vida franciscana y en una obra que les venía como anillo al dedo. Y el tercero está a la vista: nunca se reunió tanta letra a coro con tal acopio de fotos, planos y dibujos. Este es un libro, por tanto, que *tiene muchos santos*, como decíamos de chiquillos respecto a los libros. Lo agradecerá el investigador, y gente del pueblo llano. Es un don de la didáctica pluridisciplinar.

Todo esto se vivió en S. Francisco de Murcia. Era muy grande el convento para que se escaparan detalles tan pequeños. Nada es pequeño en el amor que guarda la memoria. Creo que es esta la virtud más hermosa del libro, porque poner en pie de vida lo que parece ya muerto, destapa la insensatez que es la desmemoria. Libros tales, yo los requiero como acción de gracias.

F. Henares Díaz

Vilar, Juan Bautista, *La diócesis de Cartagena en el siglo XX. Una aproximación histórico-sociológica*. BAC, Madrid 2014, 153 pp., 13,5 x 20,5 cm. (Ensayos. Historia 157).

La presente obra del historiador Juan B. Vilar, dedicada a *La diócesis de Cartagena en el siglo XX*, es un libro corto en extensión, y recortado en contenido, como reza el subtítulo: *Una aproximación histórico-sociológica*. Su mismo autor indica que es una síntesis de lo que supondría, por el tema y su tratamiento, varios gruesos volúmenes. Por tanto tiene más de aproximación indicativa, que de estudio acabado; no obstante su autor nos orienta, en un amplio índice de fuentes y bibliografía, los caminos que deben seguir los que quieran adentrarse en la diócesis de Cartagena-Murcia en un siglo tan complicado y conflictivo como es el siglo XX.

La temática desarrollada en esta obra se limita a los aspectos sociológicos de la Iglesia murciana, analizando la comunidad diocesana con la aplicación de los métodos y criterios que los sociólogos utilizan en el estudio de las colectividades humanas, no de modo exhaustivo, sino selectivo los datos, tiempos o momentos que parecen más expresivos. Lo que no quiere decir que ignore o niegue, como afirma el profesor Revuelta, al alma de la comunidad cristiana, pero sí que logra su autor Vilar un aire de libertad que es de agradecer, pues no hay mejor apologetica que la verdad. Dicho esto, el profesor Vilar presta atención suficiente y adecuada a lo que constituye los núcleos constitutivos de la diócesis cartaginense, a saber: los rasgos básicos del devenir histórico de la Diócesis de Cartagena en el último siglo, como son la circunscripción jurídico-administrativa a partir del Concordato de 1953 entre España y la Santa Sede; la actuación pastoral de sus cinco obispos Vicente Alonso Salgado (1902-31), Miguel Díaz de Gómara (1935-49), Ramón Sanahuja (1950-1965), Miguel Roca Cabanellas (1966-78) y Javier Azagra (1978-98), y la atención a tres instituciones eclesíásticas: el cabil-

do catedralicio, el clero diocesano con sus seminarios y proyección misionera, las congregaciones religiosas de vida activa y contemplativa y, por último, la proyección social diocesana, el impacto del Concilio Vaticano II y la renovación eclesial. Esta corta pero densa obra nos depara una buena guía para ampliar los muchos temas que quedan introducidos o insinuados, y que sin duda incentivarán nuevas investigaciones.

P. Riquelme Oliva

VARIA

Lefort, Claude, *El arte de escribir y lo político*. Ed. Herder, Madrid 2007, 15,5 x 22,5 cm. pp. 350.

La editorial Herder en su deseo de mantenerse como biblioteca del pensamiento a nivel filosófico como teológico, reedita algunas obras que en su momento fueron motivadoras y creadoras de pensamiento y que en la actualidad vienen a llenar el vacío de una reflexión que no se da ni se espera.

Este deseo de recordar el pensamiento pasado como el que debe marcar las pautas del actual o aún más el retomar la idea utópica de que quizás el poco o nulo desarrollo de un pensamiento actual nos lleva a tener que volver a los pensadores que reflexionaron para plasmar como si de cuestiones actuales se tratase el pensamiento de aquellos.

Es lo que viene a suceder con la obra que estamos reseñando. No podemos negar que en su momento Claude Lefort fue un pensador tenido en cuenta por la “élite” filosófico-política de su momento, la cual ante el temor de nombrar la palabra Dios, la sustituyeron por el término utopía, nada novedoso por cierto, o por el término República como el mejor de los estados posibles, lo cual ya la filosofía griega señalaba. La diferencia es que los filósofos griegos eran creadores de pensamiento y estos filósofos-políticos lo único que hacen es cambiar conceptos para adecentar su reflexión.

Como digo en esta obra que no es sino una recopilación de artículos de Claude Lefort cuyo mérito es evitar la idea de Dios y todos los valores que crean la sociedad a partir del concepto de amor agustiniano, llegando a indicar que lo importante es la libertad del sujeto que debe superar el deseo continuo de tener, que marca la sociedad capitalista, por el de ser de la persona (si alguno de los lectores tiene conocimientos del Evangelio observará que no hay nada nuevo bajo el sol).

Lefort hace un recorrido por la vieja Europa resaltando la necesidad de la persona como ente individual que no debe ser encerrado en un estado o en una ciudad sino que debe ser libre para poder alcanzar su mayor grado de desarrollo, con lo cual la universidad, que parecía ser la gran formadora de las mentes y de la libertad de la persona, se acaba convirtiendo en una máquina creadora de oficios que sostenga el sistema establecido, pero que anula a la persona en la búsqueda de su libertad.

Este análisis de Europa le lleva a centrar el foco del desarrollo en la República que se impone como necesidad, la cual debe superar las leyes que la constriñen y sacando la autoridad política de los órganos de poder para imponer el deseo del pueblo, pero un pueblo unipersonal, difícil de gobernar si cada uno pretende llegar a ser lo que en ese momento le apetezca, por ello el concepto de democracia que defiende considera que sólo cabe en

el sentido republicano del desarrollo unipersonal frente a la democracia dirigida por una sociedad política.

Como todo pensador filósofo-político que se precie, aunque consideren que Estados Unidos es precisamente el anti ejemplo de toda su reflexión, no pueden evitar escribir sobre ellos, para señalar que la revolución realizada en los Estados Unidos fue la que verdaderamente dividió a las clases sociales y por ello no puede considerarse como ejemplo ni de democracia ni institución que defienda la dignidad de la persona; además Lefort insiste en recordar que Francia nunca estimó dicha revolución, acaso para el autor Francia sería el modelo a fijarse, debe ser por el cambio que supuso la revolución francesa, no así el sistema comunista que critica al crear también una división de estamentos dentro de una misma clase.

