

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XXXV
Enero-Junio 2019
Número 67

SUMARIO

Presentación: *Bernardo Pérez Andreo* (Dir.)

SECCIÓN MONOGRÁFICA: *Lectura actual de una Teología de la Encarnación*

José Manuel Sanchis Cantó

La Trinidad inmutable se hace carne en la palabra: Dios en diálogo con el hombre. Elementos de Teología Patristica. 1-34

Martín Gelabert Ballester

Un Dios capaz del hombre. Humanidad en Dios, divinización del hombre 35-51

Vincenzo Battaglia

Umanità/Corpoeità e sensibilità affettiva di Gesù di Nazaret. Prospettive di ricerca per "re-dire" l'evento dell'incarnazione. 53-79

MISCELÁNEA

Miguel Álvarez Barredo

A vueltas con la redacción del Pentateuco y el escrito deuteronomístico. 81-128

Juan Fernando Sellés Dauder

El intelecto agente según algunos Maestros franciscanos del s. XVII: B. Mastri y B. Belluti, L. Rabesano y J. Ponce 129-146

José Antonio Molina Gómez

Demonios y emperadores malvados en las concepciones políticas de la Antigüedad Tardía. 147-160

Antonio Fernández del Amor

Dios en la poesía de Luis Felipe Vivanco 161-190

Desiderio Parrilla Martínez

Teología política y razón práctica en el debate entre Carl Schmitt y Erik Peterson. . . 191-210

Josefa Torralba Albaladejo

El estudio de la Religión en adolescentes como un ejercicio de teología aplicada . . . 211-226

NOTAS Y COMENTARIOS

Francisco Javier Díez de Revenga

"Cien años de periodismo religioso", presentación de un libro de Francisco Henares Díaz . . . 227-232

Francisco Javier Gómez Ortín

San Ginés de la Jara: ¡Hay moros en la costa!. 233-236

Vicente Llamas Roig

Evolución cognitiva y emergencia de la persona 237-244

Francisco Martínez Fresneda

Nota sobre La revolución de Jesús, un libro de Bernardo Pérez Andreo. 245-250

DOCUMENTA

Manifiesto Fundacional de la Escuela de Metafísica de Madrid 251-252

BIBLIOGRAFÍA

253-298

LIBROS RECIBIDOS

301

CARTHAGINENSIA

**Revista semestral de Estudios e
Investigación publicada por el
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012**

Volumen XXXV

Enero-Junio 2019

Número 67

<https://revistacarthaginensia.com>

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 y antropología.

Director / Editor

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

Secretario / Secretary

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

Staff técnico / Technical Staff

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Esther Costa Noguera (traducciones), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

Consejo Editorial / Editorial Board

Vincenzo Battaglia (Pontificia Università Antonianum, Roma, Italia), Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie. Universität Innsbruck, Deutschland), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España) Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dortmund, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal) Rafael Sanz Valdivieso (Instituto Teológico de Murcia, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia).

Comité Científico / Scientific Committee

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

Secretaría y Administración

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

La suscripción para 2019 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

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

D.L.: MU-17/1986

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

CARTHAGINENSIA

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

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



Volumen XXXV - Enero-Junio - Número 67

INDEXACIONES DE CARTHAGINENSIA

Bases Bibliográficas

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

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

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

Índices

SCOPUS

ATLA American Theological Library Associations

CIRC Clasificación Integrada de Revistas Científicas

Dulcinea

ERIH PLUS European Referencen Index for the Humanities and Social Sciences

Directorios

EBSCO

Latindex-Catálogo 2.0

Dialnet

NTA New Testament Abstract, Boston College

OTA Old Testament Abstract, Catholic Biblical Association

CIRC

MIAR ICDS 10.0

Presentación del número 67 de *Carthaginensia*

Bernardo Pérez Andreo, Director

El presente número recoge tres de los textos presentados en las **XXXI Jornadas de Teología** que se desarrollaron en marzo de 2018 en el **Instituto Teológico de Murcia**. Dos profesores de la *Pontificia Universidad Antonianum de Roma* y otro de la *Facultad de Teología San Vicente Ferrer* de Valencia aportan sus contribuciones a dichas Jornadas. El profesor **J. M. Sanchis** realiza una revisión de los aportes de los Padres de los primeros siglos, exponiendo el misterio de Dios como unitario. Se trata de una apuesta de lectura sistemática del evento de la encarnación. Por su parte, el profesor **V. Battaglia** realiza un estudio de la relación entre cristología y contemplación, que pone el acento en el “re-decir” la condición humana de Jesús, su corporeidad/afectividad, que permite valorar la fecundidad reveladora y salvífica inherente a la sensibilidad afectiva del Hijo de Dios hecho hombre hasta el extremo de la cruz.

Desde otro punto de partida, el profesor **M. Gelabert** se pregunta por las implicaciones que tiene la humanidad de Dios de cara al lenguaje teológico y a la propia existencia cristiana. Del mismo modo que hay en el hombre una tendencia que le lleva hacia Dios, ¿hay en Dios una tendencia que le lleva hacia lo humano? Dicho de otra manera: ¿la divinidad lleva en sí misma a la humanidad? Dos de los mejores teólogos del siglo XX se han planteado, desde distintas perspectivas, esta cuestión: Karl Barth e Yves Congar, y en ambos se apoya Gelabert para dar una respuesta que no deja indiferente al lector: el misterio de la humanidad de Dios revela al mismo tiempo la divinidad del hombre, la gran dignidad de la persona humana. Lo humano es divino. Por eso, todo ser humano tiene una dignidad inalienable. Se comprende entonces que cualquier atentado contra el hombre es directamente un atentado contra Dios, pues la vida humana tiene un carácter sagrado e inviolable, en el que se refleja la inviolabilidad misma del Creador.

En la *Sección Miscelánea* contamos con seis aportaciones muy variadas, pero de sumo interés en su ámbito de investigación. **Miguel Álvarez Barredo** vuelve a poner en candelerio la redacción del Pentateuco y el escrito deuteronómico, que en los últimos tiempos está dando mucho juego a los investigadores. El estudio pretende ofrecer una historia de la investigación a la vez que perfila las tendencias actuales del debate exegético, con especial atención a la corriente deuteronómica. **J. F. Sellés** aborda la cuestión del intelecto agente en algunos autores franciscanos del s. XVII, Bartolomé Mastri, Buenaventura Belluti, Livio Rabesano y Juan Ponce. Los dos primeros sostuvieron que el agente y el posible son el mismo intelecto. Los dos últimos, que entre ambos se da una distinción formal *ex natura rei*. Todos ellos afirmaron que el intelecto

agente no conoce, y que por tanto, el posible es superior al agente. **J. A. Molina Gómez** nos propone un artículo cuyo interés es estudiar las concepciones sobre el poder temporal hacia finales de la Antigüedad que relacionaban la autoridad despótica del tirano con la presencia del Demonio como inspirador o como monarca mismo. **A. Fez. del Amor** se acerca a un poeta injustamente poco conocido, como Luis Felipe Vivanco, y el énfasis religioso de su obra. Los temas fundamentales del autor son el sentimiento de creaturidad, la búsqueda de una voz poética auténtica, la percepción del *Deus absconditus*, la presencia de la naturaleza como vía trascendente. **D. Parrilla** desarrolla el debate entre Carl Schmitt y Erik Peterson desde una Teología Política sistemática, con el objetivo de resaltar una perspectiva sistemática que trascienda los condicionamientos históricos que motivaron el intento de liquidación de la Teología Política como disciplina reflexiva. Por último, **J. Torralba** contribuye con un estudio sobre *Religious coping*. A través de la vía de inducción analítica ofrece tres lecturas teológicas de los datos obtenidos en una investigación previa sobre *Religious coping* en adolescentes españoles, cuyo objetivo es mostrar cómo la teología puede obtener de los procedimientos de análisis empírico un conocimiento que ayude a comprender mejor la dinámica de las creencias de los adolescentes españoles.

En la sección *Notas y Comentarios* contamos con cuatro contribuciones. La primera es del catedrático de la Universidad de Murcia, **Francisco Javier Díez de Revenga**, que realizó la presentación del libro *Cien años de periodismo religioso*, del profesor Francisco Henares Díaz, que fuera director de la revista de la que se glosan sus primeros cien años de historia, *Iglesia Hoy*, anteriormente conocida como *Espigas y Azucenas*. El profesor Henares fue su director, el responsable del cambio de denominación, y aborda la ingente labor de glosar todos los autores y reseñar los artículos más interesantes del centenario de esta publicación franciscana. El siguiente texto es del fraile **Francisco Javier Gómez Ortín**, que dedica un precioso texto sobre el monasterio de San Ginés de la Jara al ya nombrado Francisco Henares Díaz. **Vicente Llamas Roig** hace una presentación de un libro de máximo interés para la Teología desde el campo de las ciencias humanas. La evolución es el proceso por el que lo humano llega al ser y este proceso es una emergencia de lo que entendemos como persona. El último texto es del que fuera durante más de quince años director de *Carthaginensia*, **Francisco Martínez Fresneda**. Su aportación es un comentario al libro *La revolución de Jesús. El proyecto del Reino de Dios*, de Bernardo Pérez Andreo, una obra que pretende ofrecer una visión actual del Jesús histórico a partir de su proyecto vital, el Reino de Dios. Cierra el volumen el manifiesto fundacional de la *Escuela de Metafísica de Madrid*, un proyecto que busca resituar la metafísica en el ámbito filosófico tras el derrumbe posmoderno.

El próximo número, el 68 de Julio-Diciembre de 2019, también será monográfico con el título genérico de *La Teología del futuro; el futuro de la Teología*. Hasta marzo aceptamos originales en nuestra web, pero el número está ya muy avanzado, con colaboraciones de Martín Carbajo, Lluís Oviedo, Joao Duque, Fernando Bermejo y Clara María L. Bingemer. Seguimos trabajando para que la Teología sea un espacio de reflexión que colabore con el necesario compromiso con un mundo humano posible en el futuro.

RESUMEN - SUMMARY

MIGUEL ÁLVAREZ BARREDO

A vueltas con la redacción del Pentateuco y el escrito deuteronomístico 81-128

La cuestión redaccional del Pentateuco hunde sus raíces iniciales en los albores del cristianismo, en el seno del judaísmo, y también en movimientos heréticos cristianos, amén de autores paganos de los primeros siglos de nuestra era. Habrá que esperar hasta la época del humanismo y su interés por el texto original bíblico para comprobar un distanciamiento frente a la autoría de Moisés. Tal puesta en tela de juicio va adquiriendo peso en el sucederse de los siglos, y, concretamente, en el s. XVIII cobra cuerpo la tesis que el Pentateuco se formó con cuatro fuentes debidamente escalonadas y ensambladas. Autores, como, J. Wellhausen, H. Gunkel, G. von Rad, M. Noth, R. Rendorft, etc., han focalizado sus estudios sobre los libros de la ley mosaica, a la vez que han aportado sus propuestas respecto a los documentos o fuentes, J, E, D, y P. Actualmente se continúa debatiendo la incidencia de estas fuentes en la confección del Pentateuco, tiempos, dimensiones, límites de las mismas. Este estudio pretende ofrecer una historia de la investigación sobre esta cuestión, a la vez que perfilar las tendencias actuales que pululan incesantemente en el debate exegético. Dentro de este empeño la aportación se fija con más detenimiento en la corriente deuteronomística. El lector puede apreciar una síntesis de las investigaciones y los enfoques abiertos por los exegetas en nuestros días sobre la configuración canónica del Pentateuco.

Palabras clave: Deuteronomio, Historia de las formas, Pentateuco, Redacción deuteronomística.

On the Pentateuch Composition and the Deuteronomistic Document

Abstract: The question of the Pentateuchal Redaction take his initial roots at the down of christian origins, in the bosom of the Judaism, and also in the heretic christian sects, as well as the pagan authors of the first centuries of the common era. It will necessary to wait for the humanistic age with his special attention to the original biblical text to check the disaffection facing to Moses authorship. This call into question become relevance throughout the centuries, and specifically in the XVIII century gained importance the theory of the four sources of the Pentateuch formation, properly arranged and assembled. Scholars as J. Wellhausen, H. Gunkel, G. Von Rad, M. Noth, R. Rendorft, and others, had focused their studies on the mosaica law books, at the same time they had contribute with their proposals regarding those documents or sources, J, E, D and P. At present, there is still a need, to discuss the effect of those sources in the production of the Pentateuch, time of composition, extent, bounds of such sources. This paper try to give a historical investigation on this question, at the same time to sketch out the current tendencies crowding around the exegetic discussion. Inside this effort the present paper pay attention more carefully to deuteronomistic literary source. The reader can evaluate a summary of recent re-

search and the points of view opened by scholars of these days regarding the canonical formation of the Pentateuch.

Keywords: Deuteronomy, Deuteronomistic Historiography, Pentateuch, Sources Criticism.

Recibido 11 de enero de 2018/ Aceptado 15 de junio de 2018

VINCENZO BATTAGLIA

Umanità/corporeità e sensibilità affettiva di Gesù di Nazaret.

Prospettive di ricerca per "ri-dire" l'evento dell'Incarnazione 53-79

El argumento tratado en esta contribución resulta de la confluencia de los aportes provenientes de dos ámbitos de investigación en los que está empeñada la actividad teológica del autor. Comienza con el estudio de la relación entre cristología y contemplación, que conduce a focalizar progresivamente la atención sobre “los sentimientos” del Señor Jesús. Desde aquí se pasa, sin solución de continuidad, a profundizar la relación entre la cristología y las ciencias antropológicas, queriendo responder a la demanda, tomada como objetivo principal de la presente contribución, sobre cómo se puede re-decir hoy el evento de la encarnación culminado en el misterio pascual. Con la aportación interactiva que la doble aproximación dogmática y narrativa proporciona a la reflexión sobre la condición humana, la corporeidad, de Jesús de Nazaret, el “re-decir”, construido también con el recurso a una lectura fenomenológica, permite valorar la fecundidad reveladora/salvífica inherente a la sensibilidad afectiva – amor/agape – del Hijo de Dios hecho hombre como es transcrita especialmente en la trama de la narración evangélica y en el misterio de la cruz.

Palabras clave: Corporeidad, Encarnación, Humanidad de Jesús, Jesús de Nazaret, Sensibilidad afectiva

Abstract: The discussed argument in this contribution results from the confluence of other contributions from two fields of research on which the theological activity of the author is based. It begins with the study of the relationship between Christology and contemplation, which leads to gradually focus attention on “the feelings” of Lord Jesus. From this point and with no continuity, it goes in depth in the relationship between Christology and anthropological sciences, wishing to respond to the demand, taken as the main aim in the present contribution, on how it can be *re-said* the culminated event of reincarnation in the Paschal mystery nowadays. Along with the interactive contribution that the double dogmatic and narrative approach provides to the reflection on the human condition, corporeality, of Jesus of Nazareth; the *re-saying*, also constructed with the help of a phenomenological interpretation, which allows to evaluate the revelatory fecundity or salvific that is inherent to an affective sensitivity – love / agape – from the Son of God made man as it is especially transcribed in the connection of the gospel account and the Mystery of the Cross.

Keywords: Affectiv sensibility, Embodied, Humanity, Incarnation, Jesus of Nazareth.

Recibido 25 de julio 2018 / Aceptado 30 de noviembre de 2018

Resumen: El artículo estudia la temática religiosa en la obra poética de Luis Felipe Vivanco. Desde sus primeras composiciones en diversas revistas se pone de manifiesto el compromiso religioso del poeta y se vislumbran los temas que conformarán sus posteriores libros: el sentimiento de creaturidad, la búsqueda de una voz poética auténtica, la percepción del *Deus absconditus*, la presencia de la naturaleza como vía trascendente. Vivanco participa asimismo en los intentos de rehumanización del arte que la poesía española vive a partir de la guerra civil. La experiencia religiosa se convierte en raíz y motor del proceso de escritura. En *Tiempo de dolor* el yo poético expresa ardientemente el deseo de adentrarse en el ámbito divino para saciar esa soledad dolorida que le embarga. En *Continuación de la vida*, el poeta expresa la experiencia de un Dios misericordioso que consuela al ser humano en las dificultades. En *El descampado* la experiencia trascendente se alcanza a través del silencio y de la contemplación de la naturaleza. En *Lugares vividos* lo cotidiano se convierte en lugar privilegiado para el encuentro con Dios y consigo mismo. En los años previos al Concilio Vivanco experimenta un alejamiento de sus posiciones primeras y se percibe una desafección del régimen franquista que se irá agudizando en sus últimos años, tal y como deja expresado en las páginas de su diario. Finalmente, en *Lecciones para el hijo* se mantiene el motivo que vertebra la obra de Vivanco, la poesía como camino de perfección y puerta hacia lo trascendente.

Palabras clave: Dios, fe, poesía, teología, soledad.

God in the poetry of Luis Felipe Vivanco

Abstract: The article studies the religious theme in the poetic work of Luis Felipe Vivanco. From his first compositions the religious commitment of the poet is revealed and the themes that will make up his later books are glimpsed: the search for an authentic poetic voice, the perception of the *Deus absconditus*, the presence of the nature as a transcendent way. Vivanco also participates in the attempts to rehumanize the art that Spanish poetry lives from the civil war. In *Tiempo de dolor*, the poetic self ardently expresses the desire to enter the divine realm to satisfy that aching loneliness that overwhelms him. In *Continuación de la vida*, the poet expresses the experience of a God who consoles the human being in difficulties. In *El descampado* the transcendent experience is achieved through silence and contemplation of nature. In *Lugares vividos* the everyday becomes a privileged place for the encounter with God and with himself. Finally, in *Lecciones para el hijo*, the motive that supports Vivanco's work is maintained, poetry as a path of perfection and a door to the transcendent.

Keywords: God, faith, poetry, theology, loneliness.

Recibido 10 de marzo de 2018 / Aceptado 8 de mayo de 2018

Resumen: Dando por supuesto que el hombre es “capaz de Dios” porque es su imagen, el autor del artículo se pregunta si sería posible, analógicamente, decir que Dios es “capaz del hombre”. Del mismo modo que hay en el hombre una tendencia que le lleva hacia Dios, ¿hay en Dios una tendencia que le lleva hacia lo humano?

Dicho de otra manera: ¿la divinidad lleva en sí misma a la humanidad? Dos de los mejores teólogos del siglo XX se han planteado, desde distintas perspectivas, esta cuestión: Karl Barth e Yves Congar. Tras exponer el pensamiento de estos dos autores, el artículo se plantea tres cuestiones relacionadas con la tesis de fondo de si Dios es capaz del hombre, a saber: ¿puede hacerse hombre cualquier persona de la Trinidad?, ¿cuál es el motivo de la encarnación?, ¿qué implicaciones tiene “la humanidad de Dios” de cara a nuestro comportamiento y a nuestro lenguaje teológico?

Palabras clave: Hombre capaz de Dios, Dios capaz del hombre, Trinidad, Encarnación, Barth, Congar.

God capable of Man. Humanity in God, Divinisation of Man

Abstract: Assuming that man is “capable of God” since he is His image, the author of this article questions the possibility of affirming that, likewise, God is “capable of man”. In the same way as there is a tendency in man to go to God, is there a tendency in God to go to man? In other words, does Divinity carry within itself humanity? Karl Barth and Yves Congar, who are two of the best theologians from the 20th century, have already raised the same question from different perspectives. After expounding their thoughts on the matter, this article raises three questions related to the basic thesis of whether God is capable of man, namely: Can any person of the Trinity become a man? What is the reason for incarnation? What are the implications of “humanity in God” with regard to our behaviour and theological language?

Keywords: Man capable of God, God capable of man, Trinity, Incarnation, Barth, Congar.

Recibido 10 de marzo de 2018 / Aceptado 12 de septiembre de 2018

JOSÉ ANTONIO MOLINA GÓMEZ

Demonios y emperadores malvados en las concepciones políticas de la Antigüedad Tardía 147-160

Resumen: El objeto de este artículo es estudiar las concepciones sobre el poder temporal hacia finales de la Antigüedad que relacionaban la autoridad despótica del tirano con la presencia del Demonio como inspirador o como monarca mismo. Se toma en cuenta de manera particular los casos del mago Cipriano y del emperador Justiniano.

Palabras Clave: Autoridad despótica, Emperador, Presencia del Mal, Poder temporal.

Demons and wicked emperors in political conceptions of Late Antiquity

Abstract: The aim of this article is to study conceptions of temporal power towards the end of Antiquity that associated the tyrant’s despotic authority with the presence of the Devil, either as a source of inspiration or as a monarch himself. Particular attention is paid to the cases of the magician Cyprian and the Emperor Justinian.

Key Words: Emperor, Despotic Authority, Presence of the Devil, Temporal power.

Recibido 7 de septiembre de 2017 / Aceptado 15 de enero de 2018

DESIDERIO PARRILLA MARTÍNEZ

Teología política y razón práctica en el debate entre Carl Schmitt y Erik Peterson. 191-210

Resumen: En este artículo desarrollamos el debate entre Carl Schmitt y Erik Peterson desde una teología política sistemática. En primer lugar, exponemos la propuesta de Carl Schmitt en el contexto histórico de la crisis de la República de Weimar. A continuación, contraponemos la crítica de Erik Peterson al proyecto de la *Reichtheologie* durante el ascenso del NSDAP. El objetivo es adoptar una perspectiva sistemática que trasciende los condicionamientos históricos que motivaron el intento de liquidación de la teología política como disciplina reflexiva.

Palabras clave: Teología política, Carl Schmitt, Erik Peterson, cesaropapismo, teocracia.

Political theology and practical reason in the debate between Carl Schmitt and Erik Peterson

Abstract: In this article we develop the debate between Carl Schmitt and Erik Peterson from a systematic political theology. First, we present Carl Schmitt's proposal in the historical context of the crisis in the Weimar Republic. Next, we contrasted Erik Peterson's critique of the *Reichtheologie* project during the rise of the NSDAP. The objective is to adopt a systematic perspective that transcends the historical conditioning that motivated the liquidation attempt of political theology as a reflexive discipline.

Keywords: Political theology, Carl Schmitt, Erik Peterson, Cesaropapism, Theocracy.

Recibido 18 de mayo de 2018 / Aceptado 12 de julio de 2018

JOSÉ MANUEL SANCHIS CANTÓ

La Trinidad inmutable se hace carne en la Palabra: Dios en diálogo con el hombre. Elementos de teología patrística hasta Calcedonia

1-34

Resumen: La realidad del misterio de la Encarnación, que tiene en cuenta el sentido de la carne, referida a Cristo y a la criatura, la encontramos tanto en la revelación bíblica como en la posterior reflexión de la Iglesia. Los Padres de los primeros siglos, especialmente hasta llegar al concilio de Calcedonia, demostraron que la totalidad del misterio trinitario, revelado en el Verbo encarnado, es la razón de ser de la Iglesia; comprendieron que el misterio de Dios es unitario y que no se puede dividir. Proponemos como lectura sistemática del evento de la encarnación, una mirada crítica y razonada sobre la interpretación patrística, de modo que la teología contemporánea pueda acercarse, de un modo más dinámico y vivo, al misterio de Dios, uno y trino, en su decisión eterna de colmar al hombre en la totalidad de su ser.

Palabras clave: Carne, Cuerpo, Diálogo, Encarnación, Humanidad, Salvación.

Abstract: The reality of mystery of incarnation, referring to Christ and to the created being, is found both in biblical revelation and in the continuing reflection of the Church, even up to our own time. Up to the Council of Chalcedon, Patristic writers of the first centuries affirmed that the totality of the Trinitarian mystery, re-

vealed in the Incarnate Word, is the focus of the life of the Church, it is her soul and the reason for her being. Consequently, in confessing God's intimate and dialogical relationship with humankind, the human person attains salvation. Patristic authors understood that the mystery of God cannot be divided. This article proposes a critical and rational view of patristic interpretation, as a systematic reading of the event of the Incarnation. In this way contemporary theology can approach, in a more dynamic and vital way, the mystery of God, One and Three, in God's eternal decision to fill the human person in the totality of her or his essence.

Keywords: Body, Dialogue, Flesh, Humanity, Incarnation, Salvation.

Recibido 5 de noviembre de 2018 / Aceptado 30 de noviembre de 2018

JUAN FERNANDO SELLÉS DAUDER

El intelecto agente según algunos maestros franciscanos del s. XVII: B. Mastri y B. Belluti, L. Rabesano y J. Ponce. 129-146

En este trabajo se estudia el parecer sobre el intelecto agente de los maestros franciscanos del s. XVII: Bartolomé Mastri y Buenaventura Belluti, Livio Rabesano y de Juan Ponce. Todos ellos son pensadores muy documentados respecto de las fuentes precedentes. Los dos primeros sostuvieron que el agente y el posible son el mismo intelecto. Los dos últimos, que entre ambos se da una distinción formal 'ex natura rei'. Todos ellos afirmaron que el intelecto agente no conoce, y que por tanto, el posible es superior al agente.

Palabras clave: Intelecto agente, Bartolomé Mastri y Buenaventura Belluti, Livio Rabesano, y Juan Ponce, s. XVII.

The agent intellect according some Franciscan Masters of the XVIIth century: B: Mastri and B. Belluti, L. Rabesano and J. Ponce

Abstract: in this work we study the interpretation of two franciscain masters of the XVIIth century over the agent intellect: Bartolomei Mastri and Bonaventura Belluti, Livio Rabesano, Juan Ponce. All of them are very well-documented thinkers about previous sources. The first two held that the agent and possible are the same intellect. The last two, that between them exist a formal distinction 'ex natura rei'. All of them affirmed that the agent intellect does not know, and that therefore, the possible is superior to the agent.

Keywords: Agent intellect, Bartolomei Mastri and Bonaventura Belluti, Livio Rabesano, Juan Ponce, XVIIth century.

Recibido 20 de Julio de 2017 / Aceptado 30 de enero de 2018

El artículo se propone presentar la contribución de los estudios sobre Religious coping a la teología empírica y a la teología en general. A través de la vía de inducción analítica ofrece tres lecturas teológicas de los datos obtenidos en una investigación previa sobre Religious coping en adolescentes españoles: antropológica, soteriológica y de teología práctica. Su objetivo es mostrar cómo la teología puede obtener de los procedimientos de análisis empírico un conocimiento que ayude a comprender mejor la dinámica de las creencias/experiencia religiosa de los adolescentes/jóvenes actuales. El resultado es un balance sobre la dinámica/funciones del afrontamiento religioso en su vertiente psicoterapéutica con aportaciones a la teología pastoral.

Palabras clave: adolescencia, Religious coping, Teología empírica

The Study of Religion in adolescents as an exercise of applied theology

Abstract: This article aims to present the contribution of the studies on Religious coping to empirical theology and general theology. By means of analytic induction, it offers three theological readings of the data obtained in a previous research on Religious coping in Spanish adolescents: anthropological, soteriological and practical theology. Its purpose is to show how theology can obtain, from a procedure based in empirical analysis, a knowledge which helps to better understand the dynamic of the current adolescents/young people's beliefs/religious experience. The result is an assessment of the religious coping dynamic/functions in its psychotherapeutic aspect with contributions to the pastoral theology.

Keywords: adolescence, empirical Theology, Religious coping

Recibido 30 de abril de 2018 / Aceptado 10 de julio de 2018

AUTORES/AUTHORS

Miguel Álvarez Barredo, Catedrático de Teología Bíblica, Instituto Teológico de Murcia, España. miguel.barredo@gmail.com.

Vincenzo Battaglia, Catedrático de Teología, Pontificia Universidad Antonianum, Roma, Italia. vbattaglia@antonianum.eu.

Francisco Javier Díez de Revenga, Catedrático de la Universidad de Murcia, Facultad de Letras, España. revenga@um.es

Antonio Fernández del Amor, profesor Instituto Teológico de Murcia, España. delamor@um.es.

Martín Gelabert Ballester, Catedrático de Teología, Facultad de Teología “San Vicente Ferrer”, Valencia, España. mgelabert@dominicos.org.

Francisco Javier Gómez Ortín, profesor emérito del Instituto Teológico de Murcia, España. fgortin@gmail.com

Vicente Llamas Roig, profesor de Filosofía, Instituto Teológico de Murcia, España, vllamasroig@yahoo.es.

Francisco Martínez Fresneda, Catedrático de Teología, Instituto Teológico de Murcia, España. fresnedaofm@gmail.com.

José Antonio Molina Gómez, Profesor de Historia Antigua, Universidad de Murcia, España. jamolgom@um.es.

Desiderio Parrilla Martínez, profesor del Departamento de Ciencias Humanas y Religiosas, Universidad San Antonio de Murcia, España. desiderio.parrilla@gmail.com.

José Manuel Sanchis Cantó, profesor de Teología, Pontificia Universidad Antonianum de Roma, Italia. frayjmsanchis@hotmail.com.

Juan Fernando Sellés Dauder, profesor de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, España. jfselles@unav.es.

Josefa Torralba Albaladejo, profesora en EEMM en la CARM, Murcia, España. jtorralbaalbaladejo@gmail.com.

ÁRBITROS / REVIEWERS

- Vicente Botella Cubells**, Facultad de Teología “San Vicente Ferrer”,
Valencia, España.
- Manuel Canteras Jordana**, Universidad de Murcia, España.
- José Cervantes Gabarrón**, Instituto Teológico San Fulgencio, Murcia, España.
- Agustín Hernández Vidales**, Pontificia Università Antonianum de Roma, Italia.
- Ivan Macut**, Universidad de Split, Croacia.
- Amparo Mateo Donet**, Universitat de València, España.
- M^a Julia Martínez García**, Universitat de València, España.
- Pablo Miñambres Barbero**, Instituto Teológico de Murcia. España.
- Roberto Navarrete Alonso**, Universidad Autónoma de Madrid, España.
- Luis Oviedo Torró**, Pontificia Universidad Antonianum. Roma. Italia.
- Xabier Pikaza Ibarondo**, Universidad Pontificia de Salamanca, España.
- José Ruiz García**, Instituto Teológico San Fulgencio, Murcia. España.
- Cristóbal Sevilla Jiménez**, Instituto Teológico San Fulgencio, Murcia. España.
- Emmanuel Taub**, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Antonina María Wozna**, Asociación de Teólogas Españolas. España.
- María Idoia Zorroza Huarte**, Universidad de Navarra, España.

**LA TRINIDAD INMUTABLE SE HACE CARNE EN LA PALABRA:
DIOS EN DIÁLOGO CON EL HOMBRE.**
Elementos de teología patristica hasta Calcedonia

THE IMMUTABLE TRINITY BECOMES FLESH IN THE *LÓGOS*:
GOD IN DIALOGUE WITH HUMANKIND.
Elements of Patristic Theology up to Chalcedon

JOSÉ MANUEL SANCHIS CANTÓ
Facultad de Teología
Pontificia Università Antonianum, Roma
frayjmsanchis@hotmail.com

Recibido 5 de noviembre de 2018 / Aceptado 30 de noviembre de 2018

Resumen: La realidad del misterio de la Encarnación, que tiene en cuenta el sentido de la carne, referida a Cristo y a la criatura, la encontramos tanto en la revelación bíblica como en la posterior reflexión de la Iglesia. Los Padres de los primeros siglos, especialmente hasta llegar al concilio de Calcedonia, demostraron que la totalidad del misterio trinitario, revelado en el Verbo encarnado, es la razón de ser de la Iglesia; comprendieron que el misterio de Dios es unitario y que no se puede dividir. Proponemos como lectura sistemática del evento de la encarnación, una mirada crítica y razonada sobre la interpretación patristica, de modo que la teología contemporánea pueda acercarse, de un modo más dinámico y vivo, al misterio de Dios, uno y trino, en su decisión eterna de colmar al hombre en la totalidad de su ser.

Palabras clave: Carne, Cuerpo, Diálogo, Encarnación, Humanidad, Salvación.

Abstract: The reality of mystery of incarnation, referring to Christ and to the created being, is found both in biblical revelation and in the continuing reflection of the Church, even up to our own time. Up to the Council of Chalcedon, Patristic writers of the first centuries affirmed that the totality of the Trinitarian mystery, revealed in the Incarnate Word, is the focus of the life of the Church, it is her soul and the reason for her being. Consequently, in confessing God's intimate and dialogical relationship with humankind, the human person attains salvation. Patristic authors understood that the mystery of God cannot be divided. This article proposes a critical and rational view of patristic interpretation, as a systematic reading of the event of the Incarnation. In this way contemporary theology can approach, in a more dynamic and vital way, the mystery of God, One and Three, in God's eternal decision to fill the human person in the totality of her or his essence.

Keywords: Body, Dialogue, Flesh, Humanity, Incarnation, Salvation.

Introducción

“Qui propter nos homines, et propter nostram salutem descendit de coelis. Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine: et homo factus est”.

En el credo Niceno Constantinopolitano, redactado definitivamente en el concilio de Constantinopla (381) y sancionado de modo universal en el concilio de Calcedonia (451), después de la confesión de fe acerca de la perfecta divinidad del Hijo de Dios (de la misma sustancia que el Padre) y antes de la confesión sobre los misterios de la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo, los Padres conciliares afirmaron, contra los errores doctrinales de los siglos IV y V, que el Hijo de Dios se encarnó en las entrañas virginales de María. Se hizo hombre, es decir, compartió en todo, excepto en el pecado, la condición humana¹.