Si a estos pensadores les hace daño el recuerdo de la revolución estadounidense, no es menos el daño realizado por el cristianismo y las democracias políticas como signo y proveedores de la división de clases, y sólo les cabe señalar que la masa de gente que se lanza a la calle es la única depositaria de la autoridad.

El autor siente que uno de los enemigos a batir es efectivamente el liberalismo, que no hace sino educar desde la cultura occidental reinante, dejando de lado las otras culturas, con lo cual la educación que nos ofrece es sesgada y no ayuda al desarrollo integral de la persona. Además la educación que tiene su fundamento en los métodos de toda la vida lo único que hace es favorecer la tiranía, y siempre podría volver, en cualquiera de los regímenes políticos que se dieran.

Lefort además no acepta ninguna de las respuestas que se han pretendido dar a lo largo de la historia al humanismo que él pretende presentar; ni Strauss ni Maquiavelo pueden llegar a ser referente de la nueva situación que se debe presentar, el primero porque no es capaz de entender lo que debe ser una verdadera filosofía política y el segundo porque es demasiado suave y sus pensamientos no son lo suficientemente fuertes como para despertar a las personas de un dulce letargo.

Por eso insiste en la necesidad de la educación humanista, entendiendo como tal la eliminación de todo vestigio de formación pasada para iniciar un nuevo periodo, que haga suscitar respuestas a las realidades actuales desde la respuesta a un pasado que no se debe analizar desde los parámetros de la historia y de los historiadores que hasta ahora nos la han presentado, de tal modo que la formación no sea un conjunto de conceptos o sistemas, sino el buscar que “los individuos alcancen, mediante su formación, una cierta manera de ser, de trabajar, de relacionarse los unos con los otros en la sociedad.”

En definitiva, una obra que por el miedo a crear ideología desestima todo concepto de valores que lleve implícito la moral que ha tenido, según el autor, subyugadas a las personas. Sin embargo no es posible defender su idealismo sin una utopía y sin frivolar sobre conceptos vacíos de sentido, con lo cual el autor recae aunque sea justificándose y evitando al lector el pensar que se podría pensar de esa manera al leer sus conclusiones, que la conclusión está en contra de su pensamiento, observa que las ideas vacías o sin reflexión desde la filosofía y la historia conducen al hombre a un sinsentido de desarrollo vital.

En definitiva, la notoriedad de esta reedición en la actualidad no es sino observar que los movimientos de masas que estamos viviendo en nuestra sociedad se alimentan de esta filosofía política al no ser capaz de crear un nuevo modo de reflexión que supere el pasado, cayendo en el error que precisamente quieren dejar a un lado.

El miedo o la vergüenza a nombrar a Dios y usar determinados conceptos les lleva a crear una utopía que ellos rechazan al final al observar que no han hecho sino cambiar de nombre

y vaciar de sentido la reflexión y la búsqueda de la verdad política, como elemento de dignificación del hombre desde la filosofía de la naturaleza que supera la cosmología aristotélica para centrarse en las necesidades de las personas concretas.

M.A. Escribano Arráez

Fernández Fernández, Aurelio, *Yo soy cristiano ¿Cómo viven los cristianos?* Eds. Palabra, Madrid 2013, 221 pp., 17 x 24 cm.

Ediciones Palabra, dentro de su colección de ensayos, nos presenta esta obra. Es un recordatorio del programa de moral católica que los cristianos debemos tener en cuenta para nuestra vida diaria. Precisamente esa es la raíz del libro: mostrar que es un programa de vida y no sólo una suma de valores que no se pueden hacer realidad.

Poco a poco se descubre la necesidad de la coherencia que los cristianos deberíamos tener en nuestra vida y que en muchas ocasiones no es así. Por ello, el autor pretende mostrar que, desde los comienzos del cristianismo, los valores de la moral cristiana han ido cimentando la forma de vida de las comunidades, y de los miembros que pertenecen a ellas. El autor afirma que la fe no puede proclamarse como una fe creída si no es vivida; si no somos capaces de llevar a la práctica lo que proclamamos.

El desarrollo de la obra es un camino antropológico cristiano de los valores éticos que se ven inmersos en la persona. No se comparan las diversas posturas que se observan en la ética cristiana y que se han dado y se dan en la Iglesia. El autor tiene claro cuál es su posicionamiento y la conclusión a la que quiere llegar. Para ello se sirve tanto de la Sagrada Escritura como de la tradición para reivindicar aquella que considera como la más acertada y que todo fiel debe seguir.

Lo primero que hace, para evitar discusiones vanas, es asegurar que el hombre es un ser ético por naturaleza, la ley natural con base en santo Tomás es la única viable; puede ser discutido este posicionamiento del autor, pero no cabe duda que es el que utiliza para el desarrollo e hilo conductor de su libro. No puede pensar en otra forma de ley natural sino en aquella que está inserta en la naturaleza de la persona.

El autor nos presenta el abandono, la crisis moral en la que está inmersa la sociedad, lo cual lleva a la necesidad de un rearme moral como se está proponiendo desde los areópagos de la cultura, desde la necesidad de la defensa de la dignidad de la persona, los derechos del hombre, la democracia e igualdad de la mujer. Ahora bien, lo que se debe cuidar es qué valores morales debemos asumir.

Una de las cuestiones que se deben vencer del cristianismo es verlo como una teoría meramente moralista; es la mentalidad que se ha extendido, tanto a nivel extra eclesial como en algunos círculos eclesiales. Por ello trata de adherirse a los postulados de la razón, único camino válido para la dignificación del hombre.

A continuación el autor expone los conceptos del bien y del mal, la conciencia como norma próxima del actuar moral, pero remarcando que ella no es la creadora de categorías morales. Recogiendo las palabras de Benedicto XVI, la formación de la conciencia es necesaria para poder alcanzar una profunda vida de fe y poder desarrollar una oportuna madurez social.

Tras el tema de la conciencia pasa al de la libertad que faculta al hombre el decidir sobre cada uno de sus actos, siempre desde el uso de la libertad en la verdad, verdad que vendrá cimentada en el uso de la razón que lleve a cabo la persona.

Tanto la libertad como la conciencia necesitan de la ley como custodia, garante de su buen funcionamiento. La ley es, según el autor, la ordenación de la razón encaminada al bien común y promulgada por aquel que tiene el encargo de la comunidad.

Los últimos capítulos se centran en la experiencia cristiana de la vida. Debemos considerarnos regenerados por Dios, es decir nacemos a Dios y desde Dios, por tanto nuestra forma de vivir no puede ser independiente a esa presencia de Dios, debemos vivir desde la humildad, cumpliendo la voluntad de Dios, el amor al prójimo y la esperanza cristiana.

Ser engendrados de nuevo nos lleva a la necesidad de encontrar el itinerario hacia Dios. El autor nos habla desde los valores morales; recordar que ya San Buenaventura hablaba de este itinerario pero desde la mente, desde la razón.