Con el devenir de los siglos, atentos a los distintos modos de pensar existentes en las culturas y en las zonas geográficas en las que se extendía la Iglesia, los primeros autores cristianos afrontaron las tesis que negaban, o bien la perfecta divinidad o bien la perfecta humanidad de Jesucristo². Los Padres y autores se esforzaron, en constante y dinámico desarrollo de ideas hasta llegar a Calcedonia, en resolver el misterio de la segunda Persona de la Trinidad, encarnada en beneficio del género humano, exponiendo la fe en torno a la perfecta comunión de la doble naturaleza en el Hijo de Dios, antes y después de la encarnación, sin que, en ningún momento histórico salvífico, esta pudiera disociarse.

Los primeros escritores de la Tradición cristiana comprendieron que, sin negar la autonomía de ambas realidades, y explicando el hecho desde el punto de vista de la trascendencia, ya antes de la encarnación, en el Hijo de Dios se da, aunque en potencia, su naturaleza humana, porque forma parte de su esencia natural, sin que corrompa el ser divino. De no ser así, en cambio, no hubieran podido explicar la dinámica interna de las relaciones trinitarias ni los efectos de la omnipotencia trinitaria en la humanidad³.

¹ Cfr. DH 150 (H. DENZINGER-P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia, Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona 2000); COD 24 (G. ALBERGO-G.L. DOSSETTI [et al.], *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bolonia 2002).

² Cfr. D.M. MACKINNON, *Substance in Christology*, en S.W. Skyles-J.P. Kleyton (Eds.), *Christ, Faith and History*, Cambridge 1972, 279-300.

³ Cfr. L.F. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca 2002, 11-64. Un análisis completo, desde el punto de vista del misterio y su *dynameis*, lo ofrecen A.

Además, para los Padres, como veremos a continuación, uno de los elementos principales que les permitió pensar a Jesucristo es su cuerpo, su carne, su forma histórica que no deja de ser divina, motor de la salvación de la carne humana, la nuestra. A este respecto Tertuliano tiene una expresión que ha pasado a ser célebre en la teología: *Caro salutis est cardo* (*La carne es el quicio de la salvación*)⁴.

El acontecimiento único y definitivo de la encarnación, como en realidad cualquiera de los misterios referidos a la Trinidad, no puede agotarse desde el punto de vista científico, técnico, empírico o desde la historia de las religiones. Tiene implicaciones sobre la vida del hombre y entra en la historia humana, pero siempre la sobrepasa porque sus cauces van más allá de lo natural.

La atención puesta en la convivencia del cristianismo de los primeros siglos con las otras religiones, ofrece consideraciones decisivas y determinantes. En primer lugar, todo cuanto pudiera llegar al cristianismo desde el mundo pagano o filosófico, especialmente de corte helenista, no completaba ni explicaba adecuadamente el sentido intrínseco de la fe cristiana en la encarnación. Los Padres, atraídos siempre por la verdad total y comunicada de Dios, exponían el misterio de Jesucristo desde un punto de vista distinto al de otros *modus essendi* religiosos. Se distinguían notablemente, por ejemplo, de la extendida idea de un “descenso”, de una venida o de una aparición del ser divino con apariencia humana, tal y como era creído en el seno de otras religiones anteriores a la cristiana.

La concepción de una cierta “personificación” de la divinidad, encontró su punto culminante en determinadas formas monárquicas antiguas. Merece una mención especial la costumbre que poco a poco fueron adquiriendo los emperadores romanos desde Augusto. El primer emperador, sabiendo que la *polis* necesitaba un culto sólido y que la institución imperial debía afian-

GRILLMEIER, *Jesús en la tradición cristiana*, Salamanca 1999; E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, t.I: *Desde los orígenes al siglo XV*, Barcelona 2015.

⁴ “Et haec quidem velut de publica forma humanae condicionis in suffragium carnis procuraverim. Videamus nunc de propria etiam Christiani nominis forma, quanta huic substantiae frivola ac sordida apud deum praerogativa sit. Etsi sufficeret illi quod nulla omnino anima salutem possit adipisci nisi dum est in carne crediderit: adeo caro salutis est cardo, de qua cum anima deo alligatur ipsa est quae efficit ut anima eligi possit a deo. Sed et caro abluatur ut anima emaculetur, caro unguatur ut anima consecratur, caro signatur ut et anima muniatur, caro manus impositione adumbratur ut et anima spiritu illuminetur, caro corpore et sanguine Christi vescitur ut et anima de deo saginetur. Non possunt ergo separari in mercede quas opera coniungit”, TERTULLIAN, *De Resurrectione Carnis* 8, 2, edición preparada por E. Evans, Londres 1960, 24.

zarse, incluyó en el Senado de Roma la afirmación de un paralelismo tácito entre la persona del *Imperator* y la divinidad. No era deificado en vida, sino tras su muerte. Paulatinamente la idea fue creciendo hasta que otros emperadores sí se consideraron dioses mientras ejercían su gobierno, aspecto este que no siempre resultó positivo para la evolución del Imperio⁵.

Dentro de la forma de vida típica del Imperio romano, muchos Padres y escritores elaboraron sus planteamientos cristianos. La Iglesia antigua, tras un proceso de no siempre fácil desarrollo, comprendió que en sentido estricto la palabra “encarnación” (*sárkosis* en griego, *incarnatio* en latín) es el concepto teológico central, de raíz neotestamentaria, presente desde el inicio en la elaboración bíblica, en determinadas confesiones de fe antiguas y elaborado por la teología posterior, con el que se presenta la convicción cristiana, de capital importancia, de que en Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios eterno, Dios como el Padre, se ha hecho verdaderamente hombre. Por tanto, de la mano de los primeros teólogos de la Iglesia, es fácil comprender que nos encontramos ante un concepto con entidad propia y decisiva, en comunión con los demás aspectos de la cristología y de la soteriología⁶.

La teología patristica expuso de modo unitario la acción salvífica de Dios sobre el hombre, sin que nada de lo que le pertenece pueda conocer disolución o dilatación. Los Padres llegaron a la conclusión que no se puede disociar el misterio de Dios, ni se puede pensar, en sentido cristiano, que las Personas divinas actúan independientemente en relación con la humanidad. Por eso, en el acto sublime de la encarnación, son las tres divinas Personas las que, a su modo, y sin dejar al Hijo a su suerte, se encarnan “trinitariamente” en la segunda Persona, la Palabra, aunque “históricamente” sólo se encarna el Hijo. Tal es la razón de nuestro título: la confesión de la inmutabilidad de Dios aun en la encarnación y, por tanto, en los demás misterios ligados a la vida de Jesucristo.

Por otra parte, el sentido último de la encarnación del Hijo, tal y como es pretendido en la teología de los primeros siglos, no es una sucesión mecánica de expiación o de redención sobre la humanidad gracias a la muerte de Jesucristo. Sin negar que al tomar la carne humana, el Hijo activa “históricamente” la salvación de los hombres, en líneas generales los Padres prefieren

⁵ Cfr. L. SCIPIONI, “Il Verbo e la sua umanità. Annotazioni per una cristologia patristica”, en *Teologia* 2 (1977) 3-51. Véanse también B. FORTE, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio nella storia*, Roma 1981; E. RIPARELLI, *I mille volti di Cristo*, Padua 2010.

⁶ Cfr. F. CARCIONE, *Le Eresie. Trinità e Incarnazione nella Chiesa antica*, Cinisello Balsamo 1992, 28. Véase, además, el estudio de G.O. COLLINS, *Christology. A Biblical, Historical and Systematic Study of Jesus*, Nueva York 1995.

referir el hecho primordial del descenso de la divinidad sobre el hombre al deseo de Dios de entablar un diálogo restaurativo con el ser humano y, como consecuencia, conducirlo a la felicidad plena y a la comunión con el Creador. Este es el significado que, con precisión, podemos referir al sustantivo “salus” en el credo. Consecuencia de esto es la anulación del pecado por parte de la entera obra de Jesucristo sobre y en la humanidad. Todo lo anterior no niega que, dentro de esta totalidad del misterio del *Kyrios*, se encuentra como centro neurálgico, el acto supremo de amor que es la cruz, paso necesario para la resurrección y la victoria definitiva sobre las fuerzas del mal que acechan al hombre⁷.

Se comprende, entonces, que el pecado no puede determinar la acción de Dios. Si la condición débil del hombre fuera el motivo por el que Dios se encarna, entonces también se podría argumentar que el pecado condiciona a Dios, lo que afectaría a la confesión de su inmutabilidad y esencia pura. Los Padres, sin embargo, en consonancia con la teología bíblica, pensaron en una relación íntima, en la forma de diálogo, de la Trinidad con la humanidad, y conducirla así a su realización plena⁸.

Fundamentos bíblicos

Los Padres de la Iglesia recurren, en su pensamiento teológico sobre la encarnación del Hijo de Dios, sobre todo a los escritos joánicos, especialmente al solemne Prólogo del cuarto Evangelio y a fragmentos de la Primera Carta del Apóstol.

La afirmación precedente no excluye que algunos Padres y pensadores de la Iglesia antigua tengan en consideración otros pasajes bíblicos en los que apoyan sus posiciones teológicas sobre la presencia humana de Dios entre los hombres, especialmente del corpus paulino y otros fragmentos del Antiguo Testamento.

Las referencias directas veterotestamentarias de Juan y Pablo, especialmente del primero, para componer su idea de encarnación referida a la persona concreta de Jesucristo, son las especulaciones sobre la sabiduría y el *lógos* del judaísmo antiguo. La sabiduría es presentada como acompañante de Dios, que se sienta junto a él en el trono (Sab 8, 3; 9, 4). Su lugar, desde la fundación de los siglos, es estar junto a Dios (Prov 8, 23-31). Actúa como mediadora en

⁷ Cfr. D. HERCSICK, *Il Signore Gesù. Saggio di cristologia e soteriologia*, Bolonia 2010, 185.

⁸ Cfr. G.O. COLLINS, *La Encarnación*, Maliaño 2002, 128-139.

la creación (Sab 8, 4; 9, 1ss.) y, finalmente, desciende del trono de Dios para establecer su morada en medio de Israel (Eclo 24, 8-12). A los justos que llena de sí misma, la sabiduría los hace “hijos de Dios” (Sab 2, 13).

Los textos bíblicos citados en el párrafo anterior son esenciales para comprender la teología del siglo IV, especialmente en el contexto de la crisis arriana. Mientras Arrio los utilizaba para negar la divinidad de Jesús, los Padres hacían uso de ellos justo para lo contrario, logrando demostrar que, efectivamente, la Sabiduría de Dios bien puede ser Jesucristo, el Hijo eterno del Padre, compartiendo en todo la divinidad y sin que mengüe la condición divina en ninguna de las dos personas. Aunque más adelante nos referiremos a la controversia arriana, huelga decir que este contexto no toma como centro de reflexión directa la encarnación, sino las relaciones y procedencias en el seno de la divinidad.

No cabe duda de que el planteamiento del Antiguo Testamento, compartido también por el judaísmo antiguo, es adoptado, aunque de forma distinta, por las fórmulas del Nuevo Testamento. En los escritos neotestamentarios que aluden a la “Sabiduría hipostática”, sobre todo en lo que se refiere a la preexistencia y a la mediación en la creación, aparece una referencia explícita a la persona y obra de Jesús. Así lo contienen algunos textos de tradición paulina (Col 1, 15-20; Flp 2, 6-11; 1Cor 8, 6; Heb 1, 2ss.) y, como veremos enseguida, varios fragmentos joánicos.

De la encarnación del Hijo eterno de Dios se habla expresamente en algunos pasajes fundamentales del Nuevo Testamento. Característico es, en primer lugar, el versículo 14 del Prólogo de san Juan: “Y la Palabra se hizo carne”⁹, expresión decisiva para las fórmulas de las confesiones de fe sucesivas. Esta verdad absoluta de la fe cristiana reaparece con fuerza explícita y condición para el bautizado en 1Jn 4, 2¹⁰ y en 2Jn 7¹¹, textos que se convirtieron en lugares de obligada referencia para el desarrollo posterior de las confesiones de fe y del lenguaje teológico, en especial de los Padres.

⁹ Para nuestros comentarios sobre el Prólogo de Juan remitimos, sobre todo, a estos dos estudios clásicos: L. FERRONI, *Gesù Verbo Eterno e Figlio di Dio nel Prologo di San Giovanni*, Macerata 1963; A. GARCÍA MORENO, *Introducción al Misterio. Evangelio de san Juan*, Pamplona 1997. Cfr. J. BEUTLER, *Comentario al Evangelio de Juan*, Estella, 2016; R.E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, t.I, Madrid 1979; CH. LÉPLATTENIER, *L'Évangile de Jean*, Ginebra 1993; J.H. NEYREY, *The Gospel of John*, Nueva York 2007; D. PAZZINI, *In principio era il Logos*, Brescia 1983; G. ZEVINI, *Vangelo secondo Giovanni*, Roma 2009; J. ZUMSTEIN, *El Evangelio según Juan*, t.I (Jn 1-12), Salamanca 2015.

¹⁰ “Todo espíritu que confiesa a Jesucristo venido en carne es de Dios”.

¹¹ “Pues han salido en el mundo muchos embusteros, que no reconocen que Jesucristo vino en carne”.

Para comprender el planteamiento sobre la encarnación que desarrolla el evangelista, es necesaria la referencia a la relación que establece el autor sagrado entre los dos títulos de Cristo, es decir, “Palabra” e “Hijo”, clarificada bajo el concepto de “carne”¹².

Según los especialistas, Juan concede al sustantivo “Palabra” (*lógos* en griego, *verbum* en latín) un significado amplio. En su relato aparece constantemente la referencia clara a la Revelación veterotestamentaria por lo que, en primera instancia, con el término “Palabra” parece aludir a la *Palabra profética* que determina la intervención de Dios en la historia y revela su plan sobre la humanidad (cf. Heb 1, 1). Además, desde el punto de vista de la forma literaria, aparece una conexión con la Sabiduría que asiste a Dios en la creación del mundo y, en la historia de Israel (cf. Eclo 24; Bar 3, 37ss.; Sab 7, 17 entre otros). Esta concepción de la Sabiduría se da en la redacción bíblica tardía y, por tanto, aún no se percibe una determinación hipostática clara de la Sabiduría con respecto a Dios¹³.

Sin embargo, en Sab 9, 1ss., encontramos los términos “palabra” y “sabiduría” en relación directa con Dios. Y, siguiendo con el argumento, “palabra” se acerca al sustantivo “misterio”, es decir, a la voluntad salvífica de Dios, aún no revelado en su totalidad, que abarca desde toda la eternidad hasta el final de los tiempos.

Toda esta sutileza de significados bíblicos encuentra su síntesis más intensa en el término *lógos*, empleado por Juan en el Prólogo de su Evangelio. El sustantivo servía a los estoicos para indicar la “razón” immanente y eterna del orden en el mundo, de su creación y cohesión, el principio viviente de su inteligibilidad. En el medio platonismo, por otra parte, indica una primera emanación del Dios desconocido, con la que se da a conocer.

Tanto los significados bíblicos como los filosóficos, se refieren, de una manera o de otra, al mundo, a los hombres y a Dios considerado en su economía salvífica. El autor del cuarto Evangelio da un paso más y, utilizando “lógos” en el versículo primero del Prólogo, lo hace añadiendo una locución prepositiva, es decir, “junto a Dios” y un verbo, “era Dios”. De esa manera presenta a Dios y a su “lógos” en una paradójica y contemporánea relación de diferencia y de identidad.

El evangelista, en el versículo 14 del Prólogo, cuando afirma la verdadera encarnación de la Palabra, no dice que se produce una unión de Dios con

¹² Cfr. GARCÍA MORENO, *Introducción*, 272ss.

¹³ Cfr. FERRONI, *Gesù Verbo Eterno*, 58ss.

la naturaleza humana. El concepto joánico de “carne” traduce, normalmente, la precariedad de la condición de los vivientes, sometidos a la muerte. Entonces, aplicado al Hijo de Dios, sugiere una comunicación intrínseca con los hombres, una acción libre de Dios, sin que la Trinidad esté sometida a tales leyes de debilidad humana, comenzando así los trazos históricos de la salvación del hombre o, en otras palabras, de la superación de la tristeza a la que le somete su condición mortal¹⁴.

El título de “Hijo” resulta, a primera vista, complementario al de “Palabra”. Con el adjetivo que le acompaña, “unigénito” (*monogénés*, típicamente joánico), el término “Hijo” expresa la relación de la única Palabra con la unicidad de Dios, y, también, lo que le distingue de los demás “hijos” generados por Dios, como aparece en el versículo 12 del Prólogo. La gloria es el signo distintivo de Dios, característica que ambos se comunican. Por eso, el Hijo único, unigénito, está en el seno del Padre y revela la gloria que se da en ambos, según el sentir del versículo 18.

Toda la actividad de la “Palabra” en el mundo se resume en su manifestación de Dios, revelación sin paliativos de la gloria, es decir, de la condición divina, para los hombres y en su favor. A este respecto son muy sugerentes las palabras de Jn 17, 5: “Y ahora, Padre, glorifícame junto a ti, con la gloria que yo tenía junto a ti antes que el mundo existiese”.

Más aún, todo cuanto ha acontecido y ha sido hecho, según el versículo 3 del Prólogo, es decir, la creación y la historia de la salvación, encuentra su plenitud en un acontecimiento único y preciso, intradivino e histórico: la vida que estaba en el Hijo y de la que jamás se desprende (cf. Jn 1, 4). Este acontecimiento y, por ello, el entero misterio del Hijo de Dios, refiere la esencia divina en toda su potencia y esplendor, puesta en acto histórico-salvífico con la encarnación de la “Palabra”, y revelada en plenitud a los que crean por la fe.

Cristo revela la gloria y la potencia de Dios en una historia real y auténticamente humana. La encarnación de la Palabra, o todo el misterio del Hijo eterno de Dios, pertenecen al ámbito de lo histórico sin dejar de ser el misterio íntimo de la Trinidad. Partiendo de este principio es como Jesucristo puede conducir al hombre a la realidad divina.

Con su encarnación, Jesús de Nazaret lleva a plenitud la historia de Israel y la creación entera, por lo que en la persona del Hijo se da, según el evangelista, una continuidad establecida en niveles distintos y complementarios:

¹⁴ Cfr. GARCÍA MORENO, *Introducción*, 258ss.; FERRONI, *Gesù Verbo Eterno*, 175ss.

a nivel teológico (la esencia divina), a nivel creacional (historia de los orígenes), a nivel semita (los acontecimientos previos a la encarnación), a nivel histórico (la encarnación y la obra de Jesús) y a nivel eclesial (su perpetuidad en la historia del Pueblo elegido de la Nueva Alianza hasta la Parusía).

Como se ve, en el Prólogo de Juan la cristología es más bien una sublime teología, detallada en expresiones que aluden a la esencia divina del *Lógos* y a su manifestación histórica encarnada. Situaciones diversas, con entidad propia cada una de ellas, pero indisociables, y por eso perpetuas, para asumir la acción del misterio total de Jesucristo.

Aproximación a la teología patristica sobre la encarnación del Hijo de Dios

Terminología, problemas y síntesis dogmática de los primeros siglos

Los dos primeros concilios ecuménicos, el de Nicea (325) y el de Constantinopla, cuya motivación especial fue la clarificación de la verdad de fe y su depósito perenne, condensan el sentido de la encarnación del Hijo de Dios en las entrañas virginales de María en clara consonancia con la teología joánica, y han pasado a ser, con sus expresiones, lugares de importancia decisiva para la fe de la Iglesia de todos los tiempos. Desde distintos puntos de vista los Padres y autores cristianos, o bien convergen en las afirmaciones de estos concilios o bien dependen de ellas en sus reflexiones posteriores.

Presentaremos ahora los principales exponentes donde se encuentra el sentir de la fórmula joánica, de modo exhaustivo o recogiendo su significado. Sería imposible en un trabajo de esta índole analizar y comentar todos los ejemplos y escritos, por los que hemos hecho una selección de autores que, a nuestro juicio, exponen con mayor claridad la problemática.

En la teología cristiana antigua, la confesión de fe en la encarnación del *Lógos* divino fue objeto de intensas controversias que prepararon el camino para una clarificación posterior de la fe¹⁵. El sustantivo *sárkosis*, aunque ya

¹⁵ Cfr. M. SIMONETTI, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma 1993.

es utilizado por Ireneo de Lyon¹⁶ y por Hipólito de Roma¹⁷, encuentra su desarrollo en la segunda mitad del siglo IV, en el contexto de la controversia apolinarista. El obispo Apolinar de Laodicea negaba la humanidad integral de Jesús de Nazaret. Para él la condición divina del Hijo de Dios asumiría no la carne sino el cuerpo en el que aparece. El *Lógos* haría la función del alma en Jesús y, de ese modo, sería más operativa la salvación¹⁸.

¹⁶ “Hemos demostrado, pues, con toda evidencia, que el Verbo existente ante Dios, por el cual fueron hechas todas las cosas (Jn 1, 2-3) y que siempre ha estado presente al género humano, este mismo en los últimos tiempos, en el momento decidido por el Padre, se unió a su criatura y se hizo hombre pasible. Con ello se refuta todo ataque de quienes argumentan: “Luego, si nació en el tiempo, Cristo no existía”. Pues ya probamos que el Hijo de Dios no empezó a existir entonces, sino siempre ante el Padre. Pero cuando se hizo hombre recapituló en sí mismo toda la historia de los seres humanos y asumiéndonos en sí nos concede la salvación; de manera que, cuanto habíamos perdido en Adán, es decir, el haber sido hechos “a imagen y semejanza de Dios” (Gn 1, 26), lo volviésemos a recibir en Jesucristo”, *Adversus Haereses* III, 18, 1 (IRENEO DE LYÓN, *Contra los herejes, Exposición y refutación de la falsa gnosis*, Edición preparada por C.I. González, México D.F. 2000, 327). “Mas, como no era posible a aquel hombre que había sido vencido y había caído por la desobediencia, rehacerse y obtener el premio de la victoria, así también era imposible al hombre caído en el pecado, recibir la salvación. Por eso el Hijo, o sea el Verbo que existía ante el Padre, que descendió y se encarnó, habiéndose abajado hasta la muerte para consumir la economía de nuestra salvación, llevó a cabo ambas cosas”, *Adversus Haereses* III, 18, 2 (IRENEO, *Contra los herejes*, 327). “Además, quienes dicen que era un simple hombre engendrado por José, perseverando en la servidumbre de la antigua desobediencia, mueren por no mezclarse con el Verbo de Dios Padre, ni participar de la libertad del Hijo... Esto dijo a quienes no recibían el don de la filiación adoptiva, sino menospreciando la encarnación por la concepción pura del Verbo de Dios, privan al hombre de su elevación hacia Dios, y así desagradecen al Verbo de Dios hecho carne por ellos”, *Adversus Haereses* III, 19, 1 (IRENEO, *Contra los herejes*, 333).

¹⁷ “Hemos considerado, además, los testimonios sobre la encarnación del Hijo, aunque haya muchos más. Pero tengamos en cuenta lo que nos ocupa verdaderamente, es decir, hermanos, que efectivamente ha descendido del cielo la potencia del Padre, esto es, el *Lógos*, y no el Padre”, *Adversus Noetum* 16, 1 (IPPOLITO, *Contro Noeto*, Edición preparada por M. Simonetti, Bolonia 2000, 181-182). La traducción española es nuestra.

¹⁸ Para Apolinar, el Verbo desarrolla un control absoluto sobre el movimiento vital de la carne: le comunica la potencia vivificadora; él es el núcleo de voluntad y operación. La humanidad asumida es, de ese modo, incompleta porque dos entidades o naturalezas completas no pueden unirse entre ellas. Por eso el *Lógos* hace las funciones del alma racional. La unión entre el Verbo y la carne, la concibe el obispo de Laodicea como si se tratase de dos partes que componen el todo y se mezclan entre sí. Apolinar, que no explica la diferencia metafísica entre naturaleza y persona, opina que el Verbo encarnado tiene sólo una naturaleza. Para él, “naturaleza” significa el ser dotado de una capacidad propia, dadora de vida, asemejando el término al de “persona”. Pretende garantizar que en Jesucristo únicamente existe un principio agente, el Verbo. El Verbo encarnado es una sola naturaleza porque solo existe una potencia que es comunicada a la carne, y esta potencia le pertenece. En definitiva,

Sin embargo, el testimonio más antiguo que se refiere a la encarnación es Ignacio de Antioquía, en el siglo II, quien subraya enfáticamente la historicidad o la autenticidad de la existencia carnal de Jesús, llamándole *sarkophóros*, “el portador de la carne”¹⁹ o refiriéndose a él como *en sarkí ghenómenos theós*, “Dios aparecido en la carne”²⁰. Ignacio enseña la verdad de la encarnación con un lenguaje muy similar a una auténtica profesión de fe²¹.

pretende salvaguardar al Verbo de toda corrupción con la carne; esta será del todo pasiva en relación con la divinidad, que es la característica que da sentido y eficacia a la carne asumida por el Hijo de Dios. Una cristología presentada de este modo simplista, no explica el sentido de las dos entidades perfectas en la persona de Jesucristo. Cfr. M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo, Figlio di Dio, Salvatore*, Brescia 2008, 451-455; C. PIERANTONI, *Apolinar de Laodicea y sus adversarios. Aspectos de la controversia cristológica en el siglo IV*, Santiago de Chile 2009.

¹⁹ “Pues si todas estas cosas fueron hechas en apariencia por nuestro Señor, yo también estoy encadenado en apariencia. ¿Por qué me he entregado totalmente a la muerte, al fuego, a la espada, a las fieras? Sin embargo el que está cerca de la espada, está cerca de Dios; el que está en medio de las fieras, está en medio de Dios, con tal de que sea en el nombre de Jesucristo. Todo lo soporto para sufrir con Él, pues habiéndose hecho el hombre perfecto me fortalece. Algunos, que no lo conocen, lo niegan; más bien, han sido negados por Él, pues son abogados de la muerte más que de la verdad. A éstos no los han convencido los profetas ni la ley de Moisés ni siquiera el Evangelio ni los padecimientos de cada uno de nosotros. Pues cerca de nosotros piensan lo mismo. Pero ¿de qué me sirve que alguien me alabe si habla impiamente de mi Señor al no confesar que Él se ha hecho carne? El que no dice esto lo niega totalmente de manera que es un portador de muerte”, *Carta a los esmirnitas* IV, 2; V, 1-2 (*Padres Apostólicos*, Edición preparada por J.J. Ayán, Madrid 2000, 277).

²⁰ “Hay un solo médico, carnal y espiritual, creado e increado, que en la carne llegó a ser Dios, en la muerte, vida verdadera, nacido de María y de Dios, primero pasible y, luego, impassible, Jesucristo, nuestro Señor”, *Carta a los efesios* VII, 7 (*Padres Apostólicos*, 239).

²¹ “Glorifico a Jesucristo, Dios, que os ha concedido tal sabiduría. Pues he sabido que habéis alcanzado la perfección en la fe incommovible de manera que estáis clavados en la carne y en el espíritu a la cruz del Señor Jesucristo, sólidamente establecidos en el amor por la sangre de Cristo y repletos de certeza en nuestro Señor, que es verdaderamente de la estirpe de David, según la carne, Hijo de Dios por la voluntad y el poder de Dios, nacido verdaderamente de una virgen, bautizado por Juan para que toda justicia fuese cumplida por Él, crucificado verdaderamente en la carne por nosotros bajo el poder de Poncio Pilato y del tetrarca Herodes -nosotros existimos gracias a su fruto, gracias a su bienaventurada pasión- para levantar un signo por los siglos mediante su resurrección para sus santos y fieles, ya sean judíos, ya sean paganos, en el único cuerpo de la Iglesia”, *Carta a los esmirnitas* I, 1-2 (*Padres Apostólicos*, 275). “Pues yo sé, y creo que, después de su resurrección, Él existe en la carne. Y cuando vino a los que estaban alrededor de Pedro, les dijo: Tomad, tocadme y ved que no soy un fantasma incorpóreo. Y seguidamente lo tocaron y creyeron, fundiéndose con su cuerpo y con su espíritu. Por ello despreciaron también la muerte y estuvieron por encima de la muerte. Después de la resurrección comió y bebió con ellos como carnal, aunque espiritualmente estaba unido al Padre”, *Carta a los esmirnitas* III, 1-3 (*Padres Apostólicos*, 276).

Su punto de mira son las doctrinas hostiles de los docetas que negaban la autenticidad y la espiritualidad de la carne y, por tanto afirmaban que Jesús no se había encarnado realmente²².

También el filósofo y mártir Justino, del siglo II, habla de Cristo como *dià lógu theû sarkopoiethéis*, es decir, hecho carne en (a través de) la Palabra de Dios²³. Su defensa de la religión cristiana, atacada por varios frentes políticos e intelectuales, se basaba en la doctrina helenista del *Lógos*, especialmente en lo referido a las semillas (fragmentos) del *Lógos* (en griego *lógoi spermatikói*), perceptibles y operantes en cualquier parte del mundo creado. Sin embargo, es la aparición corporal del *Lógos* divino lo que completa su percepción real y lo que avala el poder, inherente a él, de recapitular todo en sí mismo. Aunque en Justino encontramos a un exponente brillante de la teología de la encarnación y una reflexión que fue fundamental en su tiempo, también es verdad que en su pensamiento aparecen desajustes e imprecisiones teológicas importantes, características lógicas en pleno siglo II, dado que aún no se había desarrollado un lenguaje adecuado y decisivo en torno al misterio del Hijo ni, tampoco, de la Trinidad²⁴.

²² Cfr. V.B. MÜLLER, *Die Menschäische Gottes. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge des Doketismus*, Stuttgart 1990; B. STUDER, *Docetismo*, en A. di Berardino (Ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, t.I (A-E), Génova-Milán 2006, 1465-1466.

²³ “Y este alimento se llama entre nosotros Eucaristía, de la que a nadie es lícito participar, sino al que cree ser verdaderas nuestras enseñanzas y se ha lavado en el baño que da la remisión de los pecados y la regeneración, y vive conforme a lo que Cristo nos enseñó. Porque no tomamos estas cosas como pan común ni bebida ordinaria, sino que, a la manera que Jesucristo, nuestro Salvador, hecho carne por virtud del Verbo de Dios, tuvo carne y sangre por nuestra salvación; así se nos ha enseñado que por virtud de la oración al Verbo que de Dios procede, el alimento sobre el que fue dicha la acción de gracias, alimento de que, por transformación, se nutren nuestra carne y nuestras sangres, es la carne y la sangre de Aquel mismo Jesús encarnado”, *Apología I*, 66 (*Padres Apostólicos y Apologistas griegos*, Edición preparada por D. Ruiz Bueno, Madrid 2002, 1068-1069). “Éste es el que existía antes que el lucero de la mañana y que la luna; y, sin embargo, se dignó nacer, hecho hombre, de aquella virgen del linaje de David, para destruir por esta dispensación suya a la serpiente malvada desde el principio y a los ángeles a ella parecidos, y hacernos despreciar la muerte”, *Diálogo con Trifón* 45, 4 (*Padres Apostólicos y Apologistas griegos*, 1153). “En cambio, sí que es verdaderamente un signo maravilloso y digno de ser creído por el género humano que de un vientre virginal naciera como verdadero niño, hecho carne, el que es primogénito de todas las criaturas, y ése es el que anticipadamente, por medio del Espíritu profético, anunció Dios de una u otra forma, como ya os he indicado, a fin de que cuando sucediera se reconociera haber sucedido por poder y designio del Hacedor de todas las cosas”, *Diálogo con Trifón* 84, 2 (*Padres Apostólicos y Apologistas griegos*, 1200).

²⁴ Cfr. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo*, 355-358.

Por otra parte, Tertuliano, que también escribe de modo apologético, además de hacer frente a los errores gnósticos de los que hablaremos más adelante, pretende desmontar la doctrina monarquiana modalista de Práxeas, quien presentaba a Cristo como una manifestación del Padre, sin que hubiera una distinción real entre las dos personas divinas; argumentaba que quien se había encarnado era el Padre, siendo Él también quien padeció. El autor africano, sin embargo, en respuesta a Práxeas defiende que el *Lógos* es una “persona”, el verdadero sujeto de la encarnación. El Verbo, entonces, tiene una carne real, es humano en su totalidad, sin dejar de ser divino²⁵. Una de las genialidades de Tertuliano es la característica soteriológica de su teología²⁶.

Las ideas de Justino, mencionadas más arriba, reaparecen vigorosamente, ya en el siglo III, en Ireneo de Lyon, el mejor defensor de la fe de su tiempo contra la falsa gnosis, doctrina peligrosa presente en varios estratos y jóvenes comunidades de la Iglesia antigua.