Una de las notas más destacadas del autor es la insistencia de que la fe se debe vivir desde nuestro ser Iglesia, superando el individualismo que daña a la sociedad. Por ello dedica un capítulo importante a la familia y, dentro de ella, al matrimonio y a la sexualidad que nace de la relación de amor y está abierta a la vida.

Brevemente, y para terminar, la obra expone los principios bioéticos cristianos. Se recuerda a los científicos su contribución al desarrollo de la ciencia, apostando por la cultura de la vida. En el último capítulo trata sobre la actuación del cristiano en la vida pública. Es un tema muy actual y de difícil solución. No se trata con claridad la ética de los que se dedican profesionalmente a la vida pública.

En definitiva, es un ensayo de la ética cristiana, que aporta elementos para la vida real y la práctica del cristiano desde los principios de la moral clásica cristiana. Siempre el autor se abre a la posibilidad de admitir pruebas en contra.

M. Á. Escribano Arráez

Espósito, Roberto, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Herder, Barcelona 2009, 204 pp., 14 x 21,5 cm.

Llegar a plantear una política, no *sobre*, sino *de* la vida, este es el proyecto que se propone Espósito en esta obra de madurez plena de su pensamiento. Las categorías de lo impolítico no son suficientes para establecer un pensamiento, perdón por la expresión, positivo de la realidad. Lo impolítico es el no-ser de lo político; un intento por no quedar enclaustrados en las categorías de lo político que no hacen sino encubrir la opresión y la lucha abierta en el seno de lo social. Por eso, era necesario transitar hacia la *communitas* y la *immunitas*, es decir, hacia los dos elementos que constituyen al sujeto moderno. De un lado lo que lo proyecta hacia los otros, del otro lo que lo protege de los otros. En la cesura entre *communitas* e *immunitas* nace la biopolítica, una tierra media entre la genealogía nietzscheana y la ontología foucaultiana. La biopolítica toma en serio la vida entendida como irreductible complejidad, como fenómeno pluridimensional, como una realidad viva, ¡la vida está viva!, no puede reducirse a conceptualizaciones petrificantes. Lo político, desde Maquiavelo, es el arte de hacer posible lo imposible, lo impolítico es el arte de desconstruir la posibilidad de la imposibilidad, la biopolítica es la vida misma en la *co-immunitas*. Este es el término que resume el proceso del pensamiento de Espósito y que bien podría ser título de su última obra.

Lo impolítico no es una nueva ideología, no es una ideología; tampoco es una filosofía de la política, pues no instituye corpus social o legal alguno. Antes bien, es una crítica de

toda relación funcional o instrumental entre filosofía y política. Lo impolítico no tiene nada de postura meramente apolítica o antipolítica, porque no contrapone a la política ningún valor trascendente o superior. Lo impolítico se opone tanto a cualquier forma de pospolítica como a toda teología política. No pretende eludir las dimensiones del poder que engendran lo político, pero tampoco quiere justificar ni representar el Bien, la justicia o cualquier otro valor último. Lo impolítico excluye la existencia de algo que escape a la relación de fuerzas y de poder, alejándose a la vez de Hobbes y de Rousseau y acercándose a Maquiavelo y Tucídides, pero contemplados desde su reverso: desde los márgenes en los que se circunda toda acción política. Es el no-ser de lo político.

Para llegar hasta este no-ser de lo político hay que hacer un viaje del pensamiento biopolítico, que no termina, no podía terminar, en una reflexión sobre la comunidad o la sociedad. Debía concluir en una reflexión sobre la persona, más en concreto sobre la in-persona, sobre lo impersonal. Es una filosofía de lo impersonal, pues la impolítica de la *inmunitas* requiere de una *in-persona* para evitar la política de la *communitas* que requiere una *persona*. Para llegar allí necesita Espósito once capítulos que trazan el camino desde la comunidad misma hasta lo que podríamos denominar como un nuevo totalitarismo que se opone al anterior, es el totalitarismo de lo impersonal.

La biopolítica es el correlato de la realidad impersonal. De la misma manera que la política se ocupa de los ciudadanos, súbditos o camaradas, y la comunidad lo es de realidades personales, la biopolítica se ocupa de los seres en tanto que cuerpos vivos, de los hombres en tanto que realidades animales. Esta realidad primaria de lo vivo es lo que precede al concepto político de ciudadano o al concepto filosófico o religioso de persona. La única forma de designar a este ser que es antes que ciudadano por la ley o persona por la fe o la ética, es in-persona, un concepto negativo para designar algo que no es conceptualizable, la vida del ser vivo. Pues, las mayores atrocidades de la historia han sido cometidas desde la instancia política en nombre de una resolución del conflicto, de la reducción de la pluralidad a la unidad. Sea en nombre de los imperios o en nombre del Estado o la Nación, la política ha intentado reducir la diversidad de opciones mediante la violencia. La impolítica intenta tomar en serio el conflicto sin reducirlo, de ahí que evite la violencia en el mismo momento que la enfrenta. De la misma manera, el concepto de persona aplicado al ser humano ha dado como resultado los mayores pogromos de la historia, las mayores barbaries humanas, aún hoy. El ser vivo en el que se basa lo impolítico no puede ser reducido a cosa sin eliminarlo físicamente. La persona lleva inscrito en sí el proceso de despersonalización, la reducción a cosa, la cosificación.

Frente al mecanismo de separación y exclusión inherente a los modelos políticos de la *communitas*, Espósito opone una práctica de lo impersonal, una impolítica, que revalorice y haga efectivo lo que de noble, justo y digno sigue habiendo en el término “persona”. Esta práctica se realiza en tres ámbitos: el de la justicia, el de la escritura y el de la vida. El primero siguiendo a Simone Weil, afirma que solo puede ser pensada una justicia universal desde lo impersonal, lo impersonal, dice Weil, es sagrado. Con Blanchot llega a la práctica de la escritura, pues la escritura es el ámbito de la tercera persona, en ella se pasa de la primera persona ensimismada y de la segunda persona alienada a la tercera persona reconciliada. Y con Foucault y Deleuze llega a la práctica de la vida. Se trata de una valoración del “se”. El impersonal por excelencia del lenguaje llevado a la vida. Contra el desdoblamiento inserto en el concepto de persona, el animal presente en el hombre viene a significar la multiplicidad, la pluralidad y la metamorfosis. El devenir animal del hombre “significa la disolución del nudo

metafísico presente en la idea y la práctica de la persona, a favor de un modo de ser hombre, ya no en camino hacia la cosa, sino finalmente coincidente sólo consigo mismo” (204).

B. Pérez Andreo

Pieck Gochicoa, Enrique (Coord.), *En el camino... formación para el trabajo e inclusión: ¿hacia dónde vamos?* Ed. Universidad Iberoamericana, Ciudad de México 2012, 373 pp., 23 x 15, 5.

Los ICAT son *Institutos de Capacitación para el Trabajo*. En coedición con éstos ha trabajado la Universidad Iberoamericana, ambas entidades de Méjico D. F. Se han unido a ellas otras (*Dirección General de Centros de Formación*, por citar una sola). Hecho este importante, porque es afán de muchos. Nos hallamos, como se echa de ver, dentro del ámbito de la educación. Lo que en España llamaríamos ramas de la Formación Profesional, pero teniendo en cuenta los tiempos y las posibilidades de Méjico. Sin olvidar, por supuesto, una didáctica propia. En una primera página, en blanco, al comenzar la obra, figura este frontis que explica harto las intenciones. Reza: *Por eso, relatamos... para compartir*. Relatamos, en efecto, puesto que aquí se da cuenta y se narran experiencias significativas de los ICAT. Las comunidades de aprendizaje se intercomunican. Compartir es repartir el pan de la experiencia que otros ya llevan. En principio, vamos aprendiendo de un talante muy latinoamericano, por su línea pedagógica, y por el cumplimiento de la esperanza ahí depositada, ya que hablamos de un mundo (geografía y demografía muy ancha) de pobres. De ahí la grandeza de la colaboración entre Institución pública y Universidad privada. La pedagogía de la experiencia y su forma narrativa de contar experiencias, no es lo que más se lleva en Europa. En cambio, la América latina sabe mucho de ello. Con razón dice Jorge Larrosa que la experiencia tiene que ver con “lo que me pasa, y con saber lo que pasa”. Conviene advertir, por tanto, que esta obra es un texto coral. Aprender unos de otros es un modo de arquitectura, de *pontificado*, se me ocurre pensar, habida cuenta de que se tienden *puentes* por doquier. El coordinador Pieck ya había antes mostrado estas capacidades. Verbigracia, contando la experiencia de una cooperativa de café, publicada por el *Centro de Derechos Indígenas* (2010), o publicando también *Nuestra historia* (2008). Los objetivos que discurren por estas páginas que reseñamos se inscriben en el proyecto esperanzador sobre *Educación, Trabajo, y Pobreza*. Lo que se busca es presentar un cuerpo de conocimientos (pero en relato), y a la vez urgiendo a que se definan políticas públicas en esa línea esperanzada. Casi no hace falta expresar que esta deseada capacitación técnica para el trabajo, o bien técnica, llega a millones de personas. Mano de obra cualificada se pide, y es deseo permanente. En Méjico muy conscientemente vivido, y en España quizás todavía, sin que se tenga la fe debida en la Formación Profesional como salida de muchos agujeros económicos y sociales. Quizás aquí deslumbrados todavía por una carrera universitaria que hoy está acabando en el paro. A su vez, en Méjico, la industrialización creciente espera mano de obra cualificada como agua de mayo. Antes se tenía una forma de hablar muy concreta. Se decía que tener un *oficio* era lo primero, y quienes fuimos profesores de F. P. sabíamos bien de tal lenguaje. Forma de hablar que casi choca con la de hoy, arrastrados por las tecnologías imperantes. Me alegro de que Pieck no olvide el lenguaje antiguo como expresión de un modo de realizarse. Dice bien éste que algunos alumnos que no se definían en su vocación en Secundaria, desarrollan en el taller un interés que los rea-

liza como personas, cual si hubieran encontrado su vocación. Interesa ahora saber cómo se construyó este libro que reseñamos. Se recibieron 65 experiencias, y se seleccionaron 13 con miras a que fueran significativas. Citemos solo la ubicación de cada una en la ancha geografía mejicana: Guanajuato (para calzado, moda y diseño); Campeche (conservas); Chiapas, Chihuahua, Nayarit, Querétaro, Hidalgo (trabajo con referencia a discapacitados); Guerrero (artesanía); Michoacán (habilidades artesanales); y San Luis de Potosí. De esta última se narran tres experiencias personales. Saludamos esta nueva que nos llega de Méjico, porque fueron muchas las ayudas hacia el coordinador, a la vista quedan las experiencias contadas y recontadas. Un libro necesario, porque vive con los pies en el suelo, la esperanza por los cielos, y con su punto de pedagogía.

F. Henares Díaz

Horta Espinosa, Jorge, *Eccomi, manda me. Introduzione al libro III del Codice di Diritto Canonico*. Ed. Antonianum, Roma 2011, 175 pp., 22'5 x 15 cms.

De la colección *Bibliotheca- Manualia* de Ed. Antonianum, este es el volumen 6, y aquí el chileno profesor de esa Universidad franciscana desarrolla los comentarios pertinentes al Libro III, cuya materia es *la función de enseñar de la Iglesia*. Tema siempre de actualidad desde el mismo keriygma y la Iglesia Primitiva hasta los tiempos en que vivimos. Eso sí, ahora con diversidad de funciones, de métodos, y sobre todo de medios de comunicación. Campo abierto, pues, y harto interesante, aun fuera de los estrictos límites del Código. Intenta éste, una y otra vez, ajustarse a la doctrina teológica más propia, según las etapas de su trayectoria.

A mí me gusta ese título de *Eccomi*, extraído de Is. 6, 8, y me gusta por igual que en el frontis de la primera página resalte un fragmento (el X) de la *Segunda Carta a los Fieles*, del Padre S. Francisco. Escribe éste que “somos esposos (de la Iglesia) cuando el alma fiel se casa con Jesucristo, merced a la acción el Espíritu Santo”. Los 87 cánones que ocupan el Libro III, se desarrollan a través de nueve introductorios, y se articulan aquéllos en cinco títulos. Todos arriban sus aguas a un único piélago: el anuncio del evangelio siempre y en todo lugar. Advierte Horta, pedagogo, en punto a la ubicación de este Libro III, porque el II trata del pueblo de Dios y de su estructura. Por lo tanto, el III anticipa la función de santificación que se abre precisamente en el Libro IV. A saber: enseñar y bautizar como deseo misionero (cfr. Mt. 28, 18-20). También apunta, sagaz, el A/ que ha sido corriente entre los estudiosos del derecho canónico dedicar espacio y tiempo a *diversi ambiti codiciali*, pero no tanto al estudio de este Libro III. Cree el A/ que por eso mismo, toca este Manual materia no sólo útil, sino debida y obligada, precisamente en momentos como los actuales, llenos de cambios en nuestro mundo. Se injerta esta obra así en lo mismo que otros canonistas, como A. G. Urru, P. Ursus, D. Salachas, y el XVIII Congreso Canonístico en Reggio Calabria (septiembre de 1986). Y por supuesto, en el magisterio de los últimos Papas, en especial Juan Pablo II. El mismo Horta ha publicado trabajos sobre Iglesia y Universidad, reiterando la presencia en la cultura y la enseñanza. Evangélica. (véase la revista *Antonianum* 79 (2004); o sobre derecho de autor y verificación de la *cualidad católica* (ibíd. 83 (2008)). A su vez, de las tres *Unidades* en que divide el A/ este Manual, la III llena la mayoría de páginas, como era de esperar.