El gnosticismo proponía un camino de salvación basado en el conocimiento y en defensa del dualismo irreconciliable entre materia y espíritu. Los gnósticos presentaban la salvación como un proceso mediante el que el alma volvía al mundo superior del que había descendido; por eso, el alma tenía que liberarse de su prisión, el cuerpo. Este sistema de pensamiento lo expresaban, en sus diferentes grupos, recurriendo a representaciones mito-

²⁵ Cfr. SIMONETTI, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, 15-48; M. SIMONETTI, *Le controversie cristologiche dal secondo al quarto secolo*, en M. Simonetti, *Studi di cristologia postnicena*, Roma 2006, 1-17.

²⁶ “Entonces, falsa es nuestra fe, y será un fantasma todo lo que esperamos de Cristo; te lo digo a ti, Marción, el más malvado de los hombres, a ti que perdonas a los que quieren matar a Dios: por ellos no habría padecido Cristo si nada ha sufrido de verdad. No deshagas la única esperanza del mundo entero. ¿Por qué ha de destruirse la necesaria vergüenza de nuestra fe? Lo que a Dios no le conviene, a mí me es necesario: estoy salvado, si es que mi Señor no me engaña cuando dice: Al que me niegue, yo también lo negaré (Mt 10, 33)... Ha sido crucificado el Hijo de Dios: no me avergüenzo, aunque sea motivo de vergüenza. Ha muerto el Hijo de Dios: es creíble, aunque resulte casi increíble. Fue sepultado y resucitó: es verdad, aunque sea imposible. Tales cosas, cómo podrán ser verdaderas en Cristo, si Cristo mismo no es real, si no ha tenido en sí... esta carne impregnada de sangre, unida a los huesos, tejida de nervios, enredada de venas, que nace y muere, una carne indudablemente humana, nacida de hombre, mortal. Esta carne está en Cristo, el hombre y el hijo del hombre... Si no fuese así no podría decirse que Cristo fue hombre, si no tuviera la carne... La propiedad de sus dos condiciones, la humana y la divina, se ha verificado con realidades semejantes en sus dos naturalezas, en el espíritu y en la carne... ¿Por qué quieres dividir a Cristo con la mentira? Todo él, entero, fue verdad”, *De carne Christi* 5, 3-6, (A. ORBE [Ed.], *Il Cristo*, t.I: *Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, Milán 1985, 227-229). La traducción española es nuestra.

lógicas e interpretaciones irreales de la Sagrada Escritura; no faltaba en sus escritos un detallado lenguaje simbólico y esotérico. Los destinatarios eran los “elegidos” o “preparados” para formar parte de la secta.

Como se ve, el dualismo defendido por la tesis gnóstica, es totalmente contraria a la revelación cristiana: la salvación, según el cristianismo, es del hombre total. En el gnosticismo encontramos incluso una separación en Dios mismo: existe el Dios que jamás puede ser alcanzado por el hombre y las divinidades inferiores, una especie de eones, que se relacionan con el mundo. Sobre Jesucristo afirman que una cosa es el Cristo sobrenatural y otra cosa es el Cristo terreno, que ha sido habitado por el sobrenatural.

Niegan, además, que la carne tenga algo de positivo y que pueda haber salvación mediante la condición humana. Por eso no aceptan la verdad de la encarnación. Según la doctrina gnóstica, el Verbo no ha asumido realmente la carne: su humanidad es “apariencia”. No ha sucedido un nacimiento real, ni ha sufrido, ni muerto, ni mucho menos ha resucitado. En efecto, este es el resultado de sus teorías: la “humanidad” de Dios no puede comprenderse junto a su trascendencia, porque entre la divinidad y la humanidad ni puede haber ni habrá nunca ningún diálogo²⁷.

Ireneo defiende con encomiable pasión la verdad de la encarnación, considerándola como parte vinculante de la *regula fidei*. Frente al dualismo gnóstico, que niega la realidad de la salvación mediante la carne de Cristo, el obispo de Lyon recurre constantemente al principio de unidad que se deriva de la Sagrada Escritura. Sólo hay un único Dios, autor absoluto de la economía salvífica que abraza toda la historia. No hay, por ese motivo, un Dios creador y un Dios redentor, pues es el mismo y único. El hilo conductor de su reflexión continúa con la persona de Cristo, que también es uno, el anunciado por la Tradición, el único Mediador que recapitula en sí mismo todas las cosas, el Hijo de Dios, su Palabra, que, hecho carne, revela al Padre, lo hace visible y comprensible²⁸.

²⁷ Cfr. D. BRAKKE, *Los gnósticos*, Salamanca 2013; A. ORBE, *Cristología gnóstica*, Madrid 1976; I. RAMELLI, *Gnosi-Gnosticismo*, en A. di Berardino (Ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, t.II (F-O), Génova-Milán 2007, 2364-2380; R. ROVKEMA, *Gnosis and Faith in Early Christianity: an Introduction to Gnosticism*, Harrisbury 1999.

²⁸ “... Jesús es el que padeció por nosotros (1Pe 2, 21), el que vivió con nosotros, y él mismo es el Verbo de Dios. Porque si algún otro de los eones se hubiese hecho carne para salvarnos, es claro que de él lo habría dicho el Apóstol. Mas si fue el Verbo del Padre el que descendió, fue él también el que ascendió (Ef 4, 10; Jn 3, 13). Él es el Hijo Unigénito del único Dios, encarnado por los seres humanos según la voluntad del Padre. Así pues, Juan no habló de ningún otro..., sino del Señor Jesucristo. Pero, según ellos, el Verbo propiamente no se hizo carne, sino que el Salvador se revistió un cuerpo psíquico formado de la economía

Como hemos dicho más arriba, Ireneo introduce y explica el concepto griego de *sárkosis*, consiguiendo que su significado fuera de permanente referencia en la elaboración teológica posterior²⁹.

La recepción eclesial de la terminología y de la reflexión teológica que iniciaron los Padres en este tiempo, fue acogida tanto en la literatura apolo-gética contra las doctrinas equivocadas como en la liturgia. Los documentos que hemos tomado en consideración, demuestran que estos dos “lugares teológicos”, la reflexión teológica y la celebración de la fe, fueron el eslabón que ayudó a la Iglesia en el continuo desarrollo y la constante defensa de la fe heredada.

Los Padres y autores cristianos consideraron el evento de la encarnación desde el punto de vista de su complejidad y centralidad en la acción de Dios hacia el hombre. Y no estuvieron exentos de dificultades. La más grave de todas ellas fue la justificación de la fe cristiana frente a las objeciones de la inmutabilidad divina, dogma intocable para la filosofía griega. Siguiendo el discurso narrativo de san Juan, la intimidad de Dios avala que con la encarnación no disminuye la misma y única esencia divina y que, además, el Hijo que se encarna participa de la carne humana sin que esté sometido al pecado. Pero, no obstante, da la sensación de que el objetivo de los autores cristianos fue demostrar, en todos los ámbitos de su actividad, que el Hijo de Dios eterno verdaderamente se encarnó, estableció su morada entre los hombres y les enseñó un nuevo estilo de desarrollo antropológico; esta “realidad ontológica”, Jesucristo, no se revistió de hombre, ni quiso engañar a la

por una inefable providencia, para que lo pudieran ver y tocar. Mas la carne es aquella que al principio Dios plasmó del barro en Adán, y ésta es la que verdaderamente el Verbo de Dios se hizo, como dio a entender Juan... Una vez que se revela como uno y el mismo el Verbo y el Unigénito, la Vida y la Luz, el Salvador y el Hijo de Dios, y que es éste el que se hizo carne por nosotros, cae por tierra el falso andamio de su Ogdóada...”, *Adversus Haereses* I, 9, 3 (IRENEO, *Contra los herejes*, 99). “La Iglesia, extendida por el orbe del universo hasta los confines de la tierra, recibió de los Apóstoles y de sus discípulos la fe en un solo Dios Padre Soberano universal que hizo los cielos y la tierra, el mar y todo cuanto hay en ellos (Ex 20, 11; Sal 145, 6; Hech 4, 24; 14, 15), y en un solo Jesucristo, Hijo de Dios, encarnado por nuestra salvación (Jn 1, 14), y en el Espíritu Santo, que por los profetas proclamó las economías y el advenimiento, la generación por medio de la Virgen, la pasión y la resurrección de entre los muertos y la ascensión a los cielos (Lc 9, 51) del amado (Ef 1, 6) Jesucristo nuestro Señor...”, *Adversus Haereses* I, 10, 1 (IRENEO, *Contra los herejes*, 101). Cfr. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo*, 358-362.

²⁹ Cfr. Clemente Alejandrino, *Stromata* I, XVII, 81,1 (CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, t.I, Edición preparada por M. Merino, Madrid 1996, 249). Melitón de Sardes, *Homilía sobre la Pascua*, 70 (MELITÓN DE SARDES, *Homilía sobre la Pascua*, Edición preparada por J. Ibáñez y F. Mendoza, Pamplona 1975, 185).

humanidad, sino que fue y siempre será un ser humano total, permaneciendo en él dos libertades (la humana y la divina), o lo que es lo mismo, cohabitando la indivisible esencia divina en la persona encarnada de Jesús.

Como es obvio, una reflexión temprana necesitó, en el siglo III, mejores y más sólidos fundamentos, sobre todo porque la teología de los antiguos Padres, contemporánea a la filosofía helenista, empezó a utilizar, no siempre con acierto, el concepto de *sárx*. En efecto, para la filosofía helenista el término expresaba la carne o la materia en contraposición al alma o espíritu. Una visión de tal envergadura resultaba abstracta y poco concreta, en contraposición al término *sárx* tal y como se desprende del texto bíblico, especialmente de Juan, pues su significado es más amplio, englobando en el concepto al hombre entero (cuerpo, alma y espíritu)³⁰.

El siglo en el que escriben Orígenes o Clemente de Alejandría es considerado como el tiempo en el que nace la teología sistemática, dominado por una brillantez expositiva y clarificadora. Sin embargo, utilizando construcciones conceptuales que parecían estar fuera de toda duda para la fe y la ortodoxia, los principales autores de este tiempo llegaron a producir expresiones ambiguas que amenazaban con confundir y ensombrecer el significado original, es decir, la plena confesión de la encarnación efectiva y completa, entendida como el ser hombre total del Hijo eterno de Dios.

Orígenes propuso una fórmula, que parecía ser definitiva e inequívoca, con el concepto de *enanthrópeis*, cuya traducción común es “humanización”³¹. Junto al término ya mencionado de *sárkosis*, el propuesto por Orígenes encontró también un puesto oficial en la reflexión de la Iglesia, convirtiéndose en determinante para expresar lingüística y formalmente el misterio de Cristo en su totalidad en las controversias doctrinales del siglo IV.

³⁰ Cfr. P. FORREST, “The Incarnation: A Philosophical Case for Kenosis”, en *Religious Studies* 36 (2000) 127-140.

³¹ “Si, como dice Isaías, nuestro Señor ha sido enviado por el Padre y el Espíritu Santo, se debe explicar que el Espíritu ha enviado al Hijo, no porque sea superior por naturaleza, sino en el sentido en que el Salvador se ha convertido en inferior a él a causa de la economía dada por la encarnación (*humanización*) del Hijo de Dios”, *In Iohannem* II, 11, 81 (ORIGENE, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Edición preparada por V. Limone, Milán 2012, 295-297). Véase este otro texto en el que aparece claramente la intención de Orígenes de explicar mejor la función del Hijo desde la actuación y no desde la esencia: “Tendríamos que decir también esto, que la creación, y con ella el género humano, para ser liberada de la esclavitud de la corrupción, habría necesitado una potencia, divina y santa, encarnada, capaz de rectificar a los seres sobre la tierra; esta misión recae, en cierto sentido, sobre el Espíritu Santo, que, no estando en disposición de llevarla adelante, la remite al Salvador, el único auténticamente preparado para realizarla”, *In Iohannem* II, 11, 83 (ORIGENE, *Commento*, 297). La traducción española es nuestra.

Es cierto que la doctrina de Orígenes sobre el alma de Jesús resulta ambigua e incierta, porque no explica de modo conveniente el punto crucial de la reflexión, es decir, el encuentro entre el Dios creador y el hombre criatura, y cómo suceda esta verdad en la persona de Jesucristo. Sin embargo, el contenido que encierran en sí mismo, tanto *enanthrópesis* como *sárkosis*, aparecen en toda su fuerza en los símbolos de fe de Nicea y Constantinopla³².

Ya en el siglo IV, san Atanasio, en plena controversia arriana, aclara una cuestión fundamental que quedó incompleta en el siglo anterior: en la relación del Padre y el Hijo no puede primar el actuar, sino el ser. Basándose en la definición doctrinal del concilio niceno, defendió la fe dinámica de la Iglesia frente a la crisis arriana, que pretendía convertirla en estática.

Arrio y sus seguidores establecieron un sistema de pensamiento que somete la fe a un replanteamiento crítico basado en el sistema helénico. El arrianismo es el gran debate cristológico-trinitario del siglo IV, que introduce y trata de dar respuesta a estos dos interrogantes: cómo entender la relación entre Jesucristo y Dios, por tanto su supuesta divinidad, considerada su identidad personal de Verbo e Hijo Unigénito del Padre; cómo comprender, en vista a la encarnación, la relación entre el Hijo de Dios y la carne asumida por él.

Según la reflexión de Arrio, el único que es absolutamente Dios es el Padre, la primera *hypóstasis*, la mónada total. Las otras dos *hypóstasis*, el Hijo y el Espíritu, pertenecen al ámbito de las criaturas, subordinadas a la primera. El Hijo no existe desde siempre, ha sido creado por el Padre en el tiempo, es el intermediario entre Dios y las criaturas. Más aún, el Hijo es la más perfecta de las criaturas. Por eso Dios es Padre desde que decidió crear al Hijo, inferior a Él. No hay una relación eterna entre ambos y menos una comunión íntima.

En lo que se refiere a la relación entre el Verbo y la carne, Arrio explica la encarnación como una unión física entre el Verbo y el cuerpo, excluyendo el alma racional y manteniendo que el Verbo está sujeto a las pasiones y debilidades humanas. Por ese motivo afirma que el Verbo no es Dios verdadero, sino en rango inferior al Dios total, el Padre: si por la carne, el Hijo es sujeto al cambio, no puede ser Dios, porque una característica de la divinidad es la inmutabilidad³³.

La reacción eclesial frente a las tesis arrianas, promovida por los padres conciliares de Nicea, es clarificada en los siguientes términos: exponer y defender la identidad personal de Jesús de Nazaret es lo mismo que defender

³² Cfr. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo*, 406-412.

³³ Cfr. M. SIMONETTI, *Le origini dell'arianesimo*, en Simonetti, *Studi di cristologia postnicena*, 47-63; M. SIMONETTI, *La crisi ariana*, Roma 2010, 25-77.

y exponer que él es una persona divina y, en virtud de su relación con su Padre, relación eterna e inmutable, es la persona divina cuyo nombre es Hijo y Verbo: engendrado desde toda la eternidad, y, por tanto, no es ni creado ni mutable. El Símbolo niceno atribuye al único sujeto, el Hijo Unigénito de Dios, la procesión eterna del Padre, la encarnación y los demás misterios que corresponden a la segunda Persona.

En Nicea quedó perfectamente definido que hay pluralidad de Personas en Dios, lo que no significa dividir la única sustancia divina ni tampoco admitir que hay variedad de principios absolutos en Dios. La unidad, es decir, que sólo hay un único Dios, quedó salvaguardada porque se afirmó la perfecta igualdad entre el Padre y el Hijo en cuanto a la naturaleza divina, que es la misma. El Hijo no es, de ese modo, inferior al Padre, sino que posee totalmente la propiedad divina.

El lenguaje de Nicea supuso un cambio radical en la terminología teológica: decir que Jesús es verdadero Dios, significaba atribuir la categoría divina a más de un sujeto, es decir, al Padre y al Hijo; afirmar que son lo mismo y distintos, es decir que ambos son Dios (comparten la misma esencia, *homoousios*), y que, al mismo tiempo y desde siempre, uno es el Padre y otro es el Hijo, supuso un modo nuevo de considerar, ya sea la realidad divina de Jesús como su realidad carnal en nuestra historia, es decir, su encarnación auténtica³⁴.

La controversia no terminó con lo sancionado en Nicea: muchos fueron los debates y varios los pastores que arrojaron luz a la trayectoria teológica de la Iglesia. Nos detenemos un momento en Atanasio de Alejandría, pues él representa en Oriente la defensa más enérgica de la fe. En relación con la encarnación, para Atanasio, el Hijo de Dios, sin perder nada de su divinidad eterna, reconduce al hombre y lo salva encarnándose; la encarnación, revelación histórica de Dios, es el elemento esencial de la vida divina que, sembrando la luz en el corazón del ser humano, le permite volver a Dios mediante el conocimiento y la sabiduría³⁵.

³⁴ Para los textos magisteriales del concilio de Nicea: DH 125-130; COD 1-19; el Símbolo de fe: DH 125-126; COD 5. Cfr. N. CIOLA, *Gesù Cristo Figlio di Dio. Vicenda storica e sviluppi della tradizione ecclesiale*, Bologna 2017, 502-513; A. COZZI, *Manuale di dottrina trinitaria*, Brescia 2009, 331-348; GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo*, 423-450; HERCSIK, *Il Signore Gesù*, 231-248; I. ORTIZ DE URBINA, *Storia dei Concili Ecumenici*, t.I: *Nicea e Costantinopoli*, Ciudad del Vaticano 1994, 15-129; M. SIMONETTI, *Teologia alessandrina e teologia asiatica al concilio di Nicea*, en Simonetti, *Studi di cristologia postnicena*, 65-91; SIMONETTI, *La crisi*, 77-95.

³⁵ "... El Hijo es, en una palabra, lo que procede de la sustancia del Padre y es propio de Él. En efecto, el hecho de que Dios sea participado plenamente, equivale a decir que Dios

Cuando Atanasio escribe acerca de la relación entre el Verbo y la carne, no lo hace desde un planteamiento sistemático, pues no desarrolla una lectura teológica clara sobre la función que el alma realiza en Jesús. Por ese motivo enseña que el *Lógos* vivifica la carne y es el agente de los actos humanos llevados a cabo por Jesús. Para combatir la herejía arriana, defiende la divinidad verdadera y consustancial del *Lógos*, sosteniendo que las pasiones y sufrimientos deben ser atribuidos únicamente a la carne, salvaguardando así la inmutabilidad y la impassibilidad del Verbo³⁶.

A partir de este momento, el debate cristológico giró en torno a la relación entre el Verbo (el Hijo de Dios, la segunda Persona de la Trinidad) y la carne (la naturaleza humana) que asume: cómo ocurrió esa unión y qué

engendra... Y al ver al Hijo mismo vemos al Padre. Pues la consideración y comprensión del Hijo supone un conocimiento acerca del Padre, porque Él es lo propio engendrado de su sustancia... Lo engendrado no es ni una pasión ni un fraccionamiento de aquella bienaventurada sustancia... Una vez que ha quedado claro y se ha mostrado que lo engendrado que procede de la sustancia del Padre es el Hijo, nadie podría poner en duda, en adelante, sino que sería evidente, que el Hijo es la Sabiduría y el *Lógos* del Padre, en quien y por medio de quien crea y hace todas las cosas; que es su resplandor en el cual ilumina todas las cosas y se revela a quienes quiere; y que su impronta e imagen, en quien es contemplado y conocido, es razón por la cual Él y el Padre son una sola cosa. En efecto, quien lo ve a Él, esto es, al Cristo en quien todas las cosas son redimidas y además ha obrado la nueva creación, ve también al Padre”, *Orationes contra arianos*, I, 16 (ATANASIO, *Discurso contra los arrianos*, Edición preparada por I. de Ribera, Madrid 2010, 50). “Para la explicación de estas materias, es necesario recordar lo dicho anteriormente, a fin de que puedas reconocer la causa de la aparición en un cuerpo del Verbo del Padre, tan grande y tan poderoso, y no consideres que el Salvador se revistió de un cuerpo como consecuencia de su naturaleza, sino que, siendo incorpóreo y Verbo por naturaleza, por el amor a los hombres y por la benignidad y la bondad de su propio Padre, se nos ha presentado en un cuerpo humano para nuestra salvación”, *De Incarnatione Verbi*, I (ATANASIO, *La encarnación del Verbo*, Edición preparada por F. Guerrero y J.C. Fernández, Madrid 1989, 34).

³⁶ “Por el contrario, el Dios de todo, el único que existe en realidad y es verdadero Dios, es fiel al permanecer el mismo... Por eso también su Hijo es fiel al existir siempre, no cambiar y no engañar ni en su ser ni en sus promesas... Y acerca del significado de... no estar sujeto a cambio, les escribe a los hebreos: Si no le creemos, Él permanece fiel porque no puede negarse a sí mismo. De este modo, al describir la venida en carne del *Lógos*, el Apóstol dijo con razón: Apóstol y fiel a quien lo hizo, mostrando así que, aunque llegó a ser hombre, Jesucristo es el mismo ayer, hoy y por los siglos, sin estar sujeto a cambio; y también por esta razón, cuando el Apóstol escribe acerca de su encarnación, hace igualmente mención de ella mediante el sumo sacerdocio, y así tampoco en esta ocasión se mantuvo callado por mucho tiempo, sino que enseguida hace mención por todas partes de la certeza de su divinidad, principalmente allí donde está expresando su abajamiento, para que así conozcamos inmediatamente su grandeza y su majestad paterna”, *Orationes contra arianos*, II, 10 (ATANASIO, *Discurso*, 143-144). Cfr. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo*, 440-450.

consecuencias comportaba para ambas “naturalezas” de y en Jesucristo. Las dos cuestiones dogmáticas que, desde finales del siglo IV, ocuparon el debate eclesial fueron: mantener intacta la definición nicena sobre la perfecta divinidad del Verbo y explicar que el Hijo Unigénito de Dios, sin dejar de ser Dios, se ha encarnado en Jesús de Nazaret.

En el Símbolo resultante del primer concilio de Constantinopla, además de confirmar cuanto fue expuesto en el concilio de Nicea, encontramos dos añadidos fundamentales en lo que se refiere a la encarnación. Por una parte, los Padres del concilio admiten como confesión de fe que el Espíritu Santo actúa en la encarnación del Hijo, concebido en las entrañas virginales de María. Por otra parte es incluido en el Símbolo el artículo “y su reino no tendrá fin”, remarcando el significado eterno de la encarnación. Y en relación con el misterio que nos ocupa, el Espíritu Santo está presente en toda la historia de la salvación, antes, durante y después de la encarnación del *Lógos*; es una Persona divina como el Padre y el Hijo, conservando intacta la identidad y la unidad numérica en cuanto a la igualdad de naturaleza, y la distinción de ambas en su forma intrínseca, esto es, la Trinidad³⁷.

La clarificación doctrinal de los dos primeros concilios ecuménicos, es decir, la afirmación absoluta de la verdadera encarnación de la segunda Persona de la Trinidad, encuentra su plenitud en el siglo V, concretamente en los concilios de Éfeso (431) y, sobre todo en el de Calcedonia, con la doble confesión de fe en Jesús como verdadero Dios y verdadero hombre al mismo tiempo.

El concilio de Éfeso supuso una preparación conceptual para lo que ocurrió en Calcedonia, especialmente motivada por la confusión terminológica provocada por el patriarca Nestorio que no definió correctamente la unidad de la persona en Jesucristo, ya que lo consideraba como el sujeto de una unión “accidental”, no “real”, de dos realidades. Sólo podía pensarse que la unidad en Jesucristo se diera en el ámbito de la persona, mientras que la distinción o dualidad, en el ámbito de la naturaleza. Se hizo necesaria, por tanto, una elaboración metafísica que explicara la unión sustancial, que no afectara a la naturaleza, para demostrar que no era posible admitir una unión accidental o extrínseca entre Dios y la carne humana. Los Padres conciliares afirmaron la unidad de la persona y, sucesivamente, la auténtica humanización-encarnación del Verbo: la unión según la *hypóstasis*.

³⁷ Para el Símbolo y los resultados de los trabajos conciliares: DH 150-151; COD 20-35. Cfr. CIOLA, *Gesù Cristo Figlio di Dio*, 513-523; COZZI, *Manuale di dottrina trinitaria*, 349-379; ORTIZ DE URBINA, *Storia dei Concili Ecumenici*, t.I, 133-225.

La consecuencia de la doctrina defendida fue la afirmación de que el Verbo es el sujeto de todo lo que el Nuevo Testamento dice de Jesús, sin que se pudiera establecer una división entre actos que pertenecieran a la divinidad y otros a la humanidad. Se da así una armonización entre la historia de Jesús de Nazaret y la ontología de su persona o de su doble naturaleza. Hablar sobre Jesucristo significa decir inteligiblemente que se trata de una sola persona, el Hijo engendrado por el Padre que se hizo hombre perfecto, no sólo que tiene la naturaleza humana. En Éfeso quedó defendida una doble consustancialidad, para explicar la doble generación del Hijo, es decir, la eterna por el Padre y la humana a través de María. El sujeto de la encarnación es el Hijo Unigénito preexistente, el Verbo quien, en su encarnación, mostró a la humanidad la total plenitud de propiedades en ambas naturalezas y que, al mismo tiempo, la persona divina no admite ninguna alteración sino que permanece inmutable³⁸.

A pesar de la claridad en la exposición cristológica de Éfeso, apareció un nuevo error que dañaba peligrosamente la realidad divina y humana de Jesucristo: el monofisismo. Este error cristológico, capitaneado por el monje Eutiques, sostenía que en Cristo, después de la unión de las dos naturalezas, sólo permanecía una, la divina, mientras que la humana perdía su consustancialidad con la nuestra. Este posicionamiento, al no distinguir adecuadamente entre persona y naturaleza, derivó en la identificación de ambas realidades y en la tesis resultante: la naturaleza humana de Jesús de Nazaret

³⁸ Para el magisterio emanado del concilio y la carta que escribió Cirilo de Alejandría a Nestorio: DH 250-268; COD 37-74. Cfr. CIOLA, *Gesù Cristo Figlio di Dio*, 523-537; GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo*, 485-500; HERCSIK, *Il Signore Gesù*, 249-262; P.T. CAMELOT, *Storia dei Concili Ecumenici*, t.II: *Efeso e Calcedonia*, Ciudad del Vaticano 1997, 13-71. Véase, además, este fragmento de la *Fórmula de unión* entre Cirilo de Alejandría y los obispos de Antioquía, fechada en la primavera del 433: “Queremos hablar brevemente sobre cómo sentimos y decimos acerca de la Virgen Madre de Dios y acerca de cómo el Hijo de Dios se hizo hombre necesariamente, y no por modo de aditamento, sino en la forma de plenitud... Confesamos, consiguientemente, a nuestro Señor Jesucristo Hijo de Dios Unigénito, Dios perfecto y hombre perfecto, de alma racional y cuerpo, antes de los siglos engendrado del Padre según la divinidad, y el mismo, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, nacido de María Virgen según la humanidad, el mismo consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad y consustancial con nosotros según la humanidad. Porque se hizo la unión de dos naturalezas, por lo cual confesamos a un solo Señor y a un solo Cristo... Y sabemos que los teólogos, en cuanto a las voces evangélicas y apostólicas sobre el Señor, unas veces las hacen comunes como de una sola persona, otras las reparten como de dos naturalezas, y enseñan que unas cuadran a Dios, según la divinidad de Cristo; otras son humildes, según la humanidad”, DH 271-273. Cfr. LEÓN MAGNO, *Cartas cristológicas*, Edición preparada por J.C. Mateos González, Madrid 1999, 251-252.

es absorbida por el Verbo. Un argumento planteado en esos términos eliminaba toda autonomía y consistencia en la realidad humana de Jesucristo.

Entre la aparición del error monofisita y la celebración del concilio de Calcedonia, fue decisiva la reacción, en defensa de la fe en la verdadera realidad del Hijo de Dios, encabezada por León Magno. Su doctrina y escritos cristológicos, y muy especialmente el *Tomus ad Flavianum*³⁹, fueron determinantes en el desarrollo teológico del concilio calcedonense.

El *Tomus*, carta que dirige al obispo Flaviano de Constantinopla en el 449, se centra ampliamente en la realidad de las dos naturalezas unidas en la única persona de Jesucristo, permaneciendo intactas en lo que se refiere a sus propiedades. El papa León pretende demostrar el error monofisita argumentando, con nitidez y evitando la especulación excesiva, que no hay mezcla de las dos naturalezas sino autonomía perfecta y armónica de ambas en la única persona. El aparente “duofisismo” de León no es otra cosa que el intento de salvaguardar la integridad real de las dos naturalezas⁴⁰.

La teología de León enseñaba que la encarnación del Verbo, verdadero Dios, comporta la asunción de la naturaleza humana completa y perfecta: completa, porque es un hombre real, y perfecta porque sus propiedades son las mismas que el Padre dio al primer ser humano creado, antes del pecado. Por eso, la *kénosis* de la encarnación es, en definitiva, un acto de condescendencia hacia la humanidad, no una falta de potencia, atributo divino fundamental. Ya en este mismo acto de la encarnación-*kénosis*, es necesario comprender que las dos naturalezas de aquel que se encarna, conservan sus propiedades, sin que la divina absorba o elimine a la humana, ni la humana disminuya o dañe a la primera.

En su exposición teológica, el papa León une la motivación soteriológica de la encarnación del Hijo de Dios a la correlación armónica y perfecta de las dos naturalezas, distintas pero unidas en el Verbo encarnado. Para ello recurre a expresiones que remiten a la invisibilidad de la naturaleza divina y la visibilidad en la nuestra, o cómo siendo incomprendible por su ser Dios quiso hacerse comprensión para nosotros, o, por último, eterno, como lo

³⁹ El texto íntegro del *Tomus* puede verse en LEÓN MAGNO, *Cartas cristológicas*, 110-133. Cfr. DH 290-295; COD 77-82

⁴⁰ “Para pagar la deuda de nuestra condición, la naturaleza invulnerable se unió a una naturaleza capaz de sufrir. Así un único y mismo mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, podría, por hombre, morir y, por ser Dios, no morir; nuestros remedios requerían eso. Pues en una íntegra y perfecta naturaleza de hombre verdadero, nació Dios verdadero, completo en las cosas divinas, completo en las cosas nuestras. Como nuestras entendemos las que desde el comienzo el Creador puso en germen en nosotros y las que asumí para ser reparadas”, LEÓN MAGNO, *Cartas cristológicas*, 118-119.

era, es y será, comenzó a existir en el tiempo. La doctrina presentada por León es, en síntesis, la exposición de “dos nacimientos” del Hijo de Dios, subsistentes en las dos naturalezas: el mismo sujeto de origen (el eterno y el temporal), es el que existe en dos naturalezas distintas, unidas admirablemente en el Verbo encarnado⁴¹.

Con León Magno, la Iglesia llegó a un punto culminante sobre la definición cristológica: en Jesús de Nazaret, el Verbo encarnado, conviven la naturaleza divina y la naturaleza humana, sin que se confundan ni se alteren entre sí, permaneciendo, en sus propiedades, intactas y operantes. O lo que es lo mismo: no puede decirse que el Verbo sea la carne, sino que se ha hecho carne, ni tampoco que el que muere en la cruz es Dios, sino Dios encarnado en Jesús. La conclusión, entonces, es esta: el único Hijo de Dios es Verbo y carne. Sólo de este modo es posible pensar la actuación unitaria del Hijo de Dios sobre la humanidad, es decir, la salvación que viene al hombre gracias a su encarnación, a su relación dialógica eterna⁴².

⁴¹ “Pues cada naturaleza obra en comunión con la otra lo que le es propio; es decir, cuando obra el Verbo, obra lo que le es propio del Verbo y cuando obra la carne, obra lo que es propio de la carne. Una de ellas resplandece en los milagros y la otra sucumbe bajo las injurias. Y como el Verbo no se aparta de la igualdad de la gloria del Padre, así tampoco la carne abandona la naturaleza de nuestro linaje. Uno solo y el mismo es verdaderamente el Hijo de Dios y verdaderamente el Hijo del hombre. Dios, porque en el principio existía el Verbo y el Verbo estaba junto a Dios y el Verbo era Dios; y hombre, porque el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros; Dios, porque todas las cosas se hicieron por él y sin él nada se ha hecho; y hombre, porque nació de una mujer, nació bajo la ley. El nacimiento en carne es manifestación de la naturaleza humana; el parto de una virgen es señal del poder divino. La infancia del niño se muestra en la humildad de la cuna; la grandeza del altísimo se manifiesta por las voces de los ángeles... Así, al que la astucia diabólica tienta como hombre, a ese mismo las cortes angélicas sirven como Dios. Tener hambre, sed, cansarse y dormir es, evidentemente, propio del hombre; pero con cinco panes saciar a cinco mil hombres, dar con generosidad el agua viva a la samaritana, que permite al que bebe de esta agua no tener ya más sed, andar sobre la superficie del mar sin hundirse los pies y, una vez increpada la tempestad, abatir la bravura de las olas, esto, sin ambigüedad, es propio de Dios”, LEÓN MAGNO, *Cartas cristológicas*, 122-124.