En principio, mostrando el ministerio de la Palabra con sus alcances, es decir fijándose en los operarios de la Palabra, en el objeto, y en los medios (can. 756-761). Esencial es su

contenido, obviamente. (can. 768-769). Se insiste aquí en quiénes son los ministros, repitiendo la obligación dictada en el Concilio de Trento respecto al obispo diocesano con sus fieles. Es estricto, por otra parte, el canon 767 acerca de que no pueden los laicos predicar la homilía, y que, en cambio, se reserve ese menester solo a ordenados in sacris, precisamente porque coaliga tal con la liturgia y el sacramento de la misa. Digno de reflexión es que los seminaristas (canon 256, 1) se preparen en esta materia de la homilía. Punto que se presenta como correctivo crítico, puesto que no existe esa materia de Homilética en el curriculum en la mayoría de las Facultades Pontificias, ni en los seminarios. También renovador es el canon 767 aconsejando que cuando haya suficiente concurso de gente se tenga la homilía, aun en los días feriales entre semana. Los cánones 768-69 son de parigual importancia, ya que el *contenido homilético* parece el caballo de batalla en muchas homilías por esos mundos de Dios, a causa de una débil preparación bíblica de los ministros, a juzgar por lo que se está viendo, con frecuencia. Los cánones 762-766 dan para mucho acerca de los ministros de la Palabra. La impresión que queda al creyente de a pie es la de un clericalismo aupado apropiándose de la Palabra. Una apropiación que en algunas teologías (de misión y de ecumenismo) producen cierto repeluz. En particular porque se abre luego la mano en casos de tener público infantil oyente, o en el caso de que falten ministros sagrados en geografías extensas, pero quizás se ralentiza ahí el sacerdocio general que nos llega del bautismo. De hecho el profesor Ursu reenvía a disposiciones de Conferencias episcopales que se plantean esta problemática, no sin cierto embarazo. Lógicamente, este Libro III alude también a la catequesis como algo decisivo (773-780). Señala, entre otros dones, algo de mucha valía: la dimensión ecuménica de la catequesis. Suena a extraño que se haga tal referido al Código Oriental, mientras lo silencia el latino. Yo señalaría a este respecto dos textos excelentes acerca de la presencia ecuménica en la catequesis. Horta recoge en uno justamente unas líneas de L. Lorusso: *ningún partner pretenderá enseñar al otro (dentro del diálogo ecuménico, pero uno y otro “se deben aceptar como partner de diálogo, es decir, de igual dignidad y derecho”*. El otro texto procede del *Directorio Ecuménico* (númº. 189) y se refiere en concreto a lugares donde el Estado, u otras circunstancias, imponen una enseñanza común a católicos y otras comunidades cristianas. Hoy, y en años futuros, esa será una tónica que lejos de soportarla porque no haya más remedio, alumbrará quizás, por el contrario, una fuente de ecumenismo que nos traen los signos de los tiempos. Por otra parte, esta Unidad III que nos guía en el Manual recensiona aspectos tan importantes como el trato de las Universidades católicas y Facultades de Teología con la Universidad civil. El caso de Murcia, con nuestra Facultad de Teología y la Universidad civil a mí me parece un dechado de relación positiva bajo múltiples aspectos, que no son ahora momento de describir, pero ahí queda la esperanza.

Otras temáticas de los siguientes cánones son el del *Gobierno* de tales Universidades (Católicas y Pontificias), y el de los *docentes*. Existe en esta mentada Unidad III un apartado de relevancia. Se trata de los Medios de Comunicación Social como vehículo de enseñanza cristiana. No olvidemos que fue una de las preocupaciones de León XIII, a finales del siglo XIX en tiempos revueltos. El empuje del Papa dedicado a la *Buena Prensa* era proverbial para la época. Hoy tales *Medios* se han disparado en expansión imponente, tanto tecnológicamente, como en modo de expresión. Juan Pablo II hablaba, efectivamente del *rapido sviluppo* de ellos. Horta hace bien en alargar, dentro de la brevedad, una introducción al tema, dada su vital importancia. Es natural que el renovador Código de 1983 reforme al de 1917. Vamos de la antigua defensa apologética a la positiva vía misionera ya en su misma presentación del título: En 1917 se decía: *De praevia censura librorum eorumque prohibitione* (Libro III, título

IV). En 1983: *De instrumentis communicationis socialis et in specie de libris*. La introducción a estos cánones abunda positivamente en la labor que se lleva a cabo en prensa, radio, y TV. No en vano el canon 822, 1 se inspira en el Decreto conciliar (Vaticano II) *Inter Mirifica*. Es atinado lo que Benedicto XVI aconsejó a los sacerdotes un día: *que fueran animadores de la Web*. Más de uno, en nuestra Facultad de Teología de Murcia, andamos metidos en ello humildemente. Felicitamos, pues a J. Horta por su puntual forma de *abrir* los cánones a todo alumno que se precie. Por otro lado, este Libro III debería ser objeto de arduas y frecuentes reflexiones. Y no solo desde la Pastoral, ni solo desde el derecho Canónico. La enseñanza es un campo de amores siempre abierto.

F. Henares Díaz

LIBROS RECIBIDOS

MIGUEL ÁLVAREZ BARREDO, *Saúl, rechazado como rey de Israel. Tradiciones originarias y sincronías redaccionales*. Ed. Espigas/Instituto Teológico de Murcia OFM, Murcia 2014, 302 pp., 17 x 24 cm.

MARTÍN CARBAJO NÚÑEZ, *Crisis económica. Una propuesta franciscana*. BAC, Madrid 2013, 205 pp. 20,5 x 13,5 cm.

PIERO CODA, *Desde la Trinidad. El advenimiento de Dios entre historia y profecía*. Secretariado Trinitario, Salamanca 2014, 712 pp., 14 x 22 cm.

FRANCISCO CORREA SCHNAKE, *Una propuesta estructural de lectura de la trilogía teológica de Xavier Zubiri*. Anales de la Facultad de Teología 4, Suplementos a Teología y Vida, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 2012, 297 pp., 16,5 x 24 cm.

ILIA DELIO, *Cristo en evolución*. Prólogo de John F. Haught. Editorial Sal Terrae/UPCO, Madrid 2014, 304 pp., 14 x 21 cm.

AURELIO FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, *Yo soy cristiano. ¿Cómo viven los cristianos?* Eds. Palabra, Madrid 2013, 221 pp., 17 x 24 cm.

BRUNO FORTE, *Dios Padre. Nostalgia, revelación, búsqueda*. Editorial Sal Terrae, Santander 2014, 117 pp., 11 x 19 cm.

FRANCISCO DE ASÍS, *Escritos*. Edición crítica de CARLO PAOLAZZI OFM. Traducción española de los *Escritos* POR ISIDORO RODRÍGUEZ HERRERA (†). Revisión, adaptación a la nueva edición crítica y traducción española del texto italiano por RAFAEL SANZ VALDIVIESO. Fratelli Editori di Quaracchi, Grottaferrata (Roma) 2014, 504 pp., 17 x 21 cm. (Spicilegium Bonaventurianum, XXXVI/A).

MIGUEL GARCÍA-BARÓ, *Descartes y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental*. Ediciones Sígueme, Salamanca 2014, 222 pp., 14 x 22,6 cm. (Hermeneia 86).

TOMÁS GARCÍA HUIDOBRO, *La Carta a los Hebreos. Una visión desde las teologías del Templo*. Ediciones Sígueme, Salamanca 2014, 155 pp., 12 x 19 cm.

HANS KÜNG, *Jesús*. Editorial Trotta, Madrid 2014, 215 pp., 14,5 x 23.

JORGE HORTA ESPINOSA, *Eccomi, manda me. Introduzione al libro III del Codice di Diritto Canonico*. Ed. Antonianum, Roma 2011, 175 pp., 22'5 x 15 cms.

ENRIQUE PIECK GOCHICOA, (Coord.), *En el camino... formación para el trabajo e inclusión: ¿hacia dónde vamos?* Ed. Universidad Iberoamericana, Ciudad de México 2012, 373 pp., 23 x 15, 5.

ANTONIO PIÑERO, *Jesús y las mujeres*. Editorial Trotta, Madrid 2014, 250 pp., 14,5 x 23 cm.

VALENTÍN REDONDO, *El viaje de san Francisco a España*. Editorial San Pablo, Madrid 2014, 252 pp., 13,5 x 21 cm.

SAINT ANTOINE DE PADOUE, *Sermons des dimanches et des fêtes*. V. Index Analytique, bestiaire et lexiques par Valentin Strappazzon, ofmconv. Les Éditions du Cerf / Le Messager de Saint Antoine, Paris 2013, 1998 pp., 14 x 20 cm.

MARGARITA SALDAÑA MOSTAJO, *Rutina habitada. Vida oculta de Jesús y cotidianidad creyente*. Sal Terrae, Santander 2013, 221 pp., 14,5 x 21 cm. (Presencia Teológica 212).

BERNARD SESBOÛÉ, *Cristo, Señor e Hijo de Dios*. Editorial Sal Terrae, Santander 2014, 174 pp., 11 x 19 cm.

ÍNDICE GENERAL

M ^a BELÉN BREZMES ALONSO, <i>Resistencia y visiones. Nuevos horizontes. XV Congreso Internacional ESWTR</i>	221
ALEJANDRO CAÑESTRO DONOSO, <i>Algunas notas sobre la iglesia de San Juan Bautista de Elche, sus fábricas y ajuares</i>	193
GONZALO FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, <i>La política religiosa de Diocleciano y las causas de la «Gran Persecución»</i>	397
Isabel García Díaz—Juan Antonio Montalbán, <i>Catálogo de los pergaminos del Archivo de la Catedral de Murcia</i>	89
FRANCISCO GÓMEZ ORTÍN, <i>Exiguo documento atañente al P. Arce</i>	401
FRANCISCO HENARES DÍAZ, <i>De cuentos orales, devociones, curas y otras trochas en la Comunidad de Murcia</i>	417
JAIME LÓPEZ PEÑALBA, <i>Aspectos fundamentales en la Mariología «dramática» de Hans Urs von Balthasar</i>	293
Vicente Montojo Montojo, <i>Notas sobre el origen de la Cofradía de la Santísima y Vera Cruz de Caravaca de la Cruz</i>	177
XABIER PIKAZA, <i>Sobre Dios Padre</i>	391
ALEJANDRA I. PINTO SOFFIA, <i>Tres conceptos que posibilitan una demarcación interpretativa del sermón LII de Maestro Eckardt</i>	353
GABRIEL RICHI ALBERTI, <i>Creo en la Iglesia</i>	273
GABRIEL RICHI ALBERTI, <i>Acercarse al Vaticano II. Nota bibliográfica</i>	405
ÁNGEL DAMIÁN ROMÁN ORTIZ, <i>La influencia de San Agustín en el concepto de amor en Scheler</i>	19
JOSÉ MARÍA RONCERO MORENO, <i>“... y la vida del mundo futuro. Amén.”</i>	333
PILAR SÁNCHEZ ALVAREZ, O. González de Cardedal, <i>Dios en la ciudad</i>	411

DANIEL DE LA TRABA LÓPEZ, <i>Exclusión y concepto del Otro: repensando la Intervención Social</i>	63
DANIEL DE LA TRABA LÓPEZ, <i>Encuentro y Reconciliación, experiencias para la Intervención Social</i>	367
Lorenzo Vicente Burgoa, <i>Desde la Antropogénesis a la Cristogénesis</i>	1
RECENSIONES	
AA.VV., <i>Teología francescana? Indagine storica e prospettive odierne su di una questione aperta</i> . F. Henares Díaz	264
ALEGRE SANTAMARÍA, XAVIER, <i>Carta a los Romanos</i> . R. Sanz Valdivieso	246
ÁLVAREZ BARREDO, M., <i>Saúl, rechazado como rey de Israel. Tradiciones originarias y sincronías redaccionales</i>	425
AUGUSTIN, GEORGE (ed.), <i>Jesús es el Señor. Cristo en el centro</i> . F. Martínez Fresneda	253
BATTAGLIA, VINCENZO, <i>Gesú Cristo luce del mondo. Manuale di cristologia</i> . F. Henares Díaz	256
BORRELLI, MICHELE — FORNET-BETANCOURT, RAÚL (a cura di), <i>Filosofie contemporanee</i> . B. Pérez Andreo	441
BOYARIN, D., <i>La partition du judaïsme et du christianisme</i> . R. Sanz Valdivieso . . .	244
CARBAJO NUÑEZ, M., <i>Crisis económica. Una propuesta franciscana</i> . J. L. Parada .	454
CODA, P., <i>Desde la Trinidad. El advenimiento de Dios entre historia y profecía</i> . F. Martínez Fresneda	434
CORREA SCHNAKE, F., <i>Una propuesta estructural de lectura de la trilogía teológica de Xavier Zubiri</i> . P. Miñambres	449
DELIO, I., <i>Cristo en evolución</i> . F. Martínez Fresneda	452
DESMOND, A. — MOORE, J. — BROWNE, J., <i>Charles Darwin</i> . Vicente Llamas	446
ECHEVERRÍA EZPONDA, J., <i>Ciencia del bien y del mal</i> . B. Pérez Andreo	443
ESPÓSITO, R., <i>Comunidad, inmunidad y biopolítica</i> . B. Pérez Andreo	465
FABRIS, R., <i>Gesù il "nazareno". Indagine storica</i> . F. Martínez Fresneda	239

FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, A., <i>Yo soy cristiano ¿Cómo viven los cristianos.</i> M.A. Escribano Arráez	464
FORTE, B., <i>Dios Padre. Nostalgia, revelación, búsqueda.</i> F. Martínez Fresneda . . .	435
GIL TAMAYO, J.A. — J.I. RUIZ ALDAZ, <i>La comunio en los Padres de la Iglesia.</i> R. Sanz Valdivieso	254
GONZÁLEZ, WENCESLAO, <i>Las ciencias de la complejidad.</i> Magdalena Cánovas, . . .	266
GONZÁLEZ-CARVAJAL, LUIS, <i>Las bienaventuranzas, una contracultura que humaniza.</i> F. Martínez Fresneda	240
GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., <i>Dios en la ciudad...</i> P. Sánchez Álvarez	411
GUIJARRO, SANTIAGO, <i>La primera evangelización.</i> F. Martínez Fresneda	249
HORTA ESPINOSA, JORGE, <i>Eccomi, manda me. Introduzione al libro III del Codice di Diritto Canonico.</i> F. Henares Díaz.	468
KÜNG, HANS, <i>Jesús.</i> F. Martínez Fresneda	426
LABOA, J.M. (ED.), <i>Historia de la Iglesia. Desde los orígenes del cristianismo hasta nuestros días.</i> P. Riquelme Oliva	457
LEFORT, C., <i>El arte de escribir y lo político.</i> M.A. Escribano Arráez.	462
LICHTENBERGER, H., <i>Die Apokalypse.</i> M. Álvarez Barredo	249
LUCIANI, D. - A. WÉNIN (sous la direction de), <i>Le Pouvoir. En quêtes dans l'un et l'autre Testament.</i> R. Sanz Valdivieso.	231
MARKTER, F., <i>Transformationem.</i> M. Álvarez Barredo	236
MIMOUNI, SIMON C. – BERNARD POUDERON (sous la direction de), <i>La croisée des Chemins revisitée. Quand "l'Église" et la "Synagogue" se sont-elles distinguées?</i> R. Sanz Valdivieso	241
OAKE, EDWARD T., <i>Infinity Dwindled to Infancy: A Catholic and Evangelical Christology.</i> L. Oviedo Torró	258
PALAZZO, R., <i>La figura di Pietro nella narrazione degli Atti degli Apostoli.</i> M. Álvarez Barredo.	428
PANNENBERG, WOLFHART, <i>Théologie systématique.</i> B. Pérez Andreo.	251
PENNA, ROMANO, <i>Carta a los Romanos.</i> R. Sanz Valdivieso	438

PIECK GOCHICOA, ENRIQUE (Coord.), <i>En el camino... formación para el trabajo e inclusión: ¿hacia dónde vamos?</i> F. Henares Díaz	467
PIÑERO, A., <i>Jesús y las mujeres</i> . B. Pérez Andreo	427
POKORNY, PETER, <i>Hermeneutics as a Theory of Understanding</i> . L. Oviedo Torró	250
RAMOS CENTENO, VICENTE, <i>El esplendor del mundo. Ensayo de un pensamiento de resistencia</i> . F. Henares Díaz	445
RATZINGER, JOSEPH, <i>Obras Completas. Vol VIII/1: Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II</i> . G. Richi Alberti	405
RIQUELME OLIVA, P. –A. VERA BOTÍ, <i>El convento de San Francisco de Murcia. Historia y restitución gráfic</i> . F. Henares Díaz	460
ROPERO BERZOSA, A. (Ed.), <i>Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia</i> . B. Pérez Andreo	231
SÁNCHEZ FERRA, A., <i>El cuento folklórico en Cartagena</i> . F. Henares Díaz	417
SCHMUCKI, ALBERT (Coor.), <i>Formazione francescana oggi</i> . F. Henares Diaz	455
SCHOTROFF, LUISE, <i>Der esrte Brief an die Gemeinde in Korinth</i> . R. Sanz Valdivieso	431
SEEWANN, MARIA IRMA, <i>“Tag des Herrn” und “Parusie”. 2Thess 2 in der Kontroverse</i> . R. Sanz Valdivieso	433
SESBOÛÉ, B., <i>Cristo, Señor e Hijo de Dios</i> . F. Martínez Fresneda	436
SNYDER BELOUSEK, DARRIN W., <i>Atonement, Justice, and Peace: The Message of the Cross and the Mission of the Church</i> . L. Oviedo Torró	259
TERESA DE JESÚS, <i>Libro de las Fundaciones</i> . F. Henares Díaz	263
TORRALBA, F., <i>Creyentes y no creyentes en tierra de nadie</i> . B. Pérez Andreo	440
VILAR, J.-B., <i>La diócesis de Cartagena en el siglo XX. Una aproximación histórico-sociológica</i> . P. Riquelme Oliva	461
VILAR, JUAN BTA. Y VILAR, MARÍA JOSÉ, <i>Mujeres, Iglesia y Secularización. El Monasterio de Santa Clara la Real de Murcia en el tránsito de la Ilustración al Liberalismo (1788-1874)</i> . F. Henares Díaz	260

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 Ponticia 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, seguido del nombre de autor (a pie de página una pequeña biografía con el siguiente orden: estudios, labores o cargos destacados en el pasado y los actuales, filiación institucional, grupos de investigación a los que pertenece, 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 Los encabezamientos y epígrafes se escribirán en cursiva y no en negrita. En general se evitará el uso de la negrita y de las mayúsculas, y en su lugar se adoptará la cursiva y la versal. 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
3. Una vez recibido, se presentará a uno o 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 final de cada artículo.
4. El procedimiento de arbitraje recurre a evaluadores externos que son expertos en sus áreas de conocimiento.
5. Una vez aceptado se dará curso a la revisión de estilo, edición y publicación.
6. Finalizado el proceso de arbitraje se comunicará al autor la aceptación o no del artículo en el plazo máximo de seis meses desde su recepción.

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 más 20 separatas. 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.

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 followed by author's name (with a footnote of the author's credentials: studies, works and positions in the past and the present, institutional affiliation, research groups where he belongs, 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 indentation) 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. Espigas. 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 STOP 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. The headings and captions are written in italics and not bold. In general, avoid using bold and capital letters instead italics should be adopted.
 - i. 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, Arbitrary 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 20 or more reprint copies. 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.