⁴² “Por tanto, para entender esta unidad de persona en cada una de las dos naturalezas, se lee que el Hijo del hombre descendió del cielo; después asumió una carne de esa virgen de la que nació... El mismo Hijo de Dios es también Cristo, porque haber asumido lo uno sin lo otro, no aprovechaba para la salvación y resultaba igualmente peligroso el haber creído que el Señor Jesucristo era meramente Dios sin ser hombre o solamente hombre sin ser Dios”, LEÓN MAGNO, *Cartas cristológicas*, 125-127. Además del resto de cartas cristológicas que pueden verse en el libro citado sobre León Magno, téngase en cuenta la carta *Licet per nostros* que el papa dirige a Juliano de Cos en junio del 449 (DH 296-299). Cfr. L. CASULA, *La Critologia di San Leone Magno. Il fondamento dottrinale e soteriologico*, Milán 2000; L. CASULA, *Leone Magno. Il conflitto tra ortodossia ed eresia nel quinto secolo*, Roma 2002.

Si el papa León sienta las bases de la fe en la encarnación del Hijo de Dios, el concilio de Calcedonia hace oficial y perenne su doctrina. Los trabajos conciliares se desarrollaron tomando como texto base el *Tomus ad Flavianum* y trataron de dar respuesta eclesial a los errores que atentaban contra la unidad de persona y al monofisismo. El resultado fue una exposición de la fe estructurada en un proemio, una definición y una sanción.

El documento de la definición⁴³, en el que se observan dos partes, recoge la enseñanza cristológica anterior y determina la armonía, sin forzarla, entre la unidad de persona y la doble naturaleza. Sobre el misterio de Jesucristo, los Padres de Calcedonia llegaron a una solución basada en el sentido de “totalidad”: consideraron la unidad de la persona en la que coexisten dos naturalezas distintas pero no separadas. El punto de partida fue la unidad de la persona, para que las dos naturalezas no fueran confundidas entre sí. Quedó claro, entonces, que las dos naturalezas no son iguales (Dios y el hombre), y, al mismo tiempo, fue definido que los dos sujetos, aunque distintos, no podían separarse en la misma persona, porque eso hubiera supuesto dividir el misterio de Cristo. Fue presentada, entonces, la idea de una “unión hipostática” de ambas naturalezas en el “uno y mismo Cristo”.

En la definición conciliar aparecen las dos condiciones o modos de ser de Jesucristo: perfecto en la humanidad y perfecto en la divinidad; verdaderamente Dios y verdaderamente hombre. Con ello, los asistentes del concilio cierran toda duda acerca de la doble consustancialidad del Hijo de Dios, Verbo encarnado. Para destacar la autenticidad de la encarnación aparece la constitución del encarnado con alma racional y con un cuerpo. Su identidad, ontológicamente hablando, es, también, igual a la carne y cuerpo humanos,

⁴³ “Siguiendo pues, a los santos Padres, enseñamos unánimemente que hay que confesar a un solo y mismo Hijo y Señor nuestro Jesucristo: perfecto en la divinidad, y perfecto en la humanidad; verdaderamente Dios, y verdaderamente hombre compuesto de alma racional y cuerpo; consustancial con el Padre según la divinidad, y consustancial con nosotros según la humanidad, en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado; engendrado del Padre antes de los siglos según la divinidad, y en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, la madre de Dios, según la humanidad; que se ha de reconocer a un solo y mismo Cristo Señor, Hijo unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación. La diferencia de naturalezas de ningún modo queda suprimida por su unión, sino que quedan a salvo las propiedades de cada una de las naturalezas y confluyen en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo, como de antiguo acerca de Él nos enseñaron los profetas, y el mismo Jesucristo, y nos lo ha transmitido el Símbolo de los Padres”, DH 301-302; cfr. COD 86-87; LEÓN MAGNO, *Cartas cristológicas*, 253-255.

exceptuando el pecado. La inclusión no es baladí, porque, al hablar de la humanidad perfecta asumida por el Verbo, de su ser carnal en modo total, el texto destaca la asunción de una humanidad no herida por el pecado, o, lo que es lo mismo, la misma humanidad que tenían nuestros primeros padres antes de la caída en el Paraíso.

Después de la encarnación, el Verbo permanece como una única realidad en una doble naturaleza. Estas, como ya había expuesto León Magno en el *Tomus*, no se confunden, mantienen sus propiedades y son distintas, pero no están divididas en la unidad de Jesucristo, es decir, en su ser total. La dualidad en Jesucristo no indica alteración ni confusión, sino todo lo contrario: permanece en la persona, única persona del Verbo, y por eso es una doble naturaleza entendida como unión hipostática.

Cuando en el texto conciliar encontramos que no hay confusión o cambio en el Verbo, debe entenderse desde el punto de vista de la encarnación. Es decir, ni el Verbo se transforma en carne, ni la carne es absorbida por el Verbo: no pierden sus propiedades. La encarnación no significa mezcla o fusión de dos naturalezas. Asimismo, tampoco puede considerarse al Hijo de Dios encarnado como la suma de dos individualidades distintas, o dos sujetos unidos pero separados en su ontología⁴⁴. Con la encarnación ocurre una comunicación armónica y real entre el Verbo y la naturaleza humana que asume: el Verbo transmite a la naturaleza humana su propia especificidad personal y asume la propiedad individual. Si no fuese así, entonces podría pensarse en la suma de dos individualidades y en la ruptura de la unidad personal del Verbo.

Para la historia de los dogmas la definición de Calcedonia completa y concluye, en su significado esencial, el desarrollo doctrinal cristológico; además, se puede concebir como la determinación de permanecer fieles y de escrutar con vigor, creatividad y profundidad el misterio de Cristo, definido de modo inequívoco y universal como encarnación de la Palabra⁴⁵.

⁴⁴ Cfr. P. CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Roma 2011, 527-531.

⁴⁵ Las decisiones conciliares, teología y resultados doctrinales de Calcedonia pueden verse en: DH 300-305; COD 83-103. Cfr. CIOLA, *Gesù Cristo Figlio di Dio*, 537-556; H.R. DROBNER, *Fonti teologiche e analisi della formula calcedoniana*, en A. Ducay (Ed.), *Il concilio di Calcedonia 1550 anni dopo*, Ciudad del Vaticano 2003, 42-52; GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo*, 501-517; HERCSIK, *Il Signore Gesù*, 266-275; CAMELOT, *Storia dei Concili Ecumenici*, t.II, 75-170.

Lectura sistemática

El esfuerzo de los Padres y de los primeros autores cristianos desembocó, de modo natural, en hacer comprensible, teológicamente, el misterio de Dios, Trinidad inmutable y eterna, revelado en y por Jesucristo, encarnado por los hombres, sin que este misterio encuentre un punto de inflexión en tal acontecimiento.

En la Iglesia primitiva, la dimensión histórica presente en la perspectiva global de san Juan tuvo una relevancia que se circunscribió en el modo de concebir la relación de Dios con la criatura. A los primeros escritores cristianos y a los Padres de la Iglesia les interesaba, ante todo, la salvación que se da por un conocimiento íntimo de Dios Trinidad. En efecto, ¿acaso no es ese el significado que Juan señala sobre Jesucristo al llamarle “Palabra”? El conocimiento es para los Padres el motivo principal por el que el hombre alcanza a comprender lo que Dios mismo ha revelado de su ser infinito, inmutable y trascendente. Mediante el conocimiento se da una relación dialógica, a través de la Palabra de Dios, Hijo eterno del Padre, Dios como Él, no creado sino engendrado, que posee en sí mismo por generación eterna toda la naturaleza divina.

Para que sea posible una doctrina de la salvación planteada en esos términos, y no entendiendo la condición pecaminosa del hombre como primer motor de la actuación divina sobre el ser humano, es necesario que la “Palabra” haya visto, contemplado, vivido lo que es Dios para poder darlo a conocer. Por ese motivo no podría plantearse una reflexión dialógica de Dios sin que Jesús fuera Dios, porque si se trata del conocimiento recíproco entre Dios y su criatura perfecta, el hombre, y, por tanto, que el hombre, débil y finito llegue a conocer a Dios, su gloria, y sea divinizado, este quicio salvífico sólo puede ponerlo en acto quien es Dios en toda su realidad, ya que sólo Dios puede conocer perfectamente a Dios mismo.

La economía salvífica pensada por los Padres es completada y actuada en toda su realidad por Jesucristo, Dios como el Padre y, también, hombre como las demás criaturas sin ser creado. Únicamente así se evita la separación (común en otras religiones) entre aquel que revela y aquellos a quienes se dirige la revelación; y esto ni desde el punto de vista del conocimiento ni desde la perspectiva intermedia de las etapas mediante las que el hombre es constituido capaz de conocer la gloria de Dios.

Teniendo en cuenta que todos estos motivos “teológicos” y “antropológicos” hacen posible una lectura sistemática y audaz del dogma de Calcedonia, es decir, la unidad íntima e intrínseca de Jesucristo, sin confusión ni división: consustancial a Dios según la divinidad y consustancial al hombre según la humanidad.

No cabe duda de que los Padres anteriores al 451 elaboraron una estructura teológica sobre la encarnación, partiendo, sobre todo, de cuanto comprendieron de Juan. Sin embargo, mientras el evangelista prefiere elaborar su discurso en torno al significado mismo del Hijo de Dios en su realidad global revelada, los primeros autores cristianos se dedicaron, por las circunstancias en las que escribieron y defendieron la fe, al ser de Jesucristo en su intimidad personal, divina y humana.

Para explicar la relación entre el Hijo de Dios (el *Lógos*) y la carne humana, fueron propuestas dos soluciones, provenientes de ámbitos eclesiales distintos: Alejandría y Antioquía.

En el contexto cultural de Alejandría, la atención fue puesta en la teología del *Lógos*, en clave cristológica, partiendo de Jn 1, 14. Predomina en esta elaboración teológica la distinción “Palabra-carne”, *Lógos-sárx*. Los autores de la escuela alejandrina ponen la atención en la unidad de persona: el *Lógos* eterno de Dios es el sujeto agente en la historia de Jesús de Nazaret. Esta unidad era explicada de acuerdo al axioma platónico de la síntesis natural o de la unión física del cuerpo y del alma. La dificultad de esta posición reside, por una parte en no considerar en su plenitud la humanidad de Jesús; en una introducción desmesurada del helenismo en el pensamiento cristiano, “desnaturalizando” el misterio de Dios; por otra, en la atribución a Cristo de un alma humana creada, motivo del que se derivaron dos errores pragmáticos y estáticos que contribuyeron a la expansión del dogma cristológico: el arrianismo (consideración de Cristo como una criatura) y el apolinarismo (ausencia del alma humana en el hombre Jesús y predominio de su naturaleza divina sobre la humana), ambos mencionados más arriba⁴⁶.

La escuela antioquena, por otro lado, elaboró una cristología que establecía la distinción real entre la divinidad y la humanidad: *Lógos-ánthropos*. Los autores insistieron en la integridad de la naturaleza humana y en la realidad de una alma “natural” (no creada) en el Verbo encarnado. El peligro, en esta ocasión, residió en la excesiva distinción metafísica entre las dos naturalezas que desembocó, en algunos casos, en la comprensión negativa de la unidad de la persona⁴⁷.

⁴⁶ Cfr. R. VAN DEN BROECK, *The Christian School of Alexandria in the second and third century*, en J.W. Drijvers-A. McDonald (Eds.), *Centers of learning and locations in premodern Europe and the Near East*, Leiden 1995, 39-47; M. RIZZI, *Scuola di Alessandria*, en A. Monaci Castagno (Ed.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, 437-440; M. SIMONETTI, *Scuola (Alessandria)*, en di Berardino, *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, t.I, 184-188.

⁴⁷ Cfr. M. Simonetti, *Scuola (Antioquia)*, en di Berardino, *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, t. I, 356-359; D.S. WALLACE-HADRILL, *Christian Antioch. A Study of the Early Christian Thought in the East*, Cambridge 1982.

Ambas teologías, en sus aspectos positivos y negativos, de los que participaron personajes de gran relevancia en la antigüedad, ofrecen a nuestra elaboración teológica contemporánea grandes luces y perspectivas. La primera de todas ellas es salir al paso de una consideración reductiva del misterio de Jesucristo, basada en una u otra naturaleza de su única persona. La segunda, como hicieron los antiguos, la de considerar el valor de la total humanidad del Hijo eterno de Dios, *Lógos-ánthropos*, partiendo del modo en el que se da la unión.

La atención puesta en la totalidad de lo ocurrido en la encarnación del Verbo, debe atenderse sin confundir las dos naturalezas del Verbo, ni considerar que el Verbo asuma de tal manera la naturaleza humana que esta pierde su autonomía. Se hizo necesaria la reflexión sobre la diferencia entre el ser divino y el ser humano del *Lógos*, manteniendo la propiedad de ambas realidades, pero sin que se desprenda de ello una división en el Verbo o una unión moral de las dos naturalezas. La fe integral, que parte y se basa en el dato revelado, enseña que Jesucristo es el Hijo eterno de Dios: una sola persona, el *Lógos*, es la protagonista de una historia divina y humana, en la totalidad de su verdad metafísica y natural.

Por ello, al explicar hoy el sentido objetivo de la encarnación, debe hacerse teniendo en cuenta que la iniciativa es divina y, como tal, en nada afecta a su ser íntimo e inmutable; nada de ello permite pensar que el Hijo de Dios encarnado reduce, elimina o mengua, si quiera por un espacio de tiempo determinado, la plenitud del misterio que ha sido revelado: su ser es eterno y, por su relación dialogal con el hombre, también temporal.

Así lo consideraron los Padres de Éfeso proclamando la unidad de Cristo y su perfecta divinidad, y después los Padres de Calcedonia, determinando doctrinalmente la distinción de las dos naturalezas y la unidad de la única persona, como hemos tenido oportunidad de ver. Quedó entonces delineado el planteamiento acerca de la acción y de la voluntad humana en Cristo, uno de los aspectos principales que se desprenden de los textos joánicos.

Reflexión de gran magnitud llevada a cabo durante varios siglos que permitió a la teología calcedonense una relectura de las categorías filosóficas de los principales autores griegos con las que se entraba en diálogo o se polemizaba. Fue el momento en que, sin que la fresca evangélica se olvidara por la elaboración reflexiva, aparecieron términos de importancia fundamental para la teología posterior: “persona”, “sustancia”, “relación”, “esencia”, “naturaleza”, “facultad”. Y surge también el análisis, con respecto a la relación de Dios con el hombre, del conocimiento y de la voluntad, la precisión sobre la convivencia de las dos naturalezas en el sujeto Jesús (*communicatio idiomatum*). Todo ello representa el tesoro conceptual común en el pensamiento occidental, columna del pensamiento teológico

que favorece la definición precisa del verdadero motivo por el que Dios se hace diálogo.

El principio hermenéutico que siguieron los Padres calcedonenses, y, en cierto sentido, los autores de los dos siglos posteriores (V-VIII), fue el de la afirmación de la perfección de la humanidad y de la divinidad en la unidad de Jesucristo, lo que permitió la afirmación consecuente de la salvación del hombre a través del conocimiento y el diálogo divino-humano.

El significado normativo del concilio pretendió desmontar las herejías que afectaban a la comprensión del misterio, pero no sólo eso: en este sentido negativo o apofático encontramos, también, su naturaleza actual positiva, en la que anima a la reflexión teológica a determinar el *intellectus fidei* y considerar el misterio de la encarnación de una forma dinámica y no estática, o puramente conceptual. Visto así el misterio, es decir, en constante movimiento hacia la humanidad, lejos de pensar que el concilio del 451 cerró las posibilidades de futuros razonamientos, será entonces posible que el trabajo teológico, basado en la *traditio fidei*, se expanda y crezca con mayor amplitud de miras, permitiendo una relectura, desde dentro, de la verdad de la fe, y formando así una *traditio vivens*.

La definición dogmática de Calcedonia mantiene la fe heredada como el *depositum* que garantiza la comprensión afectiva del misterio. Por eso estimula, en la teología actual, a tomar en consideración una lectura del misterio cristiano que parte de la aceptación de la verdad revelada y definida, como posibilidad, *a posteriori*, de recepción crítica y relectura hermenéutica del dogma, retomando la terminología conciliar.

Conclusión

Con la confesión de fe cristiana en la encarnación o el reconocimiento explícito y nuclear de la verdadera humanidad del Hijo eterno de Dios, los Padres y autores cristianos de los primeros siglos, partiendo del dato revelado, expresan conceptualmente y confiesan con valor universal el fundamento y baluarte de la fe católica referida a Jesucristo, convencidos de que todos los demás discursos sobre Dios y sobre el hombre dependen de esta verdad. Importante afirmación de fe que salva en sí misma, porque su valor es revelado, es decir, ofrecido por Dios al hombre para su adhesión. No solo se trata de una verdad que libera, pues la Verdad, Dios mismo, quedaría reducida al puro pensar humano si únicamente produjera libertad en la criatura, discurso que, por otra parte, nada tiene que ver con la doctrina cristiana. Así lo comprendieron los Padres y, según nuestro parecer, es imprescindible que la teología actual recupere este sentido de diálogo salvífico desde la Verdad inmutable de Dios.

Los primeros teólogos cristianos escriben y piensan a Dios llevando a cabo la economía de la salvación realizada en Cristo, el movimiento dinámico de la Trinidad en relación con la criatura. Frente a una visión estática de Dios, propia de una posición doctrinal equivocada, los Padres lo presentan con un movimiento eterno e histórico que hace al hombre libre y capaz de volver a su Creador. Esto es ya historia de salvación, felicidad en acto que consiste en conocer al Dios que se da a conocer, que se revela. La reflexión teológica de nuestros días podría recuperar el movimiento que presentan los Padres de *exitus-reditus*, tanto en su visión de Dios en sí mismo y en lo que es, como en su discurso sobre el hombre, para ofrecer, así, una exposición completa de la relación de lo divino con lo humano.

La profesión de fe en la encarnación, además, conduce al hombre tocado por la gracia a una integración perfecta e íntima entre ortodoxia y ortopraxis. En efecto, no puede sobrevivir una sin la otra. No faltaron en época patristica quienes prefirieron una a la otra, pero sin determinar el valor explícito de cada una de ellas, convirtiéndolas en posiciones absolutas en sí mismas. Los Padres afrontaron estas dramáticas situaciones confesando la unión de las dos actitudes: el misterio de Dios es revelado por su Hijo eterno para ser vivido, para que el hombre alcance su condición gloriosa y divina a imagen de Jesucristo glorificado; tal aseveración sólo puede comprenderse en perfecta comunión de fe, conocimiento, voluntad y amor con la fe profesada, es decir, con la ortodoxia.

Por eso, proponemos en nuestros días, en el acercamiento al misterio de Dios, rechazar la visión estática de la teología, más propia del error que no contempla a Dios en permanente relación con su criatura, y recuperar el movimiento eterno y presente de una doble “capacidad”: Dios que alcanza al hombre y el hombre que, animado por Dios, puede llegar hacia Él gracias al misterio de “su” encarnación.

La profesión de fe elaborada y propuesta por los Padres sobre la encarnación no deja lugar a dudas acerca de la implicación total de la Trinidad en todos los misterios de la vida del Hijo. Este es otro de los núcleos que la teología contemporánea podría retomar de la época patristica. La ambigüedad en la referencia teológica sobre Jesús, perfecto Dios y perfecto hombre, crea más confusión que elaboración sistemática y serena del discurso sobre el Ser divino. Una exposición simplista del misterio trinitario conduce a una consideración *a se* de las tres divinas Personas. Sin embargo la divina Revelación y los Padres enseñan que Dios no se puede dividir y que, por tanto, aunque en planos distintos, tanto de actuación como de presencia, la Trinidad entera, perfecta relación en sí misma, está presente en todos los acontecimientos en los que se revela al hombre, especialmente en los referidos al Hijo.

La verdad profesada por los Padres sobre la verdadera carne del Hijo de Dios va más allá de una simple referencia a Jesús de Nazaret. Confesar la encarnación de Dios en Jesucristo significa para los Padres confesar que sólo de ese modo el hombre, tal y como es, más aún, todo ser humano, es acogido por Dios en Dios encarnado, llamado por Él a la salvación que consiste en conocerle y sanar su debilidad, por ese orden. En efecto, ¿acaso podrían elaborar los Padres un discurso sobre el pecado si no hubieran partido desde el acto mismo e íntimo del conocimiento? Por eso, el contenido que justamente se le debe dar a una cristología sobre la encarnación es soteriológico, la llamada a la salvación-glorificación-conocimiento de la humanidad entera sobre Dios. Así llegan a la formulación y entienden después el axioma del credo *propter nostram salutem*.

En efecto, la idea de fondo que subyace en la teología patrística es la de la acción de Dios, motor primero y absoluto de la Creación y de la criatura, con efectos directos sobre el ser humano, la obra perfecta salida de la intimidad trinitaria. El quehacer teológico contemporáneo está llamado a recuperar la sintaxis entre las dos formas antiguas de elaborar el pensamiento sobre el misterio de Jesucristo, Dios eterno y encarnación histórica. Por una parte, clarificaría epistemológicamente, a nuestro juicio, el recurso a la idea oriental del intercambio ocurrido en la encarnación: así como Jesús asume la naturaleza humana, siendo total y verdaderamente hombre, al mismo tiempo, según el designio eterno y sobrenatural de la Trinidad, el hombre debe llevar en sí mismo a Dios, participar en sentido teológico y concreto de la naturaleza divina. Este planteamiento explica que la salvación a la que ha sido llamado el hombre comienza con la encarnación del Hijo de Dios; comienza también así la propia “divinización” humana y la participación plena de la humanidad con la realidad divina, aspectos que no alteran ni niegan las diferencias obvias entre Dios y la criatura.

Por otra parte, el quehacer teológico de nuestros días, arrojaría luz y determinación doctrinal, si recurre, para evitar eufemismos y confusiones estériles, a la fundamentación metafísica y conceptual (ontológica) propia de la teología antigua occidental, para explicar, en términos comprensibles, las condiciones constitutivas de la unión hipostática en la persona de Jesús y la realización doctrinal de la unidad estructural entre Dios y todos los hombres. Aceptada esta posición resultaría fácil abandonar imprecisiones sobre el misterio. Reelaborando una reflexión teológica crítica que parte de la ontología divina y humana, el discurso sobre el misterio de Dios deja de ser abstracto y pasa al plano de lo concreto, y puede llegar a las profundidades del ser humano creado, destino primordial de la salvación, llamado a ser criatura histórica divina.

El esfuerzo que debe guiar a los teólogos de nuestros días se basa en la defensa del hombre entero y total, de todas sus dimensiones antropológicas y de su humanización cada vez más encarnada en el mundo. La consecuencia de la tarea emprendida es fácil de deducir: el reconocimiento de la dignidad inalienable de todo ser humano como derivación esencial de la estructura divino-humana de la revelación, característica primordial de la salvación pues, con la encarnación, la esperanza del hombre se establece segura e infinita, ya que todo lo humano es para siempre aceptado por Dios de modo definitivo, salvado ontológicamente, invitado a abandonar las viejas estructuras de pecado y a compartir la misma vida de la Trinidad.

Fue mérito de los Padres y es tarea de la teología actual reconocer el misterio de Cristo y de Dios en su globalidad, sin excluir ni prevalecer ningún aspecto sobre otro, pues ahí está el misterio de la salvación en su plenitud, que es revelación del misterio de Dios en sí mismo, de su Trinidad de Personas en relación eterna, y revelación, también, del misterio del hombre. Para los primeros teólogos de la cristiandad fue necesario establecer líneas comunes y esenciales de pensamiento que permitieran decir una palabra sobre Él y sobre la criatura. En este sentido, los Padres son un estímulo eficaz para la teología de nuestros días, cuyo objetivo es presentar inteligiblemente el misterio trascendente. Concluyo con un texto de Ireneo de Lyon que sintetiza y recoge todos los elementos nucleares de la acción de Dios, revelándose y dándose al hombre, relacionándose eterna e históricamente con la criatura, para que su vida sea plena y totalmente restaurada: “Para eso se hizo el Verbo hombre, y el Hijo de Dios Hijo del hombre, para que el hombre, mezclándose con el Verbo y recibiendo la filiación adoptiva, se hiciese hijo de Dios. Porque no había otro modo como pudiéramos participar de la incorrupción y de la inmortalidad, a menos de unirnos a la incorrupción y a la inmortalidad”⁴⁸.

⁴⁸ *Adversus Haereses* III, 19, 1 (IRENEO, *Contra los herejes*, 333).

Bibliografía

Estudios

CARCIONE F., *Le Eresie. Trinità e Incarnazione nella Chiesa antica*, Cinisello Balsamo 1992.

CASULA L., *La Critologia di San Leone Magno. Il fondamento dottrinale e soteriologico*, Milán 2000.

CODA P., *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Roma 2011.

COLLINS G.O., *Christology. A Biblical, Historical and Systematic Study of Jesus*, Nueva York 1995.

COLLINS G.O., *La Encarnación*, Maliaño 2002.

DAVIS S.T.-KENDALL D.-COLLINS G.O., *The Incarnation*, Oxford 2002.

DROBNER H.R., *Fonti teologiche e analisi della formula calcedoniana*, en A. Ducay (Ed.), *Il concilio di Calcedonia 1550 anni dopo*, Ciudad del Vaticano 2003, 42-52.

FERRONI L., *Gesù Verbo Eterno e Figlio di Dio nel Prologo di San Giovanni*, Macerata 1963.

FORREST P., "The Incarnation: A Philosophical Case for Kenosis", en *Religious Studies* 36 (2000) 127-140.

FORTE B., *Gesù di Nazarte, storia di Dio, Dio nella storia*, Roma 1981.

GRILLMEIER A., *Jesús en la tradición cristiana*, Salamanca 1999.

HERCSICK D., *Il Signore Gesù. Saggio di cristologia e soteriologia*, Bologna 2010.

LADARIA L.F., *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca 2002.

NEYREY J.H., *The Gospel of John*, Nueva York 2007.

MACKINNON D.M., *Substance in Christology*, en S.W. Skyles-J.P. Kleyton (Eds.), *Christ, Faith and History*, Cambridge 1972, 279-300.

ORBE A. (Ed.), *Il Cristo*, t.I: *Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, Milán 1985.

PAZZINI D., *In principio era il Logos*, Brescia 1983.

PIERANTONI C., *Apolinar de Laodicea y sus adversarios. Aspectos de la controversia cristológica en el siglo IV*, Santiago de Chile 2009.

SCIPIONI L., “Il Verbo e la sua umanità. Annotazioni per una cristologia patristica”, en *Teologia 2* (1977) 3-51.

SIMONETTI M., *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma 1993.

SIMONETTI M., *Le controversie cristologiche dal secondo al quarto secolo*, en M. Simonetti, *Studi di cristologia postnicena*, Roma 2006, 1-17.

SIMONETTI M., *La crisi ariana*, Roma 2010.

STRAUSS D.F., *The Life of Jesus Critically Examined*, London 1973.

ZUMSTEIN J., *El Evangelio según Juan*, t.I (Jn 1-12), Salamanca 2015.

Bibliografía personal

El Liber De Synodis seu de Fide Orientalium et Apologetica Responsa de Hilario de Poitiers. Contexto histórico-teológico, traducción y análisis, pars dissertationis, Pontificia Universitas Antonianum 2012.

El lenguaje como base para una estructura dinámica del diálogo: elementos de pedagogía dialéctica en el De Magistro de San Agustín, en *La educación según S. Agustín, una respuesta a la postmodernidad*, V Congreso Internacional de Educación Católica para el siglo XXI, Universidad Católica de Valencia, 2013.

“El misterio de la Encarnación en los inicios de la controversia arriana”, en *Carthaginensia* (2016) 247-303.

Metodología, en la serie *Manuales del Instituto Teológico de Murcia*, Murcia 2017.

UN DIOS CAPAZ DEL HOMBRE
Humanidad en Dios, divinización del hombre

GOD CAPABLE OF MAN
Humanity in God, Dinivisation of Man

MARTÍN GELABERT BALLESTER, O.P.
Catedrático de Teología
Facultad de Teología “San Vicente Ferrer”
mgelabert.ar@dominicos.org

Recibido 10 de marzo de 2018 / Aceptado 12 de septiembre de 2018

Resumen: Dando por supuesto que el hombre es “capaz de Dios” porque es su imagen, el autor del artículo se pregunta si sería posible, analógicamente, decir que Dios es “capaz del hombre”. Del mismo modo que hay en el hombre una tendencia que le lleva hacia Dios, ¿hay en Dios una tendencia que le lleva hacia lo humano? Dicho de otra manera: ¿la divinidad lleva en sí misma a la humanidad? Dos de los mejores teólogos del siglo XX se han planteado, desde distintas perspectivas, esta cuestión: Karl Barth e Yves Congar. Tras exponer el pensamiento de estos dos autores, el artículo se plantea tres cuestiones relacionadas con la tesis de fondo de si Dios es capaz del hombre, a saber: ¿puede hacerse hombre cualquier persona de la Trinidad?, ¿cuál es el motivo de la encarnación?, ¿qué implicaciones tiene “la humanidad de Dios” de cara a nuestro comportamiento y a nuestro lenguaje teológico?

Palabras clave: Hombre capaz de Dios, Dios capaz del hombre, Trinidad, Encarnación, Barth, Congar.

Abstract: Assuming that man is “capable of God” since he is His image, the author of this article questions the possibility of affirming that, likewise, God is “capable of man”. In the same way as there is a tendency in man to go to God, is there a tendency in God to go to man? In other words, does Divinity carry within itself humanity? Karl Barth and Yves Congar, who are two of the best theologians from the 20th century, have already raised the same question from different perspectives. After expounding their thoughts on the matter, this article raises three questions related to the basic thesis of whether God is capable of man, namely: Can any person of the Trinity become a man? What is the reason for incarnation? What are the implications of “humanity in God” with regard to our behaviour and theological language?

Keywords: Man capable of God, God capable of man, Trinity, Incarnation, Barth, Congar.

Israel, al contrario de lo que ocurría con los pueblos que le rodeaban, no tenía ninguna imagen de Dios, puesto que su Dios, en el Sinaí, le había prohibido fabricarlas (Ex 20.4). Un Dios vivo no podía representarse adecuadamente en madera o piedra. Y, sin embargo, este mismo Dios creó una imagen de sí mismo en la criatura a la que prohíbe fabricar imágenes. El Dios invisible e irrepresentable, el Dios cuyo rostro no se puede ver y cuyo nombre es siempre misterioso, crea un ser humano, que es su imagen. Ahí está la base teológica que hace posible el conocimiento de Dios por parte del hombre, aceptando que Dios quiera darse a conocer; y hace posible también la comunión de vida del hombre con Dios, o sea, la participación en la bienaventuranza eterna.

1.- HOMO, CAPAX DEI (EL HOMBRE CAPAZ DE DIOS)

El hombre es “capaz de Dios” porque es su imagen. Pero esta capacidad no es suficiente para conocer a Dios. Se trata de una capacidad puramente receptiva. Si Dios, en su “divina liberalidad”¹ no se da a conocer, la capacidad humana permanece vacía e incluso inconsciente de hasta dónde puede llegar. El ser humano necesita de la ayuda de Dios para conseguir aquello para lo que está capacitado.

La formulación: el hombre es *capax Dei*, es una de las más afortunadas y osadas de la tradición. Partiendo de la realidad creacional del hombre como imagen de Dios, la fórmula añade que la imagen tiene la sorprendente posibilidad de conocer a Dios, de relacionarse con Él y de gozar de la bienaventuranza eterna. Aparece por primera vez en Rufino, comentando la encarnación: *anima capax Dei*². San Agustín la usa para describir al hombre que es “imagen de Dios en cuanto es capaz de Dios y puede participar de Dios; y este bien tan excelso no podría conseguirlo si no fuera imagen de Dios”³.

San Buenaventura conoce este texto de san Agustín y lo comenta así: “el hombre está ordenado inmediatamente a Dios, por eso es capaz de Él y, viceversa; porque es capaz de Dios, está configurado a Él”⁴. Da que pensar, este “viceversa” (*e converso*). San Buenaventura no dice exactamente que si el hombre es capaz de Dios, Dios es capaz del hombre. Pero se aproxima.

¹ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, c. 14, a. 10, ad 2; Cf. Cuestión disputada *De Spe*, 1, ad 8

² *Symb.* 13; PL 21,352.

³ *De Trinitate* XIV, 8, 11.

⁴ Quia enim ei immediate ordinatur, ideo capax eius est, vel e converso; et quia capax est, natus est ei configurari (SAN BUENAVENTURA *II Sent.* d. 16, a. 1, q. 1 c)

El viceversa se refiere a que la capacidad de Dios que hay en el hombre, no sólo le ordena, sino que le configura con Dios. Pero si el hombre está configurado con Dios es porque en Dios hay algo que hace posible que la criatura humana tenga la forma que tiene. Esta forma que tiene la criatura, resultado de su configuración con Dios, nos está revelando algo de Dios.

Siguiendo una de las grandes aportaciones teológicas de San Buenaventura, a saber, que el hombre ha sido creado según el modelo del Verbo encarnado⁵, podríamos añadir que el hombre ha sido creado a imagen de Dios porque ha sido creado “a imagen del Verbo”, pero no del Verbo sin calificar, sino del Verbo que debía encarnarse. Más adelante volveremos sobre esta cuestión al analizar el texto de Col 1,15. Ahora importa precisar que si el hombre ha sido creado a imagen del Verbo, entonces es “capaz de Dios” porque es “capaz de Cristo”.

Cristo es el mediador de todo encuentro con Dios, el que hace posible que el hombre alcance a Dios. Pues si el hombre es capaz de Dios, tiene que serlo de un Dios que se adapte a la medida de hombre. De ahí la necesidad de un mediador “hecho hombre” o, al menos, al nivel de lo humano. Recordemos que ya el pueblo de Israel, para escuchar la voz de Dios y no morir, buscaba un profeta que estuviera a su nivel, “suscitado de en medio de los hermanos” (Dt 18,15-18). Todo encuentro con Dios (incluso en la vida eterna) requiere de mediaciones humanas.

2.- DEUS, CAPAX HOMINIS (DIOS CAPAZ DEL HOMBRE)

Si el hombre es imagen de Dios, si hay en él un deseo (aunque sea inconsciente) de Dios, si está hecho para Dios, si su plenitud, su grandeza y perfección está en el encuentro con Dios, un encuentro que se da por el amor como consecuencia del conocimiento, entonces es posible formular una atrevida pregunta: si la naturaleza humana está preparada para compartir la vida divina, pues el hombre es capaz de Dios, ¿sería posible análogicamente decir que Dios es capaz del hombre, *capax hominis*? Del mismo modo que hay en el ser humano una tendencia que le lleva hacia Dios, ¿hay en Dios una tendencia que le lleva hacia lo humano? Más aún, si el hombre es capaz de Dios porque es capaz de Cristo, ¿habría que decir que Dios, el Dios trinitario, es capaz del hombre porque en su Verbo hay una tendencia que le lleva hacia el hombre?

⁵ “El Verbo representa las cosas tal como son producidas en el ser” (*Colaciones sobre el Hexameron* 3,6).

Refiriéndose a la base teológica del *capax Dei*, o sea, al hecho de ser imagen de Dios, Juan Pablo II dijo: “el hombre es semejante a Dios, esto es, creado a su imagen y semejanza. Consiguientemente, también Dios es en cierta medida, semejante al hombre”⁶. Lo que se dice de la base, de la imagen, ¿no podría decirse igualmente de su consecuencia inmediata, de la capacidad humana de Dios? Si el hombre es capaz de Dios, también Dios es en cierta medida capaz del hombre. Y si esto es así, ¿este ser capaz del hombre nos revela algo fundamental de Dios y nos ayuda a comprender mejor las profundidades de Dios?

Dos de los mejores teólogos del siglo XX se han planteado, desde distintas perspectivas, esta misma cuestión. Me refiero a Karl Barth y a Yves Congar, seguido más modernamente por Adolphe Gesché. Ofrezco mi propia comprensión (y síntesis) de sus aportaciones, para pasar luego a las consecuencias que se derivan de esta nueva comprensión del misterio de la Encarnación.

2.1.- La aportación de Karl Barth

En una famosa conferencia pronunciada en Aarau (Suiza) el 25 de septiembre de 1956, el teólogo reformado Karl Barth completaba y corregía sus primeros planteamientos teológicos sobre el Dios distante y diferente, misterioso y único, un Dios “totalmente otro” (*der ganz Andere*) en relación con el hombre y el mundo. Para el primer Barth de la teología dialéctica Dios es Dios y no mundo; no hay ninguna vía que conduzca del mundo a Dios; si Dios se encuentra con el mundo es a modo de crisis, de juicio, un juicio que separa y delimita a Dios en su divinidad, de modo que la Palabra divina no es sólo trascendente, sino absolutamente heterogénea con lo humano. En la conferencia de 1956 el teólogo suizo matiza que el Dios totalmente otro es un Dios para el mundo, que ama al mundo y que se encuentra con el mundo en Jesucristo. Prescindir de Jesucristo es hablar de un Dios abstracto, separado del hombre en su divinidad, extraño y extranjero, un Dios inhumano⁷.

⁶ *Mulieris Dignitatem*, 8.

⁷ KARL BARTH, *L'humanité de Dieu*, Labor et Fides, Genève, 1956, 21. En adelante, en este apartado 2.1, pondremos entre paréntesis las páginas de esta edición a las que hacen referencia nuestras aportaciones. El título original es: *Die Menschlichkeit Gottes*. A propósito de la evolución del pensamiento de Barth es interesante lo que afirma Tillich: “La grandeza de Barth estriba en que se corrige a sí mismo una y otra vez, y se esfuerza denodadamente en no convertirse en su propio discípulo” (PAUL TILlich, *Teología sistemática*, volumen 1, Sígueme, Salamanca, 2010, 18).

Al tener en cuenta a Jesucristo, se abre para nuestro autor una nueva tarea: “reconocer la humanidad de Dios sobre la base de su divinidad” (7). “Si se entiende bien, la divinidad de Dios incluye su humanidad” (20). En Jesucristo, ni el hombre está cerrado hacia lo alto, ni Dios está cerrado hacia abajo (21). En Jesucristo se revela lo que es Dios y lo que es el hombre (23). La divinidad de Dios no es como una cárcel en la que Dios viviría en sí mismo y para sí mismo, sino la libertad de ser en sí mismo y para sí mismo, y al mismo tiempo para nosotros, la libertad de afirmarse y de darse, de poseerse plenamente y de hacerse pequeño, señor y servidor, juez y acusado, rey y hermano, todopoderoso, pero con el todo poder de su misericordia (25-26). Si esto es así, no podemos descartar la humanidad de Dios (27). Pero, ¡atención!: no se trata solamente de que la divinidad no excluya la humanidad, sino de que la divinidad lleva en sí misma a la humanidad (28). Lo humano pertenece a la esencia, al propio ser del Dios Trinitario. Si nos alcanzase una divinidad sin humanidad, sería la de un falso dios (28).

“En Jesucristo, según el testimonio bíblico, la verdadera divinidad contiene en sí misma la verdadera humanidad... En la humanidad de Jesucristo, lo que se revela es la humanidad de Dios, incluida en su divinidad” (30). Como apoyo bíblico, Barth cita un texto, que también citará Congar, Tito 3,4: la verdad de Dios es la filantropía de Dios (31). Congar lo citará en la expresiva traducción latina (expresividad que ocultan las traducciones españolas): en Jesucristo *apparuit humanitas nostri Dei*⁸. En síntesis, según el teólogo suizo, “Dios es humano en su divinidad” (37). Por eso, el tema único de la teología es la divinidad y la humanidad de Dios (38).

2.2.- La aportación de Yves Congar⁹

Congar, apoyándose en el texto de Tito antes citado, parte de un hecho incontrovertible para la fe: después de haber hablado de muchos modos por medio de los profetas, cuando Dios toma la palabra, cuando se manifiesta personalmente, lo que aparece es un hombre, un niño (25). Partiendo de la economía, Congar quiere llegar a la teología. Pues el modo cómo Dios se manifiesta revela lo que Dios es.

Sin duda, Dios, para manifestarse a creaturas corporales e históricas, debe tomar “otra forma” distinta de su “forma Dei”. De ahí que la revelación también oculta a Dios. Solo puede desvelarse velándose. Esta dialéctica es

⁸ YVES CONGAR, *Jésus-Christ*, Du Cerf, Paris, 1965, 25.

⁹ En los apartados 2.2, 2.3 y 2.4 pondremos entre paréntesis las páginas del libro de Congar citado en nota anterior a las que nos referimos en nuestro escrito.

condición de la Revelación. En concreto, el Dios cristiano se desvela velándose (ocultándose) en una humanidad. Pero este velo no es una especie de traje o de disfraz, sustituible por otro traje o por otro disfraz. “La realidad y el valor positivo de la Revelación están ligados a la forma que ella toma, al velo bajo el cual la Revelación se opera” (26). La forma es coherente con lo que revela, lo señala y lo contiene.

En Jesucristo, Dios no sólo habla un lenguaje humano, se muestra humano; no sólo se expresa con palabras humanas, se expresa en una humanidad. En esta humanidad revela su realidad personal. Puede comunicarse con nosotros y hacerlo en una humanidad como la nuestra porque estamos hechos a su imagen, lo que indica que entre él y nosotros hay un “parentesco esencial” (*une parenté foncière*). Y Congar, tras citar Hech 17,28: “somos de su raza”, saca la consecuencia teológica de la manifestación económica: “existe en Dios, divinamente realizado, como una humanidad superior” (26-27). Al expresarse así, quiere dejar clara la trascendencia de Dios: humanidad superior puede sugerir una misma naturaleza y unas mismas cualidades, llevadas al plano de la excelencia; la precisión “divinamente realizada” salvaguarda la trascendencia de Dios e indica una disparidad radical e irremediable: Dios es Dios.

Y, sin embargo, lo que Dios nos ha comunicado responde a una realidad. Por eso, según Congar, lo más sorprendente no es que Jesucristo sea Dios, sino que Dios sea Jesucristo (28). En el texto original se subraya esto tan sorprendente, a saber, que Dios sea Jesucristo, que Dios sea hombre¹⁰. En efecto, no sorprende mucho que lo pequeño sea elevado (que Jesucristo sea Dios), esa es la ambición que todos tenemos, esa es la proyección de nuestros anhelos, ese es el sueño de los humanos: “ser como dioses”. Lo sorprendente es que lo divino se reduzca o empequeñezca y, además, voluntariamente; lo sorprendente es que Dios no retenga su categoría de Dios, sino que despojándose de sí mismo, se haga un hombre cualquiera (Flp 2,6-7) (90).

A muchos cristianos les resulta difícil comprender e incluso aceptar los textos de la Escritura que resaltan algunas inesperadas consecuencias de la verdad de la Encarnación: Jesús, como todos los humanos, necesitaba tiempo y esfuerzo para madurar y crecer en edad, sabiduría y gracia (¡gracia! = ¿experiencia de Dios?: Lc 2,52); su conocimiento se mantiene al nivel de lo humano, por eso confiesa expresamente que ignora algunas cosas (Mc 13,32), pudo ser tentado, se emocionaba ante la muerte de sus amigos o

¹⁰ Que un hombre sea Dios (que el hombre Jesús sea divino) podría considerarse como una blasfemia (y así lo consideraron los judíos, según Jn 10,33), pero que Dios sea hombre es una locura inconcebible e inimaginable (cf. 1 Cor 1,23).

sentía afectividad, sufrió de verdad y murió de verdad, experimentando la soledad, el miedo y hasta el silencio de Dios.

Muchos entienden estos textos desde categorías moralizantes (fue tentado para dar ejemplo), o haciéndoles decir lo contrario de lo que dicen (no es que ignorase el día de la Parusía, es que no quería revelarlo), o buscando subterfugios que anulen o anestesien el sufrimiento (en la cruz Jesús gozaba de la visión beatífica). Pero la verdad de la encarnación nos exige mantener con el Concilio segundo de Constantinopla que *unus de Trinitate passus est*¹¹. San Agustín (que tenía sus dificultades con alguno de los textos antes citados, por ejemplo Mc 13,32: la ignorancia del Hijo), reconoce que cuando en la Escritura encontramos textos que afirman la debilidad del Hijo “dudamos en referir a él estas palabras..., y la mayor parte de las veces tratamos de cambiar el sentido”¹².

El Verbo se hizo carne (Jn 1,14). La Encarnación es algo más que la unión de la naturaleza divina con la humana. Pues carne indica la fragilidad, la precariedad de una naturaleza sometida a la muerte. Y ahí empieza la dificultad: comprender que el Verbo se haga carne “de pecado” (Rm 8,3; Gal 3,13; 2 Cor 5,21). Pero también ahí podemos ver un gran amor, el precio que hay que pagar por el amor. Pues en el querer ser como el amado está la prueba del amor del amante: “quiso ser hombre por amar mucho al hombre; pues más es amado el amado por el amante, cuando el amante quiere ser su amado, que si el amante no amase ser el amado. De donde, en este amor mayor se demuestra que Dios quiso ser hombre”¹³. El amor es capaz de llegar a lo más inaudito, a la locura más grande. ¿De dónde viene un amor así? Del hecho de que al crear, Dios creó su propia imagen. Estaba enamorado de su imagen. Una imagen que era carne, pero carne de Dios. ¿Se puede decir más?

Al intentar a toda costa poner a salvo la divinidad frente a las consecuencias de la Encarnación, se perdió la ocasión de apreciar la imagen inédita de Dios que los textos que hemos citado descubrían. Con todo, debe quedar claro que tomar en serio la Encarnación no es desplazar el misterio a la dimensión de lo finito (porque en última instancia en lo finito no hay ningún misterio absoluto). “El misterio de la encarnación debe estar en Dios mismo, a saber, en el hecho de que él mismo –aunque en sí inmutable– puede llegar a ser algo en el otro... Esta posibilidad no ha de pensarse como signo de su

¹¹ DH, 432.

¹² *Comentario sobre los salmos*, 85,1.

¹³ RAMÓN LLULL, *Llibre del gentil e dels tres savis* (a cura d’Antoni Bonner), Patronat Ramon Llull, Palma, 2001, 140.

indigencia, sino como cumbre de su perfección, que sería menor si él no pudiera llegar a ser menos de lo que es permanentemente”¹⁴.

Dicho con palabras de Congar: Hay algo en Dios que le permite ser Jesús. Si Dios se ha hecho hombre en Jesucristo, es “porque hay algo en él que le permite ser hombre: no se trata únicamente de su todo poder, que por sí mismo es una posibilidad infinita; no solamente de la libertad de su gracia, que le permite, estando tan arriba inclinarse tan abajo, sino de algo que positivamente le empuja a condescender y a ser hombre” (28).

El teólogo dominico se fija en un texto repetido varias veces en el Apocalipsis, que califica a Dios como “el que es, el que era y el que va a venir” (Ap 1,4; 1,8; 11,17; 16,5). Dios no es solamente el que era, el Eterno; él viene, es Dios para nosotros. “No hay ‘yo soy’ que no lleve en sí, no sólo la posibilidad, sino la tendencia a ser ‘yo seré’; no hay ‘él es, él será’ que no sea al mismo tiempo ‘él viene’. El que eternamente ‘es, era’ es el mismo que ha sido viniendo a nosotros” (35).

De esta forma, concluye el teólogo francés, el orden de la economía aparece sorprendentemente coherente no sólo con la naturaleza insondable de Dios, sino con la naturaleza profunda del ser humano (85). La gracia es libre, pero su movimiento de gracia hace de ella una condescendencia, un don, que se corresponde con las aspiraciones y la naturaleza del amor. Un amor infinito que se corresponde con y responde a la naturaleza finita del hombre, hambriento precisamente de infinito amor. En el Dios de gracia y amor, no solo hay una posibilidad de estar con el pequeño, sino una inclinación a ir hacia el pobre, de modo que Dios no nos ama porque somos buenos, sino porque somos pobres y miserables (86).

2.3.- “*Verbum incarnandum*”

A partir de ahí Congar deduce que en el proyecto eterno de Dios “el Verbo es concebido como *incarnandum*” (22). No sólo como el que se encarnó, sino como el que debía encarnarse, el capaz de encarnarse, el que tenía tendencia a encarnarse. El Verbo de Dios es un verbo cualificado. Su destino es encarnarse. Si esto es así, entonces al encarnarse, el Verbo pasaría de la posibilidad al acto y manifestaría que nuestro Dios es un Dios de encarnación. Esto resultaría coherente con lo que dice Jn 1,11: *in propria venit*, vino a su casa, vino a lo suyo. Cuando Dios se hace hombre, no asume una realidad extraña, sino su propia realidad. El Verbo, al hacerse carne (Jn 1,14) viene a

¹⁴ KARL RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona, 1979, 263.

su propia carne. Así, al menos, se expresa San Efrén: “El Verbo descendió a su propia carne”¹⁵.

El autor de la carta a los Colosenses, en un himno a Cristo creador del universo, comienza otorgándole el título de “imagen” de Dios invisible (Col 1.15). El término *eikon* (imagen) puede significar que en la naturaleza humana y visible de Jesús se refleja el Dios invisible. Pero hay otra posible interpretación de sumo interés para nuestro tema. Imagen no es solo el reflejo de un modelo anterior a ella, sino precisamente ese modelo; imagen es paradigma, el modelo del que se sirve un artista para realizar su obra¹⁶. Lo que estaría diciendo el himno a Cristo creador de la carta a lo colosenses, es que Jesús sería el modelo a partir del cual Dios ha creado el mundo y, especialmente, el ser humano. Este texto nos orientaría hacia el Verbo que debía encarnarse, pues sólo el Verbo con presencia humana puede ser modelo de humanidad¹⁷. Lo humano forma parte de lo divino, y por eso, el Padre celestial encuentra en su misma divinidad una realidad en la que fijarse y basarse para crear al ser humano.

Por otra parte, las cartas paulinas hablan repetidas veces de un Misterio, escondido durante siglos y generaciones, manifestado ahora (Col 1,26; Rm 16,25-26; Ef 3,10; 1 Tim 6,15; también 1 Pe 1.19-20). El mismo misterio manifestado ahora ha estado escondido durante siglos. Comenta acertadamente Gesché: “Ahora se ha manifestado (*incarnatum*) lo que era ya realidad junto a Dios (*incarnandum*). ¿No equivale esto a decir, en cierto modo, que no es posible concebir el Verbo fuera de la encarnación, fuera de lo que nosotros intentamos llamar aquí una capacidad de hombre?”¹⁸.

Finalmente, se diría que Tomás de Aquino también está convencido de esta presencia de Cristo en el designio eterno, cuando explica que los justos del Antiguo Testamento que no conocieron a Jesús (*Verbum incarnatum*), pudieron sin embargo “ser justificados por la fe en Cristo”, porque el Verbo eterno en el que ellos creían era ya ese Verbo que se encarnaría (*Verbum incarnandum*)¹⁹.

¹⁵ Citado por ADOLPHE GESCHÉ, *Jesucristo*, Sígueme, Salamanca, 2002, 247.

¹⁶ Cf. LUIS F. LADARIA, *Antropología teológica*, UPCM, Madrid, 1987, 22-23; MARTÍN GELABERT, *Vivir en el amor*, San Pablo, Madrid, 2005, 21-22.

¹⁷ En relación con esta cuestión que nos ocupa podríamos referirnos también a WOLFHART PANNENBERG: “las criaturas tienen en el Hijo el origen de su ser y existir” (*Teología sistemática*, II, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1996, 25).

¹⁸ O.c. en nota 15, 249.

¹⁹ *Suma de Teología* I-II, 103,2. De nuevo nos inspiramos en Adolphe Gesché, o.c. en nota 15, 249, nota 17.

2.4.- Un lenguaje analógico y tensional

Desde distintas perspectivas hemos buscado profundizar en el misterio de Dios y en el misterio de la Encarnación. Antes de sacar algunas consecuencias de esta comprensión, queremos dejar bien sentado un principio teológico que al tratar de la humanidad de Dios se aplica con tanta o más razón que en otras consideraciones teológicas. Es el principio de la analogía. Todo lo que decimos sobre Dios, si está basado en la revelación, es real, pero nunca hay que olvidar que Dios siempre sobrepasa infinitamente todo lo que sobre él podamos decir.

La economía revela la teología, el modo como Dios se manifiesta revela lo que Dios es. Para poder ser entendida, la revelación utiliza necesariamente imágenes y palabras humanas. En estas imágenes se nos entrega una semejanza con lo divino. Pero siempre hay que tener presente que, si es verdadera la semejanza del hombre con Dios, es aún más esencialmente verdadera la no-semejanza²⁰. Todo lo que decimos de Dios es analógico, pero de alguna manera tenemos que entendernos. Conocemos a Dios muy imperfectamente, pero cuando nuestro lenguaje tiene un fundamento en la revelación, vamos bien orientados, alguna cosa conocemos, conscientes como digo de que la diferencia de Dios con la realidad humana es siempre superior a la semejanza. Si semejanza hay, es en la mayor desemejanza, tal como dijo el cuarto Concilio de Letrán: “no puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura, sin que haya de afirmarse mayor desemejanza”²¹.

Cuando decimos que Dios es padre, por ejemplo, no debemos olvidar que esta paternidad es distinta y superior a la paternidad humana (cf. Mt 7,11), pero hay algo de cierto en la afirmación de que Dios es Padre. Nuestro conocimiento de Dios, en este mundo, es muy limitado, pero, como decía Tomás de Aquino, la satisfacción que tenemos al adquirir ese conocimiento limitado es muy grande²².

²⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Mulieris Dignitatem*, 8.

²¹ DH, 806. Este principio teológico ha sido explotado por los místicos. Así, por ejemplo, Enrique Susón dice: “Lo que carece de imagen, ¿quién puede explicarlo con imágenes? Y lo que es sin modo, ¿quién puede mostrarlo, puesto que supera todos los sentidos y la razón humana? Cualquier semejanza que se le aplique es infinitamente más desemejante que semejante” (en SILVIA BARA BANCEL y JULIÁN DE COS (eds.), *Dios en ti. Eckhart, Tauler y Susón a través de sus textos*, editorial San Esteban, Salamanca, 2017, 258).

²² “Aunque sea muy poco lo que captamos de las sustancias superiores, este poco es más amado y deseado que todo lo que adquirimos de las sustancias inferiores... Aunque sea imperfecto el conocimiento de las sustancias superiores, confiere al alma una gran perfección, y, por lo tanto, la razón humana se perfecciona si, a lo menos, posee de alguna manera por la fe lo que no puede entender por estar fuera de sus posibilidades naturales” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, libro I, c. 5; también libro I, c. 8)

Hay otra característica importante del lenguaje teológico, complementaria de la analogía: la tensión característica de todo enunciado humano sobre Dios²³. La verdad cristiana solo se mantiene cuando se afirman dos polos o proposiciones que, de entrada, parecen contradictorias. El misterio de la Encarnación es uno de los mejores ejemplos de la necesidad de este lenguaje tensional para expresarlo. Por la doctrina de la encarnación sabemos que el Dios inmutable –sin que su inmutabilidad quede suprimida- puede llegar a ser algo: él mismo, en el tiempo. Dicho de otra manera: “el absoluto, en la libertad pura de su infinita carencia de relación, que él conserva, siempre tiene la libertad de devenir lo otro, lo finito mismo; alienándose, entregándose, tiene la posibilidad de poner lo otro como su propia realidad”²⁴.

El originario puede hacerse él mismo originado. Esta posibilidad realizada en lo humano, tiene su fundamento en la vida íntima de Dios. La fórmula inicial del prólogo de Jn (v. 1) utiliza una preposición (la Palabra estaba *con* Dios) y un verbo (la Palabra *era* Dios) que introducen entre Dios y su logos una paradójica relación de diferencia y de identidad simultáneas²⁵. Dios es un Dios único en cuya unicidad hay diferencia. Esta diferencia hace posible la alteridad y por tanto la creación. La alteridad forma parte de la esencia divina. Y en lo divino está el fundamento de la alteridad y, por tanto, de la salida. Y, por tanto, de la Encarnación.

Congar expresa de este modo el lenguaje tensional que encuentra uno de sus mejores ejemplos en el misterio de la Encarnación: “A lo largo de la Biblia, Dios se muestra a la vez (a la vez: he ahí la tensión) trascendente y entregado, alejado y cercano... Estos dos aspectos, aparentemente antinómicos, coexisten en la Revelación..., de modo que, la trascendencia, si es trascendencia del Dios de la fe, no puede darse sin la condescendencia y la familiaridad de Dios, y recíprocamente” (28).

3.- ¿PUDO HACERSE HOMBRE CUALQUIER PERSONA DE LA TRINIDAD?

El misterio de la Encarnación debe estar en Dios mismo (Rahner). La divinidad de Dios incluye su humanidad (Barth). La cuestión es si este

²³ El lenguaje tensional como el más adecuado para expresar las verdades de fe, es una idea que me acompaña desde el inicio de mi dedicación a la teología. Ver: MARTÍN GELABERT, *Experiencia humana y comunicación de la fe*, Paulinas, Madrid, 1983, 73-75; *En el nombre del Justo*, Paulinas, Madrid, 1987, 7-61.

²⁴ K. Rahner, o.c. en nota 14, 263-264.

²⁵ Cf. *Dictionnaire critique de théologie*, Presses Universitaires de France, 1998, 562.

incarnadum (Congar) que hemos afirmado del Verbo, ¿podría igualmente aplicarse al Padre o al Espíritu? El *capax hominis* ¿es propio de toda la Trinidad o solo de una de las personas?

Precisamente el ser trinitario de Dios, en el que hay diferencia en la unidad, le permite esta referencia al otro. Pero la cuestión que conviene precisar es: ¿es el misterio trinitario el que permite a Dios ser humano o sería una de las personas de este misterio la que permitiría a Dios ser humano? De nuevo aquí, más que nunca, hablamos por aproximación y por analogía.

Buenaventura se hace esta pregunta : *¿es posible la encarnación de cualquiera de las personas divinas?* Responde que sí, porque no podemos poner límites a la omnipotencia divina²⁶. Por su parte, Tomás de Aquino afirma: “tanto el Padre como el Espíritu Santo pudieron encarnarse, al igual que lo hizo el Hijo”. La razón está en que Sto. Tomás encuentra el fundamento de la Encarnación en el poder divino, que es común y se refiere indistintamente a todas las personas²⁷. Más aún, llega a afirmar que “no es imposible, para las personas divinas, que dos o tres asuman una única naturaleza humana”²⁸.

La teología occidental ha acentuado la unidad de la esencia divina y cuando ha hablado de la actuación divina *ad extra* ha tendido a considerar las operaciones divinas como comunes a toda la Trinidad y, por tanto, aplicables a cada una de las personas. Cierto, debemos mantener que las tres personas actúan conjuntamente, con el mismo objetivo, con la misma voluntad. Pero actúan de distinta manera, o sea, cada una deja su huella personal en la acción realizada. Cada persona proyecta algo de su propiedad en lo creado, deja allí su impronta personal, aunque las tres actúen al unísono. Y eso vale tanto más cuanto se refiere a la relación de Dios con el hombre. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo y único Dios, pero no se relacionan del mismo modo con nosotros. Nuestra relación con Dios es personal, personalizada, por ser trinitaria: somos hijos de Dios, hermanos de Jesús, templos (amigos) del Espíritu. Cada persona tiene un algo propio que la distingue de las demás y que hace posible esta relación personalizada de Dios con el hombre.

Siguiendo la tesis de Congar (y de otros muchos), de que la condescendencia de Dios, la economía, la *kenosis* de Jesucristo, se corresponde con una verdad teológica “en Dios, en el ser de Dios” (37), debemos concluir que la humanidad de Dios, que impulsa a Dios hacia el hombre, se encuentra en la persona del Verbo. Por eso, solo el Verbo podía encarnarse. Solo al

²⁶ *III Sent.*, d.1, a.1, q.4

²⁷ *Suma de Teología*, III,3,5.

²⁸ *Suma de Teología*, III,3,6

Verbo le correspondía hacerse hombre. Solo en el Verbo podía manifestarse la humanidad de Dios, porque quien ostentaba esta calidad era el Verbo. La humanidad es lo “propio” del Verbo, y no lo es del Padre o del Espíritu. Lo propio del Padre es la gratuidad, ser origen no originado de toda realidad. Lo propio del Espíritu es hacer posible la intimidad, la presencia de Dios en el hombre; él es la inmanencia del trascendente. Lo propio del Verbo es hacer posible la encarnación, la humanidad de Dios y la divinización del hombre.

En este sentido el acontecimiento de la encarnación tendría una necesaria dimensión reveladora, que ha sabido destacar Juan Alfaro: “la encarnación es ya, en sí misma, revelación... La función reveladora es exclusivamente propia del Verbo encarnado... Como gracia, la función reveladora de Cristo no es diversa de la unión hipostática; es una exigencia de la encarnación, porque Cristo es *en su misma humanidad*, no una persona creada, sino la persona misma del Hijo de Dios”²⁹.

No podemos poner razones apriorísticas al hecho de la revelación. Pero no es menos cierto que el Dios que se revela, se nos muestra tal como es, si no no habría revelación verdadera. Pero, ¿por qué la función reveladora es exclusiva del Verbo en cuanto tal? La revelación solo puede darse en la dimensión de lo humano. Y solo del Verbo “podía” llegar lo humano, solo él tenía esta capacidad de hombre y, por eso mismo, la revelación es obra suya.

4.- EL MOTIVO DE LA ENCARNACIÓN

El motivo de la Encarnación es una “cuestión disputada”, que ha recibido distintas respuestas. Este motivo puede quedar mejor iluminado a la luz de nuestra tesis sobre un Dios capaz del hombre.

Si en Dios hay una capacidad, una tendencia hacia lo humano, esta tendencia explicaría de forma positiva el motivo de la encarnación. Este motivo tendría entonces que ver con la perfección del universo y la perfección de lo humano, perfección que encuentra en Cristo su realización definitiva, pues Cristo es, como dice el Vaticano II, “el Hombre perfecto”, el hombre logrado, el hombre que Dios buscaba y quería desde siempre.

La cuestión del motivo de la encarnación la formulaban así los teólogos medievales: si no hubiera habido pecado, ¿el Verbo se habría encarnado? Tanto San Buenaventura como Santo Tomás de Aquino conocen las dos respuestas que se daban, aunque cada uno de estos dos maestros prefería una respuesta diferente, o mejor, le gustaban más los motivos y matices de una de las dos respuestas.

²⁹ *Revelación cristiana, fe y teología*, Sígueme, Salamanca, 1985, 77.

Más allá de la relación entre pecado (original) y encarnación, lo que aquí se ventila es un asunto directamente relacionado con nuestro tema, a saber, si la creación es una manifestación suficiente del ser y del poder de Dios, en cuyo caso la encarnación no sería necesaria para manifestar el ser de Dios; más bien sería un testimonio a favor de su misericordia³⁰. Pero es posible considerar la encarnación como la cumbre de la revelación de Dios, en cuyo caso la encarnación sería necesaria (más allá de motivos coyunturales como el pecado del hombre) para llegar al perfecto conocimiento de Dios en este mundo (y en el otro: no hay más que un mediador, entre Dios y los hombres; el único modo de ver al Padre es viendo a Cristo).

La encarnación sería, entonces, el fin siempre pretendido y buscado por Dios para darse a conocer y para la plena realización de lo humano. En esta línea iría la teología de san Buenaventura³¹. La encarnación es querida por sí misma, y no en función de un bien menor o de una ocurrencia *a posteriori*. Ella manifiesta la primacía del amor: “tanto amó Dios al mundo” (Jn 3,16). La encarnación es el momento central de la manifestación de Dios en el Verbo creador del mundo, inspirador de las Escrituras, salvador de los hombres, plenitud de todas las cosas y recapitulador de toda la realidad.

5.- UNA TEOLOGÍA POSITIVA

Karl Barth se pregunta explícitamente por las implicaciones y consecuencias de la humanidad de Dios de cara a nuestro comportamiento y a nuestro lenguaje teológico. En primer lugar, la humanidad de Dios implica directamente la dignidad del hombre, de todo ser humano, incluso el más extraño y el más miserable. Una segunda consecuencia concierne a la tarea de la teología: ella no debe ocuparse del Dios en sí, ni tampoco del hombre en sí, sino de Dios en su encuentro con el hombre y del hombre en su encuentro con Dios. En tercer lugar, la humanidad de Dios nos invita a no hacer enunciados abstractos ni sobre Dios, ni sobre el hombre, ni sobre la relación entre ambos.

³⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, III, 1,3,ad 2.

³¹ *Colaciones sobre el Hexaemeron* I,10-26. Me parece que esta línea es la que subyace a las posiciones antropológicas del Vaticano II, sobre todo cuando dice que el misterio del hombre (¡del hombre!: del hombre con pecado y sin pecado) sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado (*Gaudium et Spes*, 22), e incluso en los números 456-460 del *Catecismo de la Iglesia Católica*.

Voy a detenerme en la última de las consecuencias que, según Barth, implica la humanidad de Dios. La humanidad de Dios pide una teología y unas palabras positivas, pues se trata de anunciar la buena noticia de Dios con nosotros. Ciertamente, el hombre es malo, desobediente (si Barth no recordase esto no sería Barth), pero esta desobediencia Jesucristo la ha asumido para que el juicio que comporta no caiga ya sobre el hombre. La humanidad de Dios es la plena justificación del hombre. Porque Dios ama al ser humano. Este amor es lo que hay que anunciar. No tanto lo que Dios exige y espera del hombre sino más bien lo que Dios quiere y prepara para el hombre. Lo importante es que resplandezca el Evangelio. Por eso, dice Barth, “hay una única analogía con la humanidad de Dios: el mensaje positivo –y crítico a un tiempo– de la gran alegría que Dios ha preparado para los hombres y que los hombres pueden recibir”³².

Hemos empezado hablando del hombre capaz de Dios para pasar luego a hablar de un Dios capaz del hombre. Quizás una traducción de esta doble afirmación tensional y complementaria podría ser la de un hombre digno de Dios y un Dios digno del hombre. ¿Por dónde empezar? Demasiados discursos eclesiales reclaman una sociedad, una familia, una persona digna de Dios, con el riesgo de convertir el mensaje cristiano en un mensaje moral, cargado de exigencias, más que en una buena noticia. Quizás para poder llegar al hombre digno de Dios sea necesario primero presentarle un Dios digno del hombre, un Dios que se haga desear. Igualmente para que el hombre despliegue y despierte su capacidad de Dios es necesario que antes descubra un Dios capaz del hombre. Porque entonces el hombre querrá acoger e ir hacia este Dios que viene hacia él.

Una consecuencia de cara a la evangelización: no se trata de anunciar una religión moralizante, una religión de preceptos, una religión de amenazas, sino un Dios que se hace apetecer, un Dios que se hace desear porque lo suyo es la salvación y el perdón. La salvación, bien anunciada, lleva necesariamente a la conversión, la gracia conduce al cambio. Si no empezamos por la gracia, los cambios son aparentes, si no empezamos por la salvación no hay posibilidad de un cambio de vida. Zaqueo, dijo Jesús a uno de los corruptos pecadores que le buscaba sin lograr alcanzarle, “baja pronto, porque conviene que hoy me quede yo en tu casa” (Lc 19,5). Una vez que Jesús ha entrado en su casa, entonces viene el reparto de los bienes entre los pobres y la restitución cuadruplicada a aquellos a los que se ha hecho daño. El cambio de vida es consecuencia del encuentro con Jesús. El cumplimiento de la

³² o.c. en nota 7, 48.

ley no nos lleva necesariamente a Dios, pero la acogida del amor de Dios conlleva necesariamente un cambio de vida.

6.- CONCLUSIÓN: LA PREEXISTENCIA DE LO HUMANO EN EL VERBO

En la base de las aportaciones de los teólogos que han provocado nuestra reflexión (Barth, Congar, Gesché) está una comprensión del misterio de la Encarnación y un intento de profundizar en este misterio desde una perspectiva poco explorada. No se trata solamente de la preexistencia del Verbo, afirmada claramente en la Escritura cristiana, sino de la preexistencia de lo humano en el Verbo.

En este sentido, el misterio de la Encarnación no sería solamente objeto de fe, sino también momento de revelación. La perspectiva que hemos presentado podría completar y equilibrar la que ofrecen las modernas cristologías que toman como punto de partida de su reflexión el misterio pascual y privilegian el final de la vida de Cristo en detrimento de su origen. Porque su origen no está sólo en Belén. Hay un origen teológico más profundo, una venida que revela al Padre (Jn 7,27-29). Viniendo en una carne humana revela un misterio divino del que forma parte la humanidad. Una humanidad que se encuentra, propia y específicamente, en el Hijo.

Termino con tres conclusiones breves, a modo de escolios a toda mi reflexión:

1) Dios, el ser completamente espiritual (porque, si fuera carnal, sería por necesidad limitado), puede asumir la carne sin perder nada de su propio espíritu. Carne y espíritu no son dimensiones contrapuestas. Hay mucho espíritu “carnal” y mucha carne “espiritual”.

2) Este misterio de la humanidad de Dios revela al mismo tiempo la divinidad del hombre, la gran dignidad de la persona humana. Lo humano es divino. Por eso, todo ser humano tiene una dignidad inalienable. Se comprende entonces que cualquier atentado contra el hombre es directamente un atentado contra Dios, pues la vida humana tiene un carácter sagrado e inviolable, en el que se refleja la inviolabilidad misma del Creador³³.

³³ JUAN PABLO II, *Evangelium Vitae*, 53.

3) Porque ha sido creado a imagen del Verbo hay en el hombre una tendencia hacia el Verbo. Todo ha sido creado por y para Cristo, dice la carta a los Colosenses (1,16). Y los primitivos escritores cristianos decían que, al hacerse hombre, Cristo se ha unido con todo hombre, sin excepción alguna (añade Juan Pablo II³⁴). Esta unión y esta tendencia mutua es posible porque, como dice Congar, entre el Verbo y el ser humano hay un parentesco fundamental. De ahí la esperanza de la Iglesia de que un día todo sea recapitulado en Cristo. Hay un cuerpo místico, compuesto por Cristo-cabeza y hombres-miembros, que se desarrolla a partir de la Encarnación e incorpora en el transcurso del tiempo cada vez a más individuos, hasta llegar a la plenitud de los tiempos. Por eso afirma San Agustín: “al final habrá un Cristo, amándose a sí mismo”³⁵.

BIBLIOGRAFÍA:

- JUAN ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*, Sígueme, Salamanca, 1985
- KARL BARTH, *L'humanité de Dieu*, Labor et Fides, Genève, 1956.
- SAN BUENAVENTURA, *Colaciones sobre el Hexaemeron*
- YVES CONGAR, *Jésus-Christ*, Du Cerf, Paris, 1965
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Placuit Deo*, Roma, 2018.
- JUAN PABLO II, *Evangelium Vitae*
- MARTÍN GELABERT, *Vivir en el amor*, San Pablo, Madrid, 2005.
- Id., *En el nombre del justo*, Paulinas, Madrid, 1987
- ADOLPHE GESCHÉ, *Jesucristo*, Sígueme, Salamanca, 2002
- LUIS F. LADARIA, *Antropología teológica*, UPCM, Madrid, 1987
- RAMÓN LLULL, *Llibre del gentil e dels tres savis* (a cura d'Antoni Bonner), Patronat Ramon Llull, Palma, 2001
- KARL RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona, 1979.
- JOSÉ VIDAL TALENS, *Un Déu digne de l'home*, Saó Ediciones, Valencia, 1995.

³⁴ *Redemptor Hominis*, 14

³⁵ *Erit unus Christus, amans seipsum (In epistolam Joannis ad Parthos tractatus X,3).*

**UMANITÀ/CORPOREITÀ E SENSIBILITÀ AFFETTIVA
DI GESÙ DI NAZARET.
Prospettive di ricerca per “ri-dire” l’evento dell’Incarnazione**

**THE EMBODIED HUMANITY AND THE AFFECTIVE SENSIBILITY
OF JESUS OF NAZARETH.
Research Prospects for “Telling Anew” the Event of the Incarnation**

VINCENZO BATTAGLIA
Catedrático de Teología
Pontificia Università Antonianum
vbattaglia@antonianum.eu

Recibido 25 de julio 2018 / Aceptado 30 de noviembre de 2018

Resumen: El argumento tratado en esta contribución resulta de la confluencia de los aportes provenientes de dos ámbitos de investigación en los que está empeñada la actividad teológica del autor. Comienza con el estudio de la relación entre cristología y contemplación, que conduce a focalizar progresivamente la atención sobre “los sentimientos” del Señor Jesús. Desde aquí se pasa, sin solución de continuidad, a profundizar la relación entre la cristología y las ciencias antropológicas, queriendo responder a la demanda, tomada como objetivo principal de la presente contribución, sobre cómo se puede *re-decir* hoy el evento de la encarnación culminado en el misterio pascual. Con la aportación interactiva que la doble aproximación dogmática y narrativa proporciona a la reflexión sobre la condición humana, la corporeidad, de Jesús de Nazaret, el “re-decir”, construido también con el recurso a una lectura fenomenológica, permite valorar la fecundidad reveladora/salvífica inherente a la sensibilidad afectiva – amor / agape – del Hijo de Dios hecho hombre como es transcrita especialmente en la trama de la narración evangélica y en el misterio de la cruz.

Palabras clave: Corporeidad, Encarnación, Humanidad de Jesús, Jesús de Nazaret, Sensibilidad afectiva

Abstract: The discussed argument in this contribution results from the confluence of other contributions from two fields of research on which the theological activity of the author is based. It begins with the study of the relationship between Christology and contemplation, which leads to gradually focus attention on “the feelings” of Lord Jesus. From this point and with no continuity, it goes in depth in the relationship between Christology and anthropological sciences, wishing to respond to the demand, taken as the main aim in the present contribution, on how it can be *re-said* the culminated event of reincarnation in the Paschal mystery nowadays. Along with the interactive contribution that the double dogmatic and narrative approach provides to the reflection on the human condition, corporeality, of Jesus of Nazareth; the *re-saying*, also constructed with the help of a phenomenological interpretation, which allows to evaluate the revelatory fecundity or salvific that is inherent to an affective sensitivity – love / agape – from the Son of God made man as it is especially transcribed in the connection of the gospel account and the Mystery of the Cross.

Keywords: Affectiv sensibility, Embodied, Humanity, Incarnation, Jesus of Nazareth.

Introduzione

L'esposizione prende l'avvio da alcune puntualizzazioni circa la comprensione dell'Incarnazione come l'evento che rivela, attuandola, la totale partecipazione amorosa di Dio alla condizione umana. Tali puntualizzazioni riprendono alcuni temi specifici appartenenti al cristocentrismo e al rapporto tra la cristologia e le scienze antropologiche.¹ Sviluppando questa linea di pensiero, il passo successivo è incentrato su una lettura interattiva della sensibilità affettiva di Dio e di Gesù di Nazaret come fulcro e componente essenziale del vangelo del Regno di Dio.² Si fa riferimento, in tale contesto, alla fenomenologia dei legami, delle relazioni e dei contatti amorosi/compassionevoli messi in atto da Gesù durante i giorni della sua vita terrena, valorizzandone la valenza rivelativo/salvifica.³ Per un approfondimento specifico, il terzo momento della trattazione è dedicato a una vicenda di incontro e di scambio affettivo con Gesù: l'unzione/profumazione compiuta da Maria di Betania.⁴ Il quarto e ultimo passaggio tematico presenta alcune considerazioni riguardanti il mistero della croce, che ha reso eternamente visibile e fruibile, agli occhi e al cuore di chi crede, l'autodonazione del Figlio di Dio nella forma del suo «corpo» offerto in sacrificio, trapassato e reso eternamente glorioso dal suo amore crocifisso; autodonazione condivisa e accolta dal Padre, attuata mediante lo Spirito Santo che ne ha compenetrato fino in fondo l'umanità/la corporeità.

La conclusione è incentrata su tre puntualizzazioni che mettono in rilievo altrettante applicazioni del ri-dire il mistero dell'Incarnazione negli ambiti relativi alla teologia sistematica, alla celebrazione eucaristica e all'esercizio della carità verso il prossimo.

¹ Cf. Vincenzo Battaglia, «Il mistero dell'uomo alla luce del cristocentrismo trinitario. Orientamenti fondamentali», in *Antonianum* 90 (2015) 867- 896; «L'umano di Gesù di Nazaret: ridire l'evento dell'Incarnazione in dialogo con le scienze antropologiche. Puntualizzazioni orientative», in *Ricerche Teologiche* 27 (2016/2) 325-351.

² Cf. VINCENZO BATTAGLIA, *Sentimenti e Bellezza del Signore Gesù. Cristologia e contemplazione 3*, ed. EDB, Bologna 2011 (ristampa 2012).

³ Il corpo «è legame, relazione, contatto». La citazione è desunta dalla «Conclusione» della seguente pubblicazione: BARBARA PANDOLFI, *Corporeità e Incarnazione nel contesto cristologico alla luce di una lettura femminile. Il contributo filosofico-teologico di alcuni autori e autrici contemporanei* (pars dissertationis), ed. Pontificia Università Antonianum, Romae 2018, in particolare 93-105 (94).

⁴ Cf. VINCENZO BATTAGLIA, *Il profumo dell'amore. Un percorso di cristologia affettiva*, ed. EDB, Bologna 2016.

1. L'Incarnazione del Figlio di Dio e la partecipazione amorosa di Dio alla nostra condizione umana. Alcune puntualizzazioni

1.1 La centralità del mistero dell'Incarnazione per la fede cristiana

Comincio riportando il pensiero di due autori molto distanti tra loro nel tempo, ma concordi nel dichiarare la centralità inalienabile del mistero dell'Incarnazione culminato nella Pasqua per la fede cristiana, per la conoscenza/esperienza di Dio secondo l'evento Gesù Cristo e per l'annuncio e la testimonianza del Vangelo ad ogni creatura.

La prima citazione è tratta dal noto libro di Romano Guardini: *Il Signore*, dove sono raccolte le prediche indirizzate agli studenti riuniti nella cappella dell'università di Berlino a partire dal 1932. Parlando del corpo trasfigurato del Signore Risorto, afferma, facendo riferimento alla cristologia antidoceta del quarto vangelo, che, contro le tesi erronee dei doceti, «Giovanni dice: Dio si è fatto uomo e tale rimane per l'eternità». Poi più avanti osserva:

«All'inizio dell'epoca moderna s'è formato il dogma secondo cui il cristianesimo è nemico del corpo. Ma ciò che significa la parola "corpo" è il corpo terreno, dispoticamente autonomo – dell'antichità, o del Rinascimento, o del nostro tempo. In verità è solo il cristianesimo che ha osato trarre il corpo nella profondità intima della vicinanza di Dio». ⁵

La seconda citazione è tratta da uno dei saggi composti dal teologo belga Adolphe Gesché. La partecipazione reale da parte di Dio alla condizione umana nello spazio e nel tempo avviene perché è «le Dieu de chair». ⁶ Tale partecipazione ha come premessa e giustificazione la sua eterna disposizione a essere un Dio per gli uomini, «capax hominis». ⁷ In ragione dell'Incarnazione e in vista dell'Incarnazione, Egli porta in Sé, nel mistero insondabile della sua vita personale/trinitaria, un atteggiamento, un modo di amare

⁵ ROMANO GUARDINI, *Il Signore*, traduzione di G. COLOMBI, ed. Vita e Pensiero-Morcelliana, Milano-Brescia 2005, 543.546.

⁶ Cf. ADOLPHE GESCHÉ, «L'invention chrétienne du corps», in *Révue théologique de Louvain* 35 (2004) 166-201. L'espressione si trova nelle battute conclusive dell'articolo.

⁷ «Un Dio capace dell'uomo»: è questo il titolo del capitolo conclusivo del libro di ADOLPHE GESCHÉ, *Dio per pensare. Il Cristo*, ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2003, 253-283. S veda anche la dissertazione dottorale di CESAR GARZA MIRANDA, *La salvación del hombre en Jesucristo según Adolphe Gesché*, ed. Antonianum, Roma 2016, in particolare 265-308.

– una passione d’amore – che ha a che fare da sempre con l’umano, con la nostra realtà di persone umane sue creature. L’affermazione appena fatta, logicamente, è una deduzione: scaturisce dal fatto della creazione dell’umanità e del mondo pensato alla luce e a motivo di Gesù Cristo, del suo primato assoluto e universale nel disegno salvifico di Dio. Scaturisce, in altre parole, dalla verità della mediazione escatologica e protologica che qualifica intrinsecamente la persona e la missione rivelativo/salvifica di Gesù Cristo.

Secondo quest’ultima impostazione ermeneutica, l’atto creatore di Dio Uno e Trino, che va pensato sempre in stretta correlazione con l’evento dell’incarnazione e che continua nel corso della storia e giungerà a compimento con la Parusia (la venuta del Signore Gesù nella gloria), rivela che Dio da sempre è «aperto» a donarsi, nell’amore e per amore, all’altro da Sé, all’altro ontologicamente diverso da Sé: la persona umana. L’eterna volontà di auto-donazione agapica – fondata in definitiva sulle relazioni/processioni intratrinitarie – è la causa, la fonte, la ragione del donare l’esistenza a tutte le creature e, in modo speciale, alla persona umana, uomo e donna, da Lui creata a propria immagine e somiglianza e chiamata ad accogliere il dono della divinizzazione/adozione filiale. Altrimenti Egli, il Dio tre volte Santo, non avrebbe scelto da sempre di farsi uomo, nella persona divina del Figlio per opera dello Spirito Santo. Per cui va sottolineato il principio, fondamentale, della lettura cristocentrica e pneumatologica della storia dell’umanità e del mondo in chiave salvifica. Ancora una volta, si è invitati a «contemplare la profonda unità tra creazione e nuova creazione e di tutta la storia della salvezza in Cristo. [...] Il Figlio dell’uomo riassume in sé la terra e il cielo, il creato e il Creatore, la carne e lo Spirito. È il centro del cosmo e della storia, perché in lui si uniscono senza confondersi l’Autore e la sua opera».⁸

1.2 Dio «con noi», «in mezzo a noi»

La riflessione sul mistero dell’Incarnazione del Figlio di Dio – sulla sua umanità/corporeità –, comporta l’attenzione a cogliere, secondo la regola del rapporto di identità nella diversità tra la Trinità economica e la Trinità immanente, il pieno coinvolgimento di Dio nella nostra esistenza nella carne, la sua partecipazione amorosa, solidale e compassionevole, alla nostra condizione creaturale/corporea segnata, e messa alla prova, dalla fragilità/precarità, dalla debolezza, dalla contingenza, dalla mortalità. Segnata anche dal limite, dal confine spazio-temporale nel quale si vive, pur sempre

⁸ BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica post-sinodale *Verbum Domini*, n.13: EV 26/2242.

aperto alla trascendenza.⁹ In Cristo Gesù, il perfetto Redentore/Salvatore, si ha la misura non misurabile, eccedente ogni attesa, desiderio e calcolo umano, di come Dio sia entrato in modo definitivo nella storia umana, fino a raggiungerne le pieghe, le vicende più drammatiche, più oscure, più “lontane” da Lui. A cominciare da quelle connotate, spesso drammaticamente, dal peccato, dalla sofferenza, dal male, di cui l’essere umano è spesso responsabile, ma anche, spesso, vittima. «Gesù Cristo ha raggiunto i limiti estremi dell’intera realtà e ha avvolto letteralmente tutto: non c’è più nessuno spazio che egli non riempia con la sua presenza e con il suo amore *pro nobis*».¹⁰

Premesso quanto precede, la presenza di Dio nel mondo – «Dio con noi» (cf. Mt 1,23) – mediante il mistero dell’Incarnazione va pensata come la decisione assunta da sempre dal Verbo di Dio, in comunione con il Padre e lo Spirito Santo, di abitare per sempre «in mezzo a noi», piantando la sua tenda proprio qui, nel mondo, nella nostra terra e nella nostra storia (Gv 1.14). Ora, nel compiersi della umanizzazione del Verbo e Figlio di Dio, ha scritto Giovanni Paolo II, «l’autocomunicazione di Dio raggiunge la sua pienezza definitiva nella storia della creazione e della salvezza». Per cui l’incarnazione non comporta solo l’assunzione all’unità con Dio della natura umana, ma, in tale assunzione si realizza, in un certo senso, anche l’unità con Dio «di tutto ciò che è “carne”: di tutta l’umanità, di tutto il mondo visibile e materiale. L’incarnazione, dunque, ha anche un suo significato cosmico, una cosmica dimensione». Il Verbo incarnato «si unisce in qualche modo con l’intera realtà dell’uomo, il quale è anche “carne”, e in essa con ogni “carne”, con tutta la creazione».¹¹ In base a questa puntualizzazione dottrinale, il «dimorare» del Verbo di Dio in mezzo a noi va considerato secondo due linee convergenti: una a carattere mariologico e l’altra a carattere ecclesiologico.

Innanzitutto, il Verbo di Dio ha iniziato ad abitare «in mezzo a noi» grazie al sì accogliente e oblativo della madre Maria alla volontà del Padre: lei è la prima «dimora» di Dio nel mondo. Nella pienezza del tempo (cf. Gal 4,4), il sì pronunciato da Maria, voluto/previsto da sempre da Dio Uno e Trino, si unisce, grazie allo Spirito Santo, al sì pronunciato dal Figlio di Dio disposto da sempre a farsi uomo. Alle parole del Salmo 40 che la lettera

⁹ Su quest’ultimo aspetto rinvio al recente saggio di CALOGERO CALTAGIRONE, *Ri-pensare Dio. Tra mutamenti di paradigmi e rimodulazioni teologiche*, Cittadella Editrice, Assisi 2016, in particolare 45-69.

¹⁰ CRISTIANO MASSIMO PARISI, *La Stellvertretung in Dietrich Bonhoeffer. Cristo e la condizione dell’uomo chiamato a esistere con/per gli altri*, Città Nuova, Roma 2016, 290.

¹¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Dominum et vivificantem*, n. 50: EV 10/576.

agli Ebrei rilegge come rivolte dal Cristo al Padre «entrando nel mondo»: «[...] un corpo mi hai dato. [...] Allora ho detto: “Ecco, io vengo – poiché di me sta scritto nel rotolo del libro – per fare, o Dio, la tua volontà» (Eb 10, 5-7), corrispondono le parole con cui Maria accetta la vocazione/missione che il Padre le ha affidato (cf. Lc 1,38). Lei accoglie il Figlio di Dio a nome di tutta l’umanità.

«Mediato dall’evento dell’Incarnazione il mistero di Dio deve essere pensato quindi a partire da un’altra verità: il luogo dove Dio prende dimora nel mondo facendosi carne non è una cosa qualsiasi, è una persona umana, Maria di Nazaret. Il sì di questa umile donna è essenziale, indispensabile. Sulla base di Eb 10,5; Sal 40,6-8, risulta che «il corpo viene preparato al Figlio nel momento in cui Maria si consegna totalmente alla volontà del Padre e così rende disponibile il suo corpo come tenda dello Spirito Santo».¹²

Ma la «pienezza del tempo», che ha segnato l’ingresso personale e definitivo del Verbo di Dio nella storia grazie alla maternità divina e verginale di Maria,¹³ designa anche «l’inizio arcano del cammino della Chiesa».

«Nella liturgia, infatti, la Chiesa saluta Maria quale suo esordio, perché nell’evento della concezione immacolata vede proiettarsi, anticipata nel suo membro più nobile, la grazia salvatrice della Pasqua, e soprattutto perché nell’evento dell’incarnazione incontra indissolubilmente congiunti Cristo e Maria: colui che è suo Signore e suo capo e colei che, pronunciando il primo fiat della Nuova alleanza, prefigura la sua condizione di sposa e di madre».¹⁴

Giovanni Paolo II prosegue invitando a prendere atto che, proprio «presentando Maria nel mistero di Cristo», il Concilio Vaticano II «trova anche la via per approfondire la conoscenza del mistero della Chiesa», specialmente per quanto attiene la sua identità di «corpo» di Cristo insegnata dall’epistolario paolino. Così, «la realtà dell’incarnazione trova quasi un prolun-

¹² JOSEPH RATZINGER, «Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine...», in *Theotokos* 3 (1995/2) 291-302 (292-293).

¹³ Il Figlio «[...] per mezzo del quale tutto è stato creato, si unì a questa terra quando prese forma nel seno di Maria»: FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si’*, n.238: EV 31/818.

¹⁴ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris Mater*, n.1: EV 10/1274.

gamento nel mistero della Chiesa corpo di Cristo». ¹⁵ Sulla scorta di questa impostazione, si può fondatamente fare un passo avanti circa la riflessione sul dimorare del Verbo di Dio «in mezzo a noi» dicendo che l'umanità, e in modo del tutto speciale la Chiesa, sono il luogo, la casa, la dimora dove Dio Uno e Trino ha scelto di stare/abitare, secondo la modalità della comunione interpersonale nell'amore di cui la Chiesa è il sacramento per eccellenza in quanto Corpo e Sposa di Cristo nello Spirito Santo. E si deve aggiungere che la Chiesa, e l'umanità, non lo sono senza la relazione con la terra, con il cosmo, con la storia, con tutte le altre creature. Tale precisazione è dovuta al dato oggettivo, richiamato più sopra, della portata cosmica dell'incarnazione, unitamente alla portata cosmica del mistero pasquale e parusiaco. Il che comporta, in fin dei conti, la certezza nella fede circa la Signoria cosmica, universale, di Gesù Cristo.

Nel Verbo di Dio Incarnato, Crocifisso e Risorto, il quale verrà nella gloria, abbiamo la certezza che Dio Uno e Trino si prende e si prenderà cura dell'intera creazione, dell'umanità e del cosmo, voluti da sempre come la sua casa dove stare/dimorare. Nel mistero di Gesù Cristo, Capo/Signore della Chiesa e del cosmo (cf. Col 1,15-20; Ef 1, 3-14), e grazie a Lui si è realizzato e si realizzerà tutto questo, ma per la ragione che Egli è, in modo assoluto e assolutamente unico, la «dimora» di Dio con gli uomini nel mondo. Davvero il «corpo della sua carne» dato alla morte (cf. Col 1,22), crocifisso, risorto, glorificato e pervaso in pienezza dallo Spirito Santo (cf. Rm 1,1-4), è il «tempio» (cf. Gv 2,21), piantato nel cuore della terra ed elevato fino al cielo, nel quale si rende culto al Padre adorandolo «in Spirito e verità» (Gv 4,23-24). Ma il «tempio» si trova, è contenuto e custodito all'interno della città santa, la Gerusalemme celeste, cioè la Chiesa, che è fin da ora, sulla terra, «la tenda di Dio con gli uomini! Egli abiterà con loro [...]» (cf. Ap 21, 1-4). Essendo «la promessa sposa, la sposa dell'Agnello» (Ap 21, 9-10) la nuova Gerusalemme/la Chiesa non ha altro tempio se non il Signore Dio e l'Agnello: «In essa non vidi alcun tempio: il Signore Dio, l'Onnipotente, e l'Agnello sono il suo tempio» (Ap 21, 22). Nella prospettiva del già e non ancora, è dato contemplare il mirabile connubio tra nozze messianiche/escatologiche e culto/liturgia terrestre e celeste. Nel fratemppo, durante il suo pellegrinaggio terreno verso la Pasqua eterna, la Chiesa continua a crescere, ad essere edificata in Cristo Gesù, «per essere tempio santo nel Signore; in lui anche voi venite edificati insieme per diventare abitazione di Dio per mezzo dello Spirito» (Ef 2,21-22).

¹⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris Mater*, n.5: EV 10/1282.

1.3 Ri-pensare l'umanità/corporeità di Gesù nel contesto della sua storia singolare

L'atto supremo dell'amore/agape di Dio Uno e Trino messo in atto nell'evento dell'Incarnazione culminato nel mistero pasquale ha assunto tutta l'espressività relazionale e affettiva propria dell'umanità/corporeità di Gesù di Nazaret che, pur portando i tratti della somiglianza con la nostra umanità/corporeità, porta i tratti di quella dissomiglianza, di quella unicità e novità rivelativo/salvifiche che qualificano la sua persona: vero e perfetto Dio, vero e perfetto uomo (cf. Eb 2, 14-18; 4, 14-16). Unicità e novità che sono inscritte, concretamente, nella sua storia singolare, nella sua vicenda messianica narrata dai vangeli. Infatti, quando parliamo della storia di Gesù di Nazaret che dà l'impronta alla sua umanità/corporeità e che la rende di fatto accessibile e conoscibile, dobbiamo chiamare in causa il complesso normativo delle narrazioni evangeliche, ricorrendo a una equilibrata interazione tra storia e interpretazione, tra l'ermeneutica storica e l'ermeneutica della fede. Questa ermeneutica, tipica di una impostazione metodologica integrale, garantisce alla riflessione teologica la conoscenza rigorosa e sistematica della verità che salva, della valenza rivelativo/salvifica insita nella storia di Gesù a noi donata/trasmessa dal Nuovo Testamento, finalizzata all'educazione della fede.¹⁶

Impostare il discorso sull'umanità/corporeità di Gesù di Nazaret secondo il criterio della sua vicenda storica, significa considerarne l'arco di sviluppo che va dai vangeli dell'infanzia ai racconti delle apparizioni dopo la risurrezione. Il riferimento ai vangeli dell'infanzia comporta la dovuta attenzione al dato biopsicologico, storico e teologico della maternità verginale di Maria, e, di conseguenza, alla tesi che la sensibilità/affettività umana del Figlio di Dio porta anche l'impronta della personalità femminile di Maria e della sua esperienza di fede. «Caro Christi caro Mariae»: tale asserto, formulato già nel periodo patristico, induce a saper soppesare il ruolo, l'incidenza, la parte attiva di Maria di Nazaret nel divenire uomo del Figlio di Dio, nel suo crescere in umanità, in sapienza, età e grazia davanti a Dio e agli uomini (cf. Lc 2,52). Senza dimenticare, logicamente, la presenza e il ruolo di Giuseppe, lo sposo di Maria.

Inoltre, impostare il discorso sull'umanità/corporeità di Gesù di Nazaret secondo il criterio della sua vicenda storica significa considerarne in modo

¹⁶ Cf. NICOLA, CIOLA, «La rilevanza del nesso storia-fede per la cristologia sistematica. Alcuni punti fermi», in NICOLA CIOLA - ANTONIO PITTA - GIUSEPPE PULCINELLI (a cura di), *Ricerca storica su Gesù. Bilanci e prospettive*, EDB, Bologna 2017, 165-198.

rigoroso l'esperienza umana e spirituale vissuta nello Spirito Santo, la missione messianica, i sentimenti e lo stile di vita, la sensibilità affettiva. Una affettività che ne irradia la bellezza, oltremodo seducente e attraente, pervasa dalla perfetta interazione tra l'amare in modo divino e l'amare in modo umano, secondo la sapiente regola cristologica dettata dal Concilio di Calcedonia: una persona in due nature, senza mescolanza e senza confusione, senza divisione e senza separazione.

1.4 L'essenziale riferimento allo Spirito Santo

L'affettività, declinata secondo una ricca gamma di sentimenti, va intesa e compresa secondo le molteplici relazioni che Gesù, «pieno di Spirito Santo» ha posto in essere e ha sperimentato guidato dallo Spirito e con la sua potenza (cf. Lc 4,1.14). Il riferimento allo Spirito Santo è essenziale quando si deve parlare della sensibilità affettiva di Gesù, altrimenti non se ne potrebbero apprezzare fino in fondo lo spessore «divino», la finalità e l'efficacia rivelativo/salvifiche. Il fondamento dottrinale è dato dalla verità che l'evento dell'Incarnazione è avvenuto, e si è sviluppato nello spazio e nel tempo fino al compiersi del mistero pasquale, «per opera dello Spirito Santo».

E comunque, è una verità fondamentale il fatto che la sensibilità affettiva di Gesù porta in sé lo spessore di quella eterna relazione d'amore tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, eternamente segnata dalla passione d'amore per e verso l'umanità e l'intera creazione, passione d'amore dal tratto eminentemente oblativo, di cui appunto l'evento dell'Incarnazione è la traduzione storico/salvifica, grazie allo Spirito Santo, la Persona Divina Amore e Dono, e quindi anche Vincolo/Legame dell'Unione.¹⁷

Facendo un passo avanti, va detto che se il riferimento è, logicamente, alla gamma delle relazioni in cui Gesù di Nazaret è coinvolto, si deve richiamare, prima di tutto, e fondamentalmente, la comunione filiale, amorosa e obbedienziale con Dio/Abbà, sperimentata specialmente nella preghiera, con una immediatezza e intimità tali da dipendere anche dalla presenza operante dello Spirito Santo, «dalla pienezza dello Spirito che è in lui e che si riversa nel suo cuore, pervade il suo stesso "io", ispira e vivifica dal profon-

¹⁷ «Con i nomi personali di amore e di dono si mettono in risalto due caratteristiche inseparabili della persona dello Spirito Santo. Da una parte, in lui si esprime la vita divina nella sua più grande intimità, l'amore che costituisce la vita divina; in questo senso, è il nucleo più profondo della vita trinitaria. Dall'altra, costituisce la massima espressione della comunicazione divina verso la creatura, il dono del Padre e del Figlio capace di introdurre l'uomo in quella intimità divina che lo Spirito stesso esprime» (LUIS F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012, 416.

do la sua azione».¹⁸ Viene poi il variegato rapporto di carattere messianico, oblativo e fraterno vissuto, secondo differenti modalità, con il popolo di Israele e le folle che lo cercavano e seguivano, con i poveri, i malati, i peccatori e tutti gli emarginati ai quali ha donato l'ingresso nel Regno di Dio tramite l'esercizio della sua compassione e misericordia, con gli uomini e le donne che formavano la cerchia più ampia dei suoi discepoli, con i dodici apostoli. Inoltre, il contatto con la creazione: poiché era perfettamente consapevole della «relazione paterna che Dio ha con tutte le creature», prestava alla natura «un'attenzione piena di affetto e di rispetto», ne apprezzava la bellezza e viveva «una piena armonia con la creazione».¹⁹

Infine, pensando all'intrinseca correlazione tra mistero dell'Incarnazione mistero della croce, va tenuto presente quanto segue:

«[...] secondo la visione teologica del Nuovo Testamento, lo Spirito assolve, anzitutto, un'azione intrinseca “nell'evento della croce” *come supremo atto di offerta*, ricapitolativo di tutto il *significato oblativo della vita terrena* di Cristo, del suo amore filiale al Padre e della sua dedizione agli uomini (*proesistenza*). [...] Letto nel contesto dell'unzione di Gesù, come Cristo, il valore infinito dell'oblazione della croce e del sacerdozio di Cristo, cioè il suo 'valore eterno', non va ricercato solamente nell'unione ipostatica, come auto comunicazione del Logos all'umanità di Gesù, ma anche, ed in maniera 'formale', nello Spirito Santo operante in lui».²⁰

2. Sensibilità affettiva di Dio, sensibilità affettiva di Gesù: un modo di ri-pensare il vangelo del Regno di Dio

2.1 Contemplare la prossimità e la paternità di Dio con «gli occhi» di Gesù

Gesù di Nazaret è il volto umano di Dio, il volto umano di un Dio sensibile.²¹ Un Dio sensibile, «misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di

¹⁸ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Dominum et vivificantem*, n. 2: EV 10/493.

¹⁹ Cf. FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'*, nn. 96-98: EV 31/676-678.

²⁰ MARCELLO BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, ed. Queriniana, Brescia 1995, 245.247.

²¹ Rinvio alle riflessioni in chiave fenomenologica proposte da MARCELLO NERI, *Il corpo di Dio. Dire Gesù nella cultura contemporanea*, ed. EDB, Bologna 2010.

amore e di fedeltà» (Es 34,6), che si è coinvolto nella storia umana, toccato dalla storia.²² Un Dio che sa provare tutta la gamma delle più autentiche sensibilità affettive legate ai sensi, ai cinque sensi corporei/spirituali.

Gesù di Nazaret, volto, icona, rivelatore e mediatore della sensibilità di Dio, di Jhwh, il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. A questa sensibilità ha dato un volto e un nome ben precisi. Sono il volto e il nome di Padre/Abbà. Pertanto, la rivelazione e la descrizione della sensibilità affettiva di Dio sono contenute nell'intero percorso narrativo della rivelazione e della descrizione fatta da Gesù della identità paterna di Dio e delle sue attitudini affettive, sia in relazione alla propria personale esperienza di Figlio Unigenito, l'Amato/Prediletto, nel quale il Padre ha posto il suo compiacimento (cf. Mc 1,11; Lc 3,22; Mt 3,17), sia in relazione ai destinatari del vangelo del Regno di Dio (cf. Lc 4,16-21), sia in relazione a tutte le creature, compresi gli uccelli del cielo e i gigli del campo (cf. Mt 6, 27-34). Le attitudini affettive di Dio verso gli esseri umani e le altre creature assumono molteplici fisionomie a seconda della tipologia di relazioni e di situazioni, per cui Gesù mette in evidenza la prossimità assolutamente libera e gratuita di Dio colma di compassione, misericordia, tenerezza, accoglienza e perdono. La «prossimità» in questione è la traduzione dell'affermazione centrale del vangelo di Dio annunciato da Gesù: «Il Regno di Dio è vicino» (Mc 1,15).

Dato il teocentrismo che connota essenzialmente la missione messianica attuata da Gesù, l'annuncio inerente la prossimità, e quindi la presenza del Regno di Dio, può essere spiegato come segue: Dio esercita la sua regalità, la sua sovranità/signoria agendo come Padre onnipotente e misericordioso che si fa «prossimo» di tutti, specialmente degli ultimi, i quali diventano i primi. In Gesù «ora Dio è Colui che opera e regna – regna in modo divino, cioè senza potere mondano, regna con l'amore che va "sino alla fine" (Gv 13,1), sino alla croce». ²³ Il vangelo del Regno di Dio annunciato e reso presente da Gesù con le sue parole e le sue opere, con tutta la sua storia, rivela che Dio va in cerca di ogni essere umano, e lo fa perché è suo figlio: ritrovarlo, farlo passare dalla morte alla vita, riaverlo di nuovo a casa, è e sarà sempre per lui motivo di grande gioia, come insegnano soprattutto le tre stupende parabole riportate da Luca: la pecora smarrita, la moneta perduta, il padre misericordioso (cf. Lc 15). Esse rappresentano il vertice dell'insegnamento impartito da Gesù sui «sentimenti» che il Padre nutre verso i propri figli. Fanno intuire quanto il «cuore» di Dio sia attento a ogni persona e quanto sia aperto, accogliente: lo è senza misura e senza fare preferenze.

²² Cf. NERI, *Il corpo di Dio*, 111-121.

²³ JOSEPH RATZINGER/BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, ed. Rizzoli, Milano 2007, p.84.

Gesù insegna a guardare Dio, a comprenderne l'agire regale nella storia accettando come unica chiave di lettura la fede filiale nella sua paternità, che non fa preferenze di persone, perché è colma di misericordia verso tutti (cf. Mt 5,43-48; Lc 6,31-36). In altre parole: per comprendere la Signoria di Dio nella prospettiva, innovativa, della sua paternità, è necessario guardare Dio con gli occhi, con lo sguardo e la sensibilità affettiva di Gesù.²⁴

Dio, il Padre Onnipotente e Misericordioso, rivela in Cristo Gesù il valore assoluto di chi, agli occhi degli altri – di tanti, di troppi...! – non ha poi lo stesso valore degli altri. Bastano le novantanove pecore che si trovano al sicuro nell'ovile; perché preoccuparsi tanto di quella che si è perduta? E poi: dove andarla a cercare? Chissà dove è andata; chi può ritrovarla? Eppure il pastore non smette di cercarla finché non la ritrova. Dopo averla ritrovata, invita a fare festa (cf. Lc 15, 4-7; Mt 18,12-14). Per comprendere l'incalcolabile valore che una persona umana ha agli occhi di Dio, e per comprendere l'immenso amore di Dio per ogni persona umana, bisogna rendersi conto che nelle vicende/simbolo della pecora perduta, del malcapitato ferito dai briganti, del malato affetto da una malattia incurabile, del peccatore paralizzato, di Zaccheo (ho fatto solo qualche esempio), abbiamo la trascrizione concreta della sensibilità affettiva di Gesù, e di Dio/Abbà per mezzo di lui, operante efficacemente nello Spirito Santo, al fine di dare/ridare e promuovere la vita.

Questa sensibilità affettiva – attestata dalla Sacra Scrittura, e quindi solo questa – insegna a leggere la storia dell'umanità a partire dal «rovescio» della storia, mettendosi dalla parte degli ultimi, di chi non ha speranza, di chi si trova nell'impossibilità di «salvarsi», di chi ha solo la possibilità di sperare che qualcuno accorra in aiuto, di chi spera di poter avere ancora in tempo per attendere e per ricevere questo aiuto. Non un qualsiasi aiuto, ma l'aiuto, il soccorso che salva. In Gesù, Salvatore del mondo, nessuno è condannato a sperare, ad attendere invano. L'umanità di Dio colma il vuoto di un'attesa che potrebbe trasformarsi in disperazione, come capita quando ci si è smarriti, quando si giace a terra, feriti gravemente e abbandonati nella solitudine, quando si è gravati da una malattia incurabile, quando si è schiavi del peccato, quando si è disprezzati e condannati senza appello dal fariseo di turno. Gesù è venuto a cercare e a salvare chi era perduto (cf. Lc 19,9) e continua a farlo. Dio, in lui e per mezzo di lui, è venuto a cercare e a salvare chi era

²⁴ «Nella fede, Cristo non è soltanto Colui in cui crediamo, la manifestazione massima dell'amore di Dio, ma anche Colui al quale ci uniamo per poter credere. La fede, non solo guarda a Gesù, ma guarda dal punto di vista di Gesù, con i suoi occhi: è una partecipazione al suo modo di vedere»: FRANCESCO, Lettera enciclica *Lumen fidei*, n.18: EV 29/978.

perduto e continua a farlo. Infatti «è volontà del Padre vostro che è nei cieli, che neanche uno di questi piccoli si perda» (Mt 18,14). La speranza, allora, è vitale: «La speranza poi non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» (Rm 5.5).

2.2 La valenza relazionale dell'umanità/corporeità di Gesù

Ritrovare nella trama delle narrazioni evangeliche la fisionomia affettiva di Gesù significa e comporta, tra l'altro, il saper valorizzare adeguatamente il carattere simbolico ed espressivo e la valenza relazionale inerenti la sua corporeità, luogo e mediazione dell'incontro, del legame con Dio/Abbà, con gli uomini, con il mondo, con gli avvenimenti storici, con tutte le creature.

Secondo questo registro interpretativo, in tanti episodi narrati dai vangeli si costata che tra Gesù e le persone che lui incontra e accoglie avviene un con-tatto «corpo a corpo», suscitato dalla fede/fiducia nella sua potenza salvifica, che non di rado dà origine a uno scambio amoroso, in cui c'è un reciproco dare e ricevere, seppure nella ineliminabile asimmetria dei protagonisti dello scambio: da una parte Gesù, il Messia Salvatore, l'Emmanuele: «Dio con noi» (cf. Mt 1,23); dall'altra una persona umana piagata dalla sofferenza, dalla malattia e dal peccato, ma capace di fede, di affidamento, di speranza in lui e di amore verso di lui, colmo di gratitudine. Sono emblematiche, al riguardo, le vicende di alcune donne che hanno toccato fisicamente Gesù: l'inferma guarita dalla emorragia dopo avergli sfiorato il mantello (Mc 5,21-34), gesto compiuto da molti malati i quali, dopo aver toccato il lembo del mantello, guarivano (Mt 14, 34-36; Mc 6, 53-56); la peccatrice che gli ha unto/profumato i piedi, dimostrando così di averlo molto amato (Lc 7,26-50); le protagoniste dell'unzione avvenuta a Betania (Gv 12,1-8; Mc 14,3-9 e Mt 26, 6-13). Altrettanto eloquente è l'ultimo momento in cui alcune persone possono toccare/prendere il suo «corpo», dopo la morte sulla croce, con fede e amore: è il momento della deposizione nel sepolcro fatta da Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo (cf. Mc 15,42-47 e par.; Gv 19, 38-42), preceduta, come vuole la tradizione, dall'ultimo gesto amoroso della madre Maria che stringe a sé «il corpo di Gesù».

Ri-pensare e ri-dire l'evento dell'Incarnazione, allora, significa anche saper utilizzare un linguaggio interpretativo che dia spazio al dirsi/rivelarsi dell'Unigenito Figlio di Dio attraverso le esperienze umane di con-tatto da lui fatte e avute durante i giorni della sua vita terrena. Soprattutto quando ha provato, ha «sentito» e preso su di sé sia il bisogno di salvezza, sia il desiderio di vita e di amore esternati da tante persone che lo cercavano e lo invocavano, dalle quali si è lasciato coinvolgere, aprendosi ad un incontro che gli ha consentito di fare di se stesso il grembo della misericordia e della

tenerezza di Dio. E come non menzionare, a tale riguardo, il gesto compiuto prima di affrontare la passione: la lavanda dei piedi dei discepoli, con cui ha attestato di averli amati «sino alla fine», al massimo dell'intensità e dell'efficacia (cf. Gv 13,1-11)!

Tra i tanti episodi inerenti la compassione/misericordia provata da Gesù, prendo in considerazione l'incontro con un lebbroso.

L'evangelista Marco colloca la prima menzione della «compassione» messa in atto da Gesù durante la sua missione messianica subito dopo averne sintetizzato l'attività itinerante (Mc 1, 39). La narrazione, essenziale e stringata, è stupendamente incisiva. «Venne da lui un lebbroso, che lo supplicava in ginocchio e gli diceva: "Se vuoi, puoi purificarmi!". Ne ebbe compassione, tese la mano, lo toccò e gli disse: "Lo voglio, sii purificato!". E subito la lebbra scomparve da lui ed egli fu purificato» (Mc 1,40-42). Quell'uomo era affetto da una malattia incurabile, che lo condannava a non avere più diritto alla convivenza civile, né alla pratica religiosa. Era tagliato fuori da tutto e da tutti, povero e afflitto all'estremo. Molto probabilmente aveva sentito parlare di Gesù, la cui fama di profeta taumaturgo si era diffusa ben presto in tutta la regione della Galilea (cf. Mc 1,28). Infrangendo allora ogni divieto, lo accosta e lo supplica: «Se vuoi, puoi purificarmi!». L'implorazione è accorata, straziante: il malato non può fare altro che affidarsi a Gesù, convinto che lui ha il potere di soccorrerlo, di liberarlo dalla malattia. È il grido angosciato dell'afflitto che non riesce a trattenere il pianto, perché il peso della malattia è insopportabile. È il grido che proviene da un cuore straziato, stretto nella morsa dell'isolamento.

Gesù interviene, mosso a compassione. Il suo «cuore» ripieno di Spirito Santo e di misericordia, prende su di sé il dolore, ascolta la supplica, opera la guarigione. Il Salvatore tocca con il proprio corpo il corpo martoriato del lebbroso: entra in contatto con il malato, lo accoglie, lo guarisce. Così facendo fascia le piaghe di quel cuore spezzato, adempiendo la profezia di Isaia (si veda il testo originale: Is 61, 1). Mediante quel gesto di «potenza» divina e carismatica – con cui dimostra di avere veramente «autorità» su ogni potere ostile agli esseri umani – trasmette il dono di una relazione che produce un duplice, concomitante effetto. Oltre alla guarigione che reintroduce in seno al popolo eletto, fa sperimentare un intervento straordinario che rende presente il Regno di Dio e che, quindi, fa entrare effettivamente in una comunione nuova con Dio. «Nuova» perché quell'uomo guarito ha sperimentato veramente, per la prima volta, l'onnipotenza di Dio nella forma della misericordia/tenerezza comunicatagli dalla compassione/sensibilità che Gesù ha avuto verso di lui. In questo modo Gesù si è rivelato a lui quale «volto umano di Dio» e Dio si è rivelato a lui nella sua identità finora sconosciuta: quella di Padre sensibile nell'amore, che si prende cura di tutti,

specialmente di chi si sente abbandonato. Il dono ricevuto è così prorompente che l'uomo guarito non può resistere all'impulso di divulgare il fatto, contravvenendo al divieto imposto da Gesù, il quale, allora, si vede costretto – per evitare la ressa della gente – a rimanere in luoghi deserti. «E venivano a lui da ogni parte» (Mc 1,45).²⁵

3. Una storia di «con-tatto» affettivo con Gesù: l'unzione/profumazione compiuta da Maria di Betania

3.1 L'iniziativa e i gesti compiuti da Maria

L'unzione/profumazione avvenuta a Betania – l'episodio è riferito anche da Marco (14,3-9) e da Matteo (26, 6-13) – è collocata da Giovanni in un momento ben preciso: «sei giorni prima della Pasqua» (Gv 12,1), in sintonia con la sua scansione cronologica del ministero pubblico di Gesù, che include tre ricorrenze della festa di Pasqua e questa è l'ultima delle tre (cf. Gv 2,13; 6,4; 11,55). L'evangelista la menziona come culmine dell'ultima settimana della vita terrena di Gesù, che raggiungerà l'apice con l'innalzamento e la glorificazione sulla croce, avvenuti alla vigilia della Pasqua dei giudei che quell'anno cadeva di sabato (cf. Gv 19,14.28.31), e sfocerà nella sua risurrezione, che sarà costatata dai discepoli «il primo giorno dopo il sabato» (Gv 20,1).²⁶

Giovanni informa che Gesù si trovava presso gli amici Lazzaro, Marta e Maria in occasione di una cena organizzata «per lui» (Gv 12,1-2). Che fosse in casa loro, lo si desume chiaramente da tutto il contesto, e, in particolare, dai seguenti elementi descrittivi: «Marta serviva e Lazzaro era uno dei commensali» (Gv 12,2); una volta avvenuta l'unzione, «tutta la casa si riempì dell'aroma di quel profumo» (Gv 12,3). Il miracolo della risurrezione di Lazzaro, l'ultimo dei «segni» operati da Gesù, aveva consolidato in modo definitivo il legame affettivo tra questi tre fratelli e il Signore.

Maria interviene nel bel mezzo della cena (Gv 12,3), e non si può certo dire che il suo gesto di unzione/profumazione abbia lasciato indifferenti i commensali. In linea generale l'unzione/profumazione era un segno di rispetto del tutto consono alla circostanza, in armonia con l'atmosfera di

²⁵ Su questo episodio e su altri luoghi in cui Marco parla della compassione di Gesù cf. BATTAGLIA, *Sentimenti e Bellezza del Signore Gesù*, 127-131.

²⁶ Cf. RENZO INFANTE, *Le feste di Israele nel vangelo secondo Giovanni*, ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 68-75.

ospitalità che caratterizza lo svolgimento del banchetto in una casa. Ma il caso di Maria è fuori dell'ordinario. «Versare olio sul capo di un ospite era un'usanza molto nota nel mondo biblico ed in quello orientale in genere (cf *Sal* 23,5; 92,11) ed era segno di grande considerazione ed onore. Singolare appare la consuetudine delle donne ebrae in Babilonia di versare unguento sul capo dei rabbini presenti al matrimonio di una vergine. Si trattava, però, sempre di unzioni sul capo, come in *Mc* 14,3; *Mt* 26,7 e non sui piedi. Il gesto compiuto da Maria è, quindi, del tutto insolito». ²⁷ Giovanni segnala che Maria ha utilizzato un unguento profumato fatto con il nardo, e, menzionandone la grande quantità – senza fare alcun cenno sul contenitore – ne avvalorata la preziosità. «Maria allora prese trecento grammi di profumo di vero nardo, assai prezioso, ne cosparses i piedi di Gesù, poi li asciugò con i suoi capelli, [...]» (*Gv* 12,3a). L'evangelista si sofferma a riferire, con una certa accuratezza, le tre azioni compiute da Maria, richiamando di proposito tutta l'attenzione del lettore/ascoltatore. Le azioni si snodano con una progressività che dice armonia e intensità: prende il profumo, unge i piedi di Gesù, li asciuga con i capelli. Per ungere i piedi ne bastava poco! Eppure Maria ha utilizzato una quantità esagerata di profumo, dilungandosi certamente a versarlo più volte, fino a consumarlo tutto e mettendosi poi ad asciugare i piedi con i capelli, un fatto, questo, che denota inequivocabilmente una familiarità carica di confidenza. Data l'enorme quantità utilizzata, «tutta la casa si riempì dell'aroma di quel profumo» (*Gv* 12,3b).

Un'azione del genere, data anche la circostanza così unica, è eloquente di per sé: Gesù ne era il destinatario, lui avrebbe capito le intenzioni più profonde e i desideri più intimi di Maria, il cui silenzio, in questo caso, non sorprende. Ha detto infatti tutto quello che voleva dire donando un unguento assai prezioso, segno di una generosità che risulterà inspiegabile per chi non sa capire, come, in questo caso, succederà a Giuda (*Gv* 12,4-5).

Accostando il racconto giovanneo va rilevato che è la prima volta che Gesù viene «toccato» da un'altra persona, e questa persona è una donna. E non si tratta di un toccare appena accennato, di sfuggita, per qualche istante. Il «con-tatto» è prolungato, dalle marcate tonalità affettive, cariche di rispetto, pervase di fede. L'amore tenero e confidenziale spinge Maria ad affidarsi totalmente a Gesù. Lo si desume dalla combinazione tra questa circostanza e quella precedente già presa in considerazione, coincidente con la morte di Lazzaro (*Gv* 11,32). Se la prima volta arriva a coinvolgere la sensibilità affettiva Gesù tanto che questi si commuove vedendola piangere (*Gv* 11,33),

²⁷ RENZO INFANTE, *Lo sposo e la sposa. Percorsi di analisi simbolica tra Sacra Scrittura e cristianesimo delle origini*, ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004, 181.

ora, durante la cena, conoscendone l'amore/*agape* che nutre per lei, lo coinvolge ancora di più. Lo fa con un'azione che è grvida anche di gratitudine: vuole manifestargli tutta la propria gioia per il fatto che Egli, il Maestro, «è qui» (cf. Gv 11,28). Ma vuole anche manifestargli tutta la propria riconoscenza per aver richiamato in vita il fratello Lazzaro e averlo restituito al suo affetto e all'affetto della sorella Marta.

Ora, ancora una volta, ma per l'ultima volta il Maestro è qui, in casa. È qui per Lazzaro «che egli aveva risuscitato dai morti» (Gv 12,1), per Marta, alla quale aveva rivelato di essere lui «la risurrezione e la vita» (Gv 11,25) e dalla quale aveva ricevuto un'attestazione di fede che rientra tra le più alte del Nuovo Testamento; è qui per Maria. Lei si prende la libertà di stargli talmente accanto da potergli ungere, con delicatezza, i piedi: le sue mani li accarezzano, lo accarezzano, a lungo. Gesù la lascia fare, fino al punto da permetterle di asciugargli i piedi con i propri capelli (Gv 12,3b). Fino al punto da permetterle di gustare un «con-tatto» carico di intimità, ma pur sempre ispirato a un profondo rispetto. È il Signore, il suo Signore.

3.2 La reazione di Giuda e la risposta d Gesù

Dopo l'unzione «tutta la casa si riempì dell'aroma di quel profumo» (Gv 12,3c), ma non per Giuda, il quale lamenta uno spreco incomprensibile di un profumo che era costato addirittura trecento denari, che avrebbero potuto giovare a molti poveri (Gv 12,4-5). Non ne avverte il buon odore, veicolo di vita, di fede e di amore. Per questo non può comprendere il significato insito nella risposta datagli da Gesù: «Lasciala fare, perché essa lo conservi per il giorno della mia sepoltura. I poveri infatti li avete sempre con voi, ma non sempre avete me» (Gv 12,7-8).

Il cambiamento di prospettiva adottato da Giovanni con questa trasposizione è molto eloquente. «La vera questione di fondo è il riconoscere il momento centrale verso il quale Gesù si proietta, e cioè la sua morte. Il vero problema non è scegliere tra Gesù e i poveri. Gesù, citando Dt 15,11, non farà che mostrare l'importanza di quel momento storico, singolare, che è la sua morte. Di fronte alla quale anche la quotidiana, continua (*'pántote'*: v.8) presenza dei poveri, per un istante perde la sua importanza».²⁸ Gesù, quindi, prospetta una lettura dell'unzione/profumazione che, tramite il collegamento al «giorno» della sua sepoltura, prepara a comprendere quanto dirà più avanti, sulla sua morte imminente, rivelandola come l' «ora» in cui il Figlio

²⁸ Cf. LORENZO FIORI, *Le domande del vangelo di Giovanni. Analisi narrativa delle questioni presenti in Gv 1-12*, ed. Cittadella Editrice, Assisi 2013, 562-576 (565).

dell'uomo sarà glorificato ed esaltato (cf. Gv 12, 23-36). Sta per arrivare l'«ora» in cui darà tutto se stesso, senza trattenere nulla di sé per sé: «se il chicco di grano, caduto in terra, non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto» (Gv 12,24).

«Lasciala fare, perché essa lo conservi per il giorno della mia sepoltura» (Gv 12,7). A cosa allude Gesù? Certamente non a un'ipotetica quantità di olio profumato che sarebbe avanzata. Tra l'altro, alla sepoltura provvederanno Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo, i quali, dopo aver ottenuto da Pilato di poter deporre dalla croce il corpo di Gesù, lo avvolgeranno con teli insieme ad aromi prima di deporlo nel sepolcro. Nicodemo, infatti, porterà con sé «circa trenta chili di una mistura di mirra e aloe» (cf. Gv 19,38-42).

Nelle parole di Gesù c'è un duplice livello interpretativo: si riferiscono sia a Giuda, sia a Maria. A Giuda rimprovera il peccato di rubare – di non conservare – il denaro che veniva messo nella cassa comune. Prendeva tutto per sé, «era un ladro» annota l'evangelista, senza lasciare nulla per gli altri, senza pensare ad essi, senza preoccuparsi delle loro eventuali necessità (Gv 12,6). Il suo cuore era insensibile, vuoto di fede e di amore. Non aveva nulla da dare, neppure a Gesù. Infatti «stava per tradirlo» Tanto meno avrebbe potuto preoccuparsi realmente dei poveri, dei quali non gli importava nulla, annota ancora l'evangelista (Gv 12,5). Maria, invece, aveva dato tutto a Gesù. Il profumo di puro nardo l'aveva procurato proprio per lui. Non era suo! Apparteneva a Gesù: il dono fatto a lui reca il profumo, inebriante, della sua sensibilità affettiva, della sua completa e generosa dedizione al Maestro.

L'atto di amore sta proprio in questo: ritenere proprietario del dono colui che ne è il destinatario.²⁹ Allora la sua generosità verso Gesù trabocca a vantaggio degli altri: lo sta a significare il fatto che i presenti hanno potuto beneficiare di quel profumo. Lazzaro e Marta lo avranno assaporato e gustato in modo del tutto speciale. Se questa premessa è fondata, la spiegazione delle parole che riguardano Maria potrebbe essere la seguente: pur avendo utilizzato tutto l'olio profumato che aveva con sé, lei si trova nella condizione di averlo conservato e di poter continuare a conservarlo. Come? Passando dal livello fenomenologico al livello dei sentimenti, mi sembra giustificato affermare che Maria potrà sempre procurare dell'altro olio profumato – la sua fede e il suo amore – per donarlo a Gesù. La discepolo ne può e ne vuole

²⁹ «Nel suo profumo l'amata dona se stessa». Questa frase, che chiude il commento a Ct 1,12 («Mentre il re è sul suo divano, il mio nardo effonde il suo profumo»), aiuta a comprendere ancora meglio l'ispirazione proveniente dal Cantico dei cantici: cf. GIANNI BARBIERO, *Cantico dei Cantici*, ed. Paoline, Milano 2004, 80.

procurare dell'altro. Il «conservare» sta a significare che Maria sarà sempre pronta a fare, per Gesù, quanto il suo amore e la sua fede le suggeriranno, senza calcoli. «Per il giorno della mia sepoltura», dice Gesù. Vuole che Maria volga ora lo sguardo della mente e del cuore verso la sua passione. Vuole che si prepari a viverla fino alla conclusione, suggellata dalla sepoltura. Sarà necessario, quando verrà quel momento, avere a disposizione – aver conservato – l'amore per lui e la fede in lui.

Maria è pronta ad assecondare questa richiesta, questa «chiamata» rivolta da Gesù. Con il gesto dell'unzione/profumazione il suo stare con Gesù e dalla sua parte assume la fisionomia definitiva del discepolato che comporta, oltre alla sequela pervasa dalla fede e dall'amore, anche la testimonianza e l'annuncio del Vangelo.³⁰

4. L'eterna passione d'amore del Figlio di Dio alla luce del mistero della croce

In forza del mistero pasquale, l'umanità/corporeità del Figlio di Dio è insieme terrestre e celeste, attraversata da cima a fondo dalla passione dolorosa e dalla compassione amorosa, dalla chenuità e dalla gloria, dalla sensibilità umana e dalla potenza dello Spirito, dall'amore/*agape* e dalla bellezza. Se l'icona più eloquente del suo amore/*agape* è il mistero della croce, allora va detto che il suo amore/*agape* ha assunto, una volta per sempre, la forma impressagli dalla croce ed espressa, rivelata dalla croce: è l'amore/*agape* «crocifisso», in cui riverbera tutta l'efficacia dello Spirito Santo operante nel profondo della persona di Gesù e del mistero della croce (cf. Eb 9,14).

Cristo Gesù «pur essendo nella condizione di Dio, non ritenne un privilegio l'essere come Dio, ma svuotò se stesso assumendo una condizione di servo, diventando simile agli uomini» (Fil 2,6-7). Non si finirà mai di ragionare, nella fede e secondo la fede, su questi pochi versetti di un inno liturgico che, in forma sobria ma altamente incisiva, annuncia un avvenimento che, per la sua paradossalità, suscita stupore e scandalo. Parafrasando si può dire che Cristo Gesù, proprio essendo come Dio – Dio vero da Dio vero – lui solo era in grado, era capace di diventare simile agli uomini. «Dall'aspetto riconosciuto come uomo, umiliò se stesso, facendosi obbediente fino alla morte e a una morte di croce» (Fil 2,7-8). Il diventare simile agli uomini non è stato fine a se stesso: è stato il modo, il «luogo», l'atto di una solidarietà redentrice e salvifica voluta e portata fino alle estreme conseguenze, assolutamente inclusiva. Egli è l'Unico che ha voluto e saputo stare dalla parte di tutti e di

³⁰ Ho analizzato questo episodio in BATTAGLIA, *Il profumo dell'amore*, 37-57.

ciascuno, senza escludere nessuno; ha voluto e saputo stare con gli ultimi degli ultimi (cf. Mt 25, 31-46). Ha voluto e saputo immergersi nell'umano più disumanizzato: disumanizzato dal male, dalla sofferenza e dal peccato; e lo ha preso su di sé, per guarire, liberare e salvare. Portando a compimento ciò che era stato detto dal profeta Isaia nel quarto carne del Servo di Jhwh, «egli ha preso le nostre infermità e si è caricato delle malattie» (Mt 8,17; cf. Is 53,4). Il Messia Crocifisso! «Egli portò i nostri peccati nel suo corpo sul legno della croce, [...] dalle sue piaghe siete stati guariti» (1Pt 2,24). «Dalle sue piaghe siete stati guariti» (1Pt 2,24). Come possono delle piaghe, delle ferite procurare la guarigione? Eppure è così. Sono le piaghe che hanno solcato il corpo crocifisso di Gesù, il suo corpo dato alla morte/offerto per noi. Rispettando in misura rigorosa il valore analogico del linguaggio teologico, una frase del genere ha tutta la corposità semantica dell'ossimoro. Solo una figura retorica come l'ossimoro aiuta a intuire l'incommensurabile osmosi che c'è stata – e continua a esserci – in Gesù il Cristo tra il suo amore/*agape* e la sua sofferenza: l'uno e l'altra hanno riempito, attraversato, trapassato la sua umanità/corporeità. Dal suo «corpo» dato per noi, dal suo «sangue» versato per noi, dalla sua «carne» crocifissa l'amore/*agape* è defluito, si è riversato sull'umanità assetata, colpita a morte, bisognosa di vita e di redenzione/salvezza (cf. Gv 19, 31-37). «Per mezzo dell'offerta del corpo di Gesù Cristo» siamo stati santificati una volta per sempre (Eb 10.10).

Riprendendo un'affermazione già fatta nelle pagine precedenti, sottolineo ancora una volta la verità che la passione d'amore consumata sulla croce è la rivelazione – in forma autenticamente umana, storica, e perciò anche libera, gratuita e chentica – della passione d'amore che c'è in Lui da sempre, nella sua eterna presenza nel mistero di Dio Trinità, essendo Egli il Verbo/Unigenito Figlio di Dio. Parla in questo senso un passo della prima lettera di Pietro. L'autore ricorda ai destinatari che sono stati redenti «con il sangue prezioso di Cristo, agnello senza difetti e senza macchia. Egli fu predestinato già prima della fondazione del mondo, ma negli ultimi tempi si è manifestato per voi; e voi per opera sua credete in Dio, che lo ha risuscitato dai morti e gli ha dato gloria, in modo che la vostra fede e la vostra speranza siano rivolte a Dio» (1Pt 1,19-21).³¹ Logicamente, l'efficacia universalmente redentrice e riconciliatrice insita nel sacrificio della croce è un aspetto, essenziale certamente, della multiforme valenza soteriologica che qualifica la mediazione del Figlio di Dio Gesù Cristo, iniziata con la creazione e che giungerà a compimento con la sua Parusia. La redenzione è

³¹ Cf. VINCENZO BATTAGLIA, «Il Crocifisso», in *Patì sotto Ponzio Pilato...*, a cura di FABRIZIO BOSIN e CARMELO DOTOLO, ed. EDB, Bologna 2007, 63-101.

funzionale all'effetto ultimo e globale derivante dalla mediazione salvifica di Cristo: tale effetto, che comporta la divinizzazione per grazia dell'essere umano in vista dell'alleanza amorosa/sponsale, è anche l'unico voluto «ab aeterno» da Dio, anzi, è il fine della creazione e il motivo dell'Incarnazione. A mio parere, solo questa impostazione cristocentrica del mistero dell'uomo nel suo legame con il mondo consente di comprendere nel modo migliore la compassione di Dio, chiave di lettura del mistero della croce e della "solidarietà" di Dio nei confronti dell'uomo piagato dal male, dal peccato, dalla sofferenza/dal dolore.³²

Infine, va tenuto presente che la passione d'amore del Signore Gesù rivelata dalla sua corporeità crocifissa perdura nel tempo e nello spazio fino al giorno della Parusia. Come si apprende dai racconti delle apparizioni (cf. Lc 24,39-40; Gv 20, 19-23), la sua umanità/corporeità glorificata, ormai trasformata e trasfigurata dallo Spirito Santo, porterà per sempre impressi i segni indelebili della passione, di quella donazione irreversibile di sé che resta per sempre fonte e causa di guarigione, vita, riconciliazione e salvezza.

Il mistero pasquale ha reso eternamente presente nel mistero di Dio Trinità, e salvificamente valida per l'umanità, la vicenda umana di Gesù di Nazaret, con tutte le sue componenti. Il Signore Gesù, con la cooperazione dello Spirito Santo, rende continuamente attuale ed efficace nella storia – nel tempo e nello spazio, fino al compimento che avverrà con la Parusia – tutto ciò che ha detto e fatto durante i giorni della sua vita terrena, per condurre l'umanità e il mondo verso la pienezza escatologica della salvezza già attuata una volta per sempre. La valenza rivelativo/salvifica inerente alla sua storia – così come si è svolta, nell'intreccio dei rapporti con Dio, con i contemporanei, con i discepoli, con il mondo – è talmente definitiva e assoluta da essere valida per tutta l'umanità e per ogni tempo della storia presente, passata e futura. Il carattere normativo e kairologico di cui è pervasa è correlato al carattere di una irripetibilità che giustifica appieno l'affermazione che «in nessun altro c'è salvezza» (At 4,12).³³

³² Su questo tema merita attenzione un recente saggio che affronta in modo approfondito, nel contesto della teologia trinitaria della croce, la riflessione sul coinvolgimento del Dio di Gesù Cristo, il Dio sensibile e compassionevole, nel dramma del dolore umano, coinvolgimento che comporta anche un tratto di sofferenza: Ma la sofferenza e la compassione ineriscono alla misericordia del Padre, e non ne contraddicono la perfezione, ma, al contrario, la rivelano. Cf. VINCENZO PALUMBO, *La misericordia di Dio tra sofferenza e compassione. La «via» della teologia italiana contemporanea*, ed. EDB, Bologna 2018 (con ampia bibliografia).

³³ CALTAGIRONE mette in evidenza il carattere kairologico che qualifica lo spazio-tempo della salvezza in e per mezzo di Gesù Cristo. «Dal momento che Dio, nell'evento persona

Conclusione

1. Innanzitutto, alcune annotazioni sul rapporto tra cristologia e antropologia.

«Da quando Dio è divenuto uomo in Cristo, qualsiasi riflessione sull'uomo che prescindendo da Cristo è sterile astrazione. L'immagine opposta all'uomo accolto nella forma di Gesù Cristo è l'uomo creatore di se stesso, proprio giudice e proprio rinnovatore, l'uomo che vive fallendo la propria autentica umanità e che quindi prima o poi distrugge se stesso».³⁴

Così si legge nella raccolta di scritti intitolata *Etica* del teologo e pastore luterano Dietrich Bonhoeffer, uno degli esponenti di maggior rilievo della teologia del XX secolo. Le sue considerazioni mi consentono di porre in evidenza che quanto ho esposto sin qui mi conduce a valorizzare adeguatamente il rapporto tra cristologia e antropologia. L'impostazione cristocentrica dell'antropologia teologica – fermo restando che si tratta del cristocentrismo fondato sull'identità trinitaria di Dio – è stata prospettata con chiarezza in vari documenti del Concilio Vaticano II. Faccio solo alcune citazioni esemplificative.

Nella costituzione dogmatica *Lumen gentium* si legge che tutti gli uomini sono chiamati all'unione con Cristo luce del mondo: «da lui siamo, per lui viviamo, verso di lui tendiamo».³⁵ La costituzione pastorale *Gaudium et spes* insegna: «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo Amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione».³⁶ E più avanti nel capitolo terzo, il paragrafo riguardante l'attività umana elevata a perfezione nel mistero pasquale comincia con questo brano: «Il Verbo di Dio, per mezzo del quale tutto è stato creato, fattosi carne lui stesso e venuto ad abitare sulla terra degli uomini, entrò nella storia del mondo come uomo perfetto, assumendo questa e ricapitolandola in sé. Egli ci rivela "che Dio è carità" (1Gv

Gesù Cristo, si è realmente manifestato in esso e mediante esso agli uomini, lo spazio-tempo del mondo è uno "spazio sacramentale" che costituisce la concrezione della presenza di Dio alle sue creature» (*Ri-pensare Dio*, 235-274, qui 265).

³⁴ DIETRICH BONHOEFFER, *Etica*, ed. Queriniana, Brescia 2010³, p. 109.

³⁵ LG 3: EV 1/286.

³⁶ GS 22: EV 1/1385.

4,8) e insieme ci insegna che la legge fondamentale della umana perfezione e perciò anche della trasformazione del mondo, è il nuovo comandamento dell'amore». ³⁷ Nel capitolo quarto che chiude la prima parte del documento incentrata sul tema: «La Chiesa e la vocazione dell'uomo», si legge poi che Dio offre all'uomo e ai suoi problemi «una risposta pienamente adeguata, e ciò per mezzo della rivelazione compiuta nel Figlio suo, fatto uomo. Chiunque segue Cristo, l'uomo perfetto, si fa lui pure più uomo». ³⁸

Egli, si dice nel decreto *Ad gentes*, è «il principio e il modello dell'umanità rinnovata, permeata di amore fraterno, di sincerità e di spirito di pace, alla quale tutti aspirano»; ³⁹ solo lui garantisce e procura l'ingresso nel regno del Padre suo, il Padre Onnipotente e Misericordioso, grazie all'opera santificatrice che lo Spirito Santo svolge nella Chiesa e nel mondo. Quale Primogenito tra molti fratelli, ha posto in essere, per mezzo dello Spirito Santo e nella Chiesa, una nuova comunione fraterna. «Questa solidarietà dovrà essere sempre accresciuta, fino a quel giorno in cui sarà consumata, e in cui gli uomini, salvati dalla grazia, renderanno gloria perfetta a Dio, come famiglia di Dio e da Cristo fratello amata». ⁴⁰

Da queste citazioni si desume con chiarezza che Gesù Cristo è e offre la risposta compiuta, definitiva, alle domande dell'essere umano e sull'essere umano. Domande che veicolano la ricerca della verità sul significato ultimo, quindi salvifico, dell'umanità e dell'intera creazione; domande abitate dal desiderio della felicità, dall'anelito per una vita riuscita. E la risposta porta con sé, per grazia, la novità, il «di più», la pienezza, anche in senso escatologico, che l'essere umano non può conoscere né raggiungere con le sole sue forze.

«Se nella risposta di Cristo – ha scritto il noto teologo Marcello Bordoni – l'uomo riceve di più di quanto possa umanamente sperare, vuol dire che l'evento cristologico comporta con la sua assoluta novità (l'incarnazione), l'allargamento dell'orizzonte stesso delle aspettative e speranze umane, per cui l'uomo si rende conto che la possibilità che Dio gli offre in Gesù Cristo è quella di essere uomo al di là di ciò che egli ritiene solo umanamente raggiungibile». ⁴¹

³⁷ GS 38: EV 1/1437.

³⁸ GS 41: EV 1/1446.

³⁹ AG 8: EV 1/1107.

⁴⁰ GS 32: EV 1/1422.

⁴¹ Marcello Bordoni, «Singolarità e universalità di Gesù Cristo nella riflessione teologica contemporanea», in *L'unico e i molti*, a cura di PIERO CODA, ed. PUL-Mursia, Roma 1997, 67-108 (79).

2. Il sacrificio pasquale del Signore Gesù è reso presente nel tempo e nello spazio dal mistero eucaristico. Qui il con-tatto «corpo a corpo» è donato e sperimentato al massimo grado, in forza della partecipazione al sacramento del suo corpo e del sangue. I discepoli, la Chiesa, sono invitati a prendere e a mangiare, a prendere e a bere. «Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna e io lo risusciterò nell'ultimo giorno. Perché la mia carne è vero cibo e il mio sangue vera bevanda. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue rimane in me e io in lui» (Gv 6, 54-56). Sono invitati ad accogliere il Signore Gesù che, facendosi presente nella modalità del dono di sé per opera dello Spirito Santo effuso dal Padre, crea la relazione di amore ed esige la risposta segnata dalla fede e dalla gratitudine. L'accogliere è correlato al donarsi: al Donatore che si fa dono risponde e corrisponde il destinatario del dono.

«Attraverso il Sacramento eucaristico Gesù coinvolge i fedeli nella sua stessa "ora"; in tal modo Egli ci mostra il legame che ha voluto tra sé e noi, tra la sua persona e la Chiesa. Infatti, Cristo stesso nel sacrificio della croce ha generato la Chiesa come sua sposa e suo corpo. [...] La possibilità per la Chiesa di "fare" l'Eucaristia è tutta radicata nella donazione che Cristo ha fatto di se stesso. Anche qui scopriamo un aspetto convincente della formula di san Giovanni: "Egli ci ha amati per primo" (1Gv 4,19). Così anche noi in ogni celebrazione confessiamo il primato del dono di Cristo.

L'influsso causale dell'Eucaristia all'origine della Chiesa rivela in definitiva la precedenza non solo cronologica ma anche ontologica del suo averci amato "per primo". Egli è per l'eternità colui che ci ama per primo».⁴²

3. Nella terza preghiera eucaristica «il sacerdote chiede a Dio che lo Spirito Santo "faccia di noi un sacrificio perenne a te gradito"».⁴³ Rendendo partecipi del sacrificio pasquale del Signore Gesù, lo Spirito Santo fa sì che la comunità celebrante diventi un sacrificio gradito a Dio, e, infondendole l'amore oblato di Cristo, la rende capace di estendere l'offerta di sé al Padre in sacrificio Lui gradito (cf. Rm 12,1-2) specialmente con la prassi della carità verso i fratelli, verso i più bisognosi, prassi espressa pienamente nelle opere di misericordia e che, appunto, attinge la ragion d'essere e la sua forza

⁴² BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica postsinodale *Sacramentum caritatis*, 14: EV 24/118.

⁴³ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Dominum et vivificantem*, n. 41.

dall'unione alla vittima spirituale, il Signore Gesù, l'unico sacrificio gradito al Padre. Nel vibrante messaggio dal titolo: «Non amiamo a parola ma con i fatti», firmato da papa Francesco per la prima giornata mondiale dei poveri celebrata il 19 novembre 2017, si incontra un passaggio molto denso, con cui Francesco esorta, tra l'altro, a mettere in atto la condivisione come stile di vita nel rapporto verso i poveri. E afferma che amare i poveri significa «toccare la carne di Cristo»: in questo modo si sperimenta la continuità, e l'efficacia, della comunione al Corpo di Cristo che avviene durante la celebrazione eucaristica.

«Non pensiamo ai poveri solo come destinatari di una buona pratica di volontariato da fare una volta alla settimana, o tanto meno di gesti estemporanei di buona volontà per mettere in pace la coscienza. Queste esperienze, pur valide e utili a sensibilizzare alle necessità di tanti fratelli e alle ingiustizie che spesso ne sono causa, dovrebbero introdurre ad un vero *incontro* con i poveri e dare luogo ad una *condivisione* che diventi stile di vita. Infatti, la preghiera, il cammino del discepolato e la conversione trovano nella carità che si fa *condivisione* la verifica della loro autenticità evangelica. E da questo modo di vivere derivano gioia e serenità d'animo, perché si tocca con mano la *carne di Cristo*.

Se vogliamo incontrare realmente Cristo, è necessario che ne tocchiamo il corpo in quello piagato dei poveri, come riscontro della comunione sacramentale ricevuta nell'Eucaristia. Il Corpo di Cristo, spezzato nella sacra liturgia, si lascia ritrovare dalla carità condivisa nei volti e nelle persone dei fratelli e delle sorelle più deboli. Sempre attuali risuonano le parole del santo vescovo Crisostomo: «Se volete onorare il corpo di Cristo, non disdegnatelo quando è nudo; non onorate il Cristo eucaristico con paramenti di seta, mentre fuori del tempio trascurate quest'altro Cristo che è afflitto dal freddo e dalla nudità» (*Hom. in Matthaeum*, 50, 3: PG 58).⁴⁴

⁴⁴ FRANCESCO, «Non amiamo a parole ma con i fatti». Messaggio per la prima giornata mondiale dei poveri, n. 3.

BIBLIOGRAFIA

- MAGISTERO

Oltre ad alcuni documenti del Concilio Vaticano II citati nella Conclusione, sono stati utilizzati:

GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Dominum et vivificantem*.

– Lettera enciclica *Redemptoris Mater*.

BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica postsinodale *Sacramentum caritatis*.

– Esortazione apostolica post-sinodale *Verbum Domini*.

FRANCESCO, Lettera enciclica *Lumen fidei*.

– Lettera enciclica *Laudato si'*.

– «*Non amiamo a parole ma con i fatti*». Messaggio per la prima giornata mondiale dei poveri.

- STUDI

BARBIERO, GIANNI, *Cantico dei Cantici*, ed. Paoline, Milano 2004.

BATTAGLIA, VINCENZO, «Il Crocifisso», in *Patì sotto Ponzio Pilato...*, a cura di FABRIZIO BOSIN e CARMELO, DOTOLO, ed. EDB, Bologna 2007.

– *Sentimenti e Bellezza del Signore Gesù. Cristologia e contemplazione 3*, ed. EDB, Bologna 2011 (ristampa 2012).

– «Il mistero dell'uomo alla luce del cristocentrismo trinitario. Orientamenti fondamentali», in *Antoniano* 90 (2015) 867- 896.

– «L'umano di Gesù di Nazaret: ridire l'evento dell'Incarnazione in dialogo con le scienze antropologiche. Puntualizzazioni orientative», in *Ricerche Teologiche* 27 (2016/2) 325-351.

– *Il profumi dell'amore. Un percorso di cristologia affettiva*, ed. EDB, Bologna 2016.

BONHOEFFER, DIETRICH, *Etica*, ed. Queriniana, Brescia 2010³.

BORDONI, MARCELLO, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, ed. Queriniana, Brescia 1995.

– «Singolarità e universalità di Gesù Cristo nella riflessione teologica contemporanea», in *L'unico e i molti*, a cura di PIERO CODA, ed. PUL-Mursia, Roma 1997.

CALTAGIRONE, CALOGERO, *Ri-pensare Dio. Tra mutamenti di paradigmi e rimodulazioni teologiche*, Cittadella Editrice, Assisi 2016.

CIOLA, NICOLA, «La rilevanza del nesso storia-fede per la cristologia sistematica. Alcuni punti fermi», in NICOLA CIOLA - ANTONIO PITTA - GIUSEPPE PULCINELLI (a cura di), *Ricerca storica su Gesù. Bilanci e prospettive*, EDB, Bologna 2017, 165-198.

FIORI, LORENZO, *Le domande del vangelo di Giovanni. Analisi narrativa delle questioni presenti in Gv 1-12*, ed. Cittadella Editrice, Assisi 2013.

GARZA, MIRANDA CESAR, *La salvación del hombre en Jesucristo según Adolphe Gesché*, ed. Antonianum, Roma 2016.

GESCHÉ, ADOLPHE, «L'invention chrétienne du corps», in *Révue théologique de Louvain* 35 (2004) 166-201.

– *Dio per pensare. Il Cristo*, ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2003.

GUARDINI, ROMANO, *Il Signore*, traduzione di G. COLOMBI, ed. Vita e Pensiero-Morcelliana, Milano-Brescia 2005.

INFANTE, RENZO, *Lo sposo e la sposa. Percorsi di analisi simbolica tra Sacra Scrittura e cristianesimo delle origini*, ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004.

– *Le feste di Israele nel vangelo secondo Giovanni*, ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010.

LADARIA, LUIS F., *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012.

NERI, MARCELLO, *Il corpo di Dio. Dire Gesù nella cultura contemporanea*, ed. EDB, Bologna 2010.

PALUMBO, VINCENZO, *La misericordia di Dio tra sofferenza e compassione. La «via» della teologia italiana contemporanea*, ed. EDB, Bologna 2018.

PANDOLFI, BARBARA, *Corporeità e Incarnazione nel contesto cristologico alla luce di una lettura femminile. Il contributo filosofico-teologico di alcuni autori e autrici contemporanei (pars dissertationis)*, ed. Pontificia Università Antonianum, Romae 2018.

PARISI, CRISTIANO MASSIMO, *La Stellvertretung in Dietrich Bonhoeffer. Cristo e la condizione dell'uomo chiamato a esistere con/per gli altri*, Città Nuova, Roma 2016.

RATZINGER, JOSEPH, «Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine...», in *Theotokos* 3 (1995/2) 291-302.

RATZINGER, JOSEPH /BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, ed. Rizzoli, Milano 2007.

A VUELTAS CON LA REDACCIÓN DEL PENTATEUCO Y EL ESCRITO DEUTERONOMÍSTICO

ON THE PENTATEUCH COMPOSITION AND THE DEUTERONIMISTIC DOCUMENT

MIGUEL ÁLVAREZ BARREDO
Catedrático de Teología Bíblica
Instituto Teológico de Murcia
miguel.barredo@gmail.com

Recibido 11 de enero de 2018/ Aceptado 15 de junio de 2018

Resumen: La cuestión redaccional del Pentateuco hunde sus raíces iniciales en los albores del cristianismo, en el seno del judaísmo, y también en movimientos heréticos cristianos, amén de autores paganos de los primeros siglos de nuestra era. Habrá que esperar hasta la época del humanismo y su interés por el texto original bíblico para comprobar un distanciamiento frente a la autoría de Moisés. Tal puesta en tela de juicio va adquiriendo peso en el sucederse de los siglos, y, concretamente, en el s. XVIII cobra cuerpo la tesis que el Pentateuco se formó con cuatro fuentes debidamente escalonadas y ensambladas. Autores, como, J. Wellhausen, H. Gunkel, G. von Rad, M. Noth, R. Rendorf, etc., han focalizado sus estudios sobre los libros de la ley mosaica, a la vez que han aportado sus propuestas respecto a los documentos o fuentes, J, E, D, y P.

Actualmente se continúa debatiendo la incidencia de estas fuentes en la confección del Pentateuco, tiempos, dimensiones, límites de las mismas. Este estudio pretende ofrecer una historia de la investigación sobre esta cuestión, a la vez que perfilar las tendencias actuales que pululan incesantemente en el debate exegético. Dentro de este empeño la aportación se fija con más detenimiento en la corriente deuteronomística. El lector puede apreciar una síntesis de las investigaciones y los enfoques abiertos por los exegetas en nuestros días sobre la configuración canónica del Pentateuco.

Palabras clave: Deuteronomio, Historia de las formas, Pentateuco, Redacción deuteronomística.

Abstract: The question of the Pentateuchal Redaction take his initial roots at the down of christian origins, in the bosom of the Judaism, and also in the heretic christian sects, as well as the pagan authors of the first centuries of the common era. It will necessary to wait for the humanistic age with his special attention to the original biblical text to check the disaffection facing to Moses authorship. This call into question become relevance throughout the centuries, and specifically in the XVIII century gained importance the theory of the four sources of the Pentateuch formation, properly arranged and assembled. Scholars as J. Wellhausen, H. Gunkel, G. Von Rad, M. Noth, R. Rendorf, and others, had focused their studies on the mosaic law books, at the same time they had contribute with their proposals regarding those documents or sources, J, E, D and P.

At present, there is still a need, to discuss the effect of those sources in the production of the Pentateuch, time of composition, extent, bounds of such sources. This paper try to give a historical investigation on this question, at the same time to sketch out the current tendencies crowding around the exegetic discussion. Inside this effort the present paper pay attention more carefully to deuteronomistic literary source. The reader can evaluate a summary of recent research and the points of view opened by scholars of these days regarding the canonical formation of the Pentateuch.

Keywords: Deuteronomy, Deuteronomistic Historiography, Pentateuch, Sources Criticism.

1. A modo de prólogo

Todo arranca decididamente al final del s. XVIII con la hipótesis de que el Pentateuco había sido compuesto con cuatro documentos estratificados, a saber, J, E, D y P, enfoque que tanto ha condicionado la exégesis a partir de entonces.

Ya Ibn Ezra (1092-1067) negaba que algunas secciones, v. gr. Gén 12,6; Dt 27,1-8; etc, derivasen de la pluma de Moisés.

Hasta el s. XVII el cristianismo y judaísmo sostenían que el Pentateuco era obra Moisés. Sin embargo, las lagunas de cronología, contradicciones en los relatos, la imagen de Dios, etc, fue caldo de cultivo para los movimientos heréticos, gnósticos, marcionistas, maniqueos, paganos (Celso, Porfirio) para que negasen teológicamente bien sea el AT en sí, o secciones del mismo, aunque no faltan voces críticas en el seno del judaísmo, concretamente B. Spinoso (1632-1677) defiende a Esdras como el autor definitivo del Pentateuco en cuanto combinación heterogénea.

Pero es en el ámbito humanístico, donde crece el interés por el texto original, en concreto, entre los luteranos que se fijan prioritariamente en el sentido literal.

El alemán reformista, A. Bodenstein, en su obra *De canonicis scripturis libellus* (1520), manifiesta sus dudas, al tiempo que se distancia de la posición del magisterio católico.

En el área inglesa sobresa el deísta católico Th. Hobbes, quien en su obra *Leviathan* (año 1651) se inclina por considerar mosaica la ley deuteronomica (Dt 11-27), pero no así la autoría del Pentateuco del mediador por excelencia.

En Francia igualmente el católico Richard Simon en su obra, *Histoire critique du Vieux Testament* (año 1678), sostenía que Moisés había recurrido a relatos anteriores, amén de otros compuestos por el mismo, material que fue retocado y reelaborado posteriormente por los escribas hasta que Esdras lo configuró en su forma actual.

Esta publicación marcó una época en la crítica del Pentateuco, a la vez que suscitó numerosas resistencias. De hecho, R. Simon se fijó en los códigos legales y sus contradicciones, repeticiones de relatos y variado lenguaje, que avalaba según su criterio la dimensión redaccional del Pentateuco, de manera que es visto como el creador del método histórico-crítico¹.

En el ámbito judío B. Spinoso sostenía enfoques parecidos y en su obra *Tractatus theologico-politicus* (año 1670) se inclinaba por ver en Esdras el

¹ E. ZENGER – C. FREVEL, *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia 2013, 146.

último redactor del Pentateuco, quien había combinado tradiciones heterogéneas y anteriores.

Estos dos últimos autores fueron muy contestados en su época, pero abrieron perspectivas nuevas en los estudios bíblicos.

2. Inicios de la hipótesis documentaria (s. XVIII)

La primera aportación se debe a H. B. Witter (1683-1715), al notar que en las narraciones las denominaciones de Dios sobresalen los epítetos Yahvé y Elohim en su comentario a Gén 1,1-17,27, publicado en el 1711. Según su punto de vista Moisés se sirvió de tradiciones antiguas en la composición del Pentateuco, y utiliza por primera vez el término “fuente”².

Enlazando con otros exégetas de su tiempo sostenía que Moisés habría aprovechado textos poéticos arcaicos, v.gr. Gén 1,1-2,3.

Décadas después J. Astruc (1684-1766), de origen judío, pero de familia católica y médico del rey Luis XV, amplió las conclusiones de H.B. Witter, llegando hasta Éx 2, y distinguió en el Gén dos fuentes, la A en torno a la denominación de Elohim, la B relacionada con el epíteto Yahvé, y una tercera, C, donde confluyen fragmentos secundarios y repetidos.

Moisés habría recurrido a memorias originales para componer el Gén. Se muestra más cauto a la hora de diluir el papel de Moisés en la articulación de la ley, pues dispuso literariamente estas tradiciones³.

En esta línea J.G. Eichhorn (1752-1825) acepta las dos fuentes identificadas por J. Astruc, pero individua más filones fragmentarios, y continúa atribuyendo a Moisés la reelaboración de las mismas, un material anterior que no le exime de la actividad redaccional⁴.

La nota dominante en el s. XVIII insiste en la identificación de documentos, fragmentos y suplementos. Los primeros abarcan ciclos independientes o paralelos, por ej. la creación, los patriarcas, las promesas de la tierra, la historia de José. Los segundos, por su parte, contienen relatos pequeños de tinte legislativo o simplemente narrativo, y los terceros aportan datos variados y heterogéneos que concretan algún aspecto de los anteriores.

² F. GIUNTOLI, *Il Pentateuco*, en, P. MERLO, *L'Antico Testamento. Introduzione storico-letteraria*, Roma 2010, 101.

³ E. ZENGER – C. FREVEL, *Introduzione*, 147; C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, BK I, Neukirchen 1976, 771.

⁴ F. GIUNTOLI, *Il Pentateuco*, 101.

Cada uno de estos tres estratos se fusionaron en la escala del tiempo, algunos de ellos en una época posterior a Moisés, sobre todo los fragmentos y suplementos.

En este afán de fijar el tiempo redaccional de los relatos complementarios se han concentrado A. Geddes (1737-1802), católico, J. S. Vater (1771-1826), y M. L. Wette (1780-1875), protestantes, quienes presuponen sustancialmente un documento básico, que ha sido enriquecido con informaciones posteriores cronológicamente variadas a nivel de contenido. Por su parte, H. G. Ewald (1803-1875) se asoció en este intento, pero sobre textos legislativos de Éx 20-23⁵.

Retornando a las investigaciones sobre el Pentateuco W.M.L. de Wette defendió que los textos legislativos del mismo eran anteriores al libro del Dt, que supone la reforma de Josías, dados los puntos de contacto, pues adolece de ser el libro más reciente.

3. Las aportaciones del s. XIX

En este afán por deslindar los estratos en el Pentateuco hay que mencionar a C. D. Ilgen, quien en el 1798 con su publicación cumbre desglosaba el Gén en tres obras completas y homogéneas con subdivisiones en ellas. El Dt, por su parte, habría surgido como escrito “a se”.

En pocas palabras, en su enfoque nos hallamos ante la tesis documentaria más antigua. Cincuenta años más tarde otros autores, a saber, H. Hupfeld (1853) y E. Riehm (1854), su discípulo, especifican más aún. Según sus investigaciones en el Gén confluyen el escrito elohísta (en dos redacciones), el J, y el Dt, pero éste, cual fuente independiente. Sus resultados son conocidos como la “nueva hipótesis documentaria”⁶.

En síntesis, en sus conclusiones se ofrecen los elementos de las cuatro fuentes clásicas, dos estratos (E1 y E2) del elohísta, de las cuales el más antiguo se transformó en el sacerdotal (P), el yahvista (J), y el Deuteronomio (D).

Esta clasificación fue denominada la “nueva hipótesis documentaria”⁷.

⁵ *Ibíd.*, 102.

⁶ J. PAKKALA, “The Date of Oldest Edition of Deuteronomy”, *ZAW* 121 (2009) 389s. El autor abunda en los orígenes del libro; E. ZENGER – C. FREVEL, *Introduzione*, 148.

⁷ J. BLENKINSOPP, „An Assessment of the Alleged Pre-Exilic Date of the Priestly Material in the Pentateuch“, *ZAW* 108 (1996) 495: “After further vicissitudes this Elohist narrative was divided into a first and second Elohist by Carl David Ilgen in 1798; then this stage was rounded off in 1853 when Hermann Hupfeld identified an Elohist Urschrift, corresponding

Sin embargo, autores como E. Reuss (1804-1891), y su discípulo K. H. Graf (1815-1869), parten del dato que el profetismo preexílico no conocía la legislación mosaica, pues esta debió surgir en la época del exilio, de ahí que la fuente elohísta (E1), el Urschrift, era más reciente. Será más tarde K. Kuenen (1828-1891), quien identifica el E1 con el estrato sacerdotal (P), a la vez que también insistió en la fuente yahvista (J). De esta manera poco a poco se va perfilando más nítidamente la tesis documentaria clásica.

J. Wellhausen (1844-1918) descuello en la sistematización de la teoría de las cuatro fuentes en la composición del Pentateuco.

En este autor influyeron tendencias filosóficas románticas (Hegel, y su sistema dialéctico), a saber, lo antiguo es el ideal, las religiosas, es decir, la dicotomía luterana “evangelio” y “ley”, y las políticas, la unificación de Alemania prusiana, que aplicó a la historia de Israel. Así, el periodo de la religión natural corresponde a la monarquía (estratos J y E), más tarde la reforma deuteronomística y la ley deuteronomica, núcleo del Dt, y, finalmente, la etapa del retorno del exilio y reconstrucción del templo, nacimiento del judaísmo formulado por la corriente P.

Con este enfoque J. Wellhausen individua cuatro fuentes con las siglas correspondientes, J, E, D y P.

Según él la fuente J surgió en el sur, reino de Judá, en el s. IX, la E en el norte durante el s. VIII, la D en la reforma de Josías, y sus aplicaciones, en el s. VII, y, finalmente, el P en el s. VI, que encuadró materiales antiguos. Será en la época postexílica con Esdras, cuando se confecciona el Pentateuco en el s. V.

Conviene recordar que él incluye en su propuesta el libro de Josué.

En este cuadro no es tan fácil cómo se puede diseñar toda la cuestión en su plano definitivo, ya que dichas fuentes contienen su historia a tenor de sus publicaciones, *Die Composition des Hexateuchs und die historischen Bücher des Alten Testament*, Berlin 1866, y *Prologomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1883.

Así, J y E han recorrido un camino redaccional complejo debido a varias fases y autores diversos hasta que alcanza su sedimentación actual, que no es reconstruible. Ambas fuentes están muy unidas, según el criterio de J. Wellhausen, que aplica también a la confección del Hexateuco ,en cuanto

more or less with later came to be recognized as the P Narrative of events from creation the occupation of the land”; E. Otto, “*Gesetzesfortschreibung und Pentateuchredaktion*”, ZAW 107 (1995) 373-374; E. ZENGER – C. FREVEL, *Introduzione*, 148.

proceso formativo literario, más complejo que el modelo de las cuatro fuentes a causa de ajustes, añadiduras, encajes, etc⁸.

Las conclusiones de J. Wellhausen tuvieron una gran repercusión en el mundo exegético, aunque desde el campo católico y judío surgieron reticencias, que defendían la autoría mosaica del Pentateuco, aunque admitían que el mediador utilizó tradiciones antiguas y su actividad literaria haya sido relativa, pero la composición recibió su aprobación.

La posición católica quedó fijada en su tiempo en la Pontificia Comisión Pontificia en la respuesta a estos resultados exegéticos.

Sin embargo, estas posiciones adquieren una alta cuota de aceptación, y fue el punto de arranque de los exegetas posteriores del s. XX⁹.

4. Las aportaciones del s. XX, el después de J. Wellhausen

Hasta bien avanzado el s. XX el modelo de las fuentes identificadas por J. Wellhausen ha orientado las nuevas investigaciones sobre el AT, y ha sido aceptado como punto de partida.

Tres autores descuellan en este afán de adentrarse en el mundo literario del AT: H. Gunkel, M. Noth, G. von Rad. Por este orden cronológico dicho trío dedicó sus esfuerzos a clarificar cuanto había en los núcleos de estos documentos escritos.

Estos se habían generado con la afluencia de tradiciones autónomas en transmisiones escritas u orales, derivadas y estructuradas en variados ambientes.

Los primeros ensayos en este sentido provienen de H. Gunkel (1862-1932), que es considerado pionero en esta intuición, y creador de la “historia de las formas” (Formengeschichte), método que aplicó principalmente a los libros del Gén y Sal. Su aspiración era comprender la vivencia original del autor en las heterogéneas tradiciones, que suponía identificar a su vez el ámbito sociológico y concretar su forma literaria. Estos tres filones facilitaban el género literario (Gattung).

⁸ G. LARSON, “The Documentary Hypothesis and the Chronological Structure of the Old Testament”, ZAW 97 (1985) 317; E. OTTO, “Perspektiven der neueren Deuteronomiumsforschung”, ZAW 119 (2007) 319-320; J. VAN SETERS, “Dating the Yahwist’s History: Principles and Perspectives”, Bib 96 (2015) 1-3; E. ZENGER – C. FREVEL, *Introduzione*, 148-149.

⁹ G. MINETTE DE TILLESE, “La crise du Pentateuque”, ZAW 111 (1999) 1-8.

Los textos, una vez escritos, pasaban a ser una experiencia compartida y código de interpretación, que a su vez desembocaba en celebraciones litúrgicas comunitarias.

Frente a la tesis documentaria no se contenta sólo con contemplar el texto literariamente en sí mismo, sino que hay que preguntarse por las circunstancias que lo han creado, el contexto vital (*Sitz im Leben*) y el género literario adoptado para transmitir un mensaje, de ahí su énfasis en el estilo, estética y sensibilidad de los textos, a veces en oposición a la objetividad que exigía la ciencia bíblica¹⁰.

H. Gunkel intentó en su introducción a los Salmos intuir la experiencia original del autor, sin caer en el psicologismo. Los salmos son composiciones poéticas de tinte religioso, y superan las fronteras de Israel, pues tienen un alcance universal, en cuanto que proporcionan cuadros hermenéuticos para la comprensión del hombre, enfoque seguido por otros autores.

Como afirmábamos antes, hasta bien entrado el s. XX las conclusiones de J. Wellhausen sobre el Pentateuco se mantuvieron prácticamente estables, matizadas con la entrada en escena de M. Noth; otros autores, a su vez, se han detenido en dividir las fuentes J y E.

M. Noth (1902-1968) se fijó prioritariamente en los libros de Dt y Jos.

Entre estos exegetas merece un puesto especial G. von Rad (1901-1971). Según sus estudios sobre las tradiciones del Pentateuco se inclinó por ver en el Hexateuco (Gén, Ex, Lv, Núm, Dt, y Jos) la ampliación de la forma final de los “credos históricos”, cifrados según él en Dt 26,5-9; 6,20-23, y Jos 24,2-13.

Estas pequeñas unidades, contienen elementos fundantes de Israel, es decir, las tradiciones sobre los patriarcas, el éxodo, el don de la tierra, la alianza del Sinaí y la ley, y en el transcurso de los siglos se fueron ampliando y enriqueciendo en las celebraciones culturales, v.gr. en Guilgal se conmemoraba la entrada en la tierra prometida (Dt 26,2-3), y en Siquén durante la fiesta de los tabernáculos la estipulación de la alianza y promulgación de la ley (Dt