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., *Torrente. Temas bíblicos.* (ISBN 84-86042-1 6-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. 23,44 €

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 Cuodlibetales: 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 Iñiguez, 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 Salzillo.* (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, José Luis – González Ortiz, Juan José (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, Bernardo,** *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, Miguel Ángel, *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, Miguel, *El libro de Malaquías. Dependencia terminológica y fines teológicos.* Ed. Espigas. Murcia 2011, 225 pp., 15 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, Miguel, *Saúl, rechazado como Rey de Israel. Tradiciones originarias y sincronías redaccionales.* (ISBN 978-84-85888-28-3, Murcia 2014, 298 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 59). P.V.P. 15 €

60. Henares Díaz, Francisco, *Los Misterios de la Vida de Cristo en la Predicación de franciscanos españoles del Siglo de Oro (1545-1655). El método oratorio, los predicadores y los temas Cristológicos más importantes.* (ISBN 978-84-85888-30-6, Murcia 2014, 751 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 60). P.V.P. 40 €

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, Fermín María, *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 2013, 209 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 17). P.V.P. 9,02 €

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, Fermín María, *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, Fermín María, *Floreциllas 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, Fermín María, *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*. (978-84-86042-95-0). Murcia 2012, 367 pp., 13 x 19 cm. (Serie Menor 25). P.V.P. 12 €.

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 CD-Rom. 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, María Fernanda, *Ocho siglos de Historia de las Clarisas en España. O Clara multimode titulis praedicta claritatis!* (ISBN 978-84-85888-21-4) 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) 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) 446 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 6). 20 €.

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. – V. Vázquez Verdera (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*, José García Férrez (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*, Enrique Lluch Frechina (978-84-85888-17-7) 74 pp., 13,5 x 21 cm.

12. *La credibilidad de la fe cristiana*, Lluís Oviedo Torró (978-84-85888-23-8) 83 pp., 13,5 x 21 cm.

13. *Europa. Una historia, un proyecto cristiano*, Xabier Pikaza (978-84-85888-27-6) 74 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.franciscanosofm.es

PUBLICACIONES INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM

Pedro Riquelme Oliva – Alfredo Vera Botí

**EL CONVENTO DE SAN FRANCISCO
DE MURCIA**

MURCIA 2014

*Un volumen de 380 pp., 21 x 29'7 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

**«DEBO DEJAR A DIOS POR DIOS»
(Carta 2, 11).**

Biografía teológica de la Madre Paula Gil Cano

MURCIA 2014

*Un volumen de 446 pp., 14,5 x 21,5 cms. Precio 20,00 €
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

Miguel Álvarez Barredo

**SAÚL, RECHAZADO
COMO REY DE ISRAEL
Tradiciones originarias
y sincronías redaccionales**

MURCIA 2014

*Un volumen de 298 pp., 17 x 24 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*

Francisco Henares Díaz

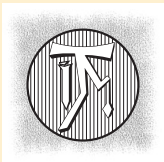
**LOS MISTERIOS DE LA VIDA DE CRISTO
EN LA PREDICACIÓN DE FRANCISCANOS
ESPAÑÓLES DEL SIGLO DE ORO (1545-1655)
El método oratorio, los predicadores
y los temas Cristológicos más importantes**

MURCIA 2014

*Un volumen de 751 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*

RESEÑAS

Álvarez Barredo, M., *Saúl, rechazado como rey de Israel. Tradiciones originarias y sincronías redaccionales* (M.A.B.) 425; **Borrelli, M. – Fornet-Betancourt, R.**, *Filosofie contemporanee* (B.P.A.) 441; **Carbajo Nuñez, M.**, *Crisis económica. Una propuesta franciscana* (J.L.P.N.) 454; **Coda, P.**, *Desde la Trinidad. El advenimiento de Dios entre historia y profecía* (F.M.F.) 434; **Correa Schnake, F.**, *Una propuesta estructural de lectura de la trilogía teológica de Xavier Zubiri* (P.M.) 449; **Delio, I.**, *Cristo en evolución* (F.M.F.) 452; **Desmond, A. – Moore, J. – Browne, J.**, *Charles Darwin* (V.L.R.) 446; **Echeverría Ezponda, J.**, *Ciencia del bien y del mal* (B.P.A.) 443; **Esposito, R.**, *Comunidad, inmunidad y biopolítica* (B.P.A.) 465; **Fernández Fernández, A.**, *Yo soy cristiano ¿Cómo viven los cristianos?* (M.A.E.A.) 464; **Forte, B.**, *Dios Padre. Nostalgia, revelación, búsqueda* (F.M.F.) 435; **González de Cardedal, O.**, *Dios en la ciudad* (P.S.A.) 411; **Horta Espinosa, J.**, *Eccomi, manda me. Introduzione al libro III del Codice di Diritto Canonico* (F.H.D.) 468; **Küng, Hans**, *Jesús* (F.M.F.) 426; **Laboa, J.M. (Ed.)**, *Historia de la Iglesia. Desde los orígenes del cristianismo hasta nuestros días* (P.R.O.) 457; **Lefort, C.**, *El arte de escribir y lo político* (M.A.E.A.) 462; **Palazzo, R.**, *La figura di Pietro nella narrazione degli Atti degli Apostoli* (M.A.B.) 428; **Pannenberg, W.**, *Théologie systématique* (B.P.A.) 438; **Penna, R.**, *Carta a los Romanos* (R.S.V.) 430; **Pieck Gochicoa, E.** (Coord.), *En el camino... formación para el trabajo e inclusión: ¿hacia dónde vamos?* (F.H.D.) 467; **Piñero, A.**, *Jesús y las mujeres* (B.P.A.) 427; **Ramos Centeno, V.**, *El esplendor del mundo. Ensayo de un pensamiento de resistencia* (F.H.D.) 445; **Ratzinger, Joseph**, *Obras Completas. Vol VIII/1: Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II* (G.R.A.) 405; **Riquelme Oliva, P. – A. Vera Botí**, *El convento de San Francisco de Murcia. Historia y restitución gráfica* (F.H.D.) 460; **Sánchez Ferrá, A.**, *El cuento folklórico en Cartagena* (F.H.D.) 417; **Schmucki, A.** (Coor.), *Formazione francescana oggi.* (F.H.D.) 455; **Schotroff, L.**, *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth* (R.S.V.) 431; **Seewann, Maria Irma**, *“Tag des Herrn” und “Parusie”. 2Thess 2 in der Kontroverse* (R.S.V.) 433; **Sesboüé, B.**, *Cristo, Señor e Hijo de Dios* (F.M.F.) 436; **Torrallba, F.**, *Creyentes y no creyentes en tierra de nadie* (B.P.A.) 440; **Vilar, J.-B.**, *La diócesis de Cartagena en el siglo XX. Una aproximación histórico-sociológica* (P.R.O.) 461.



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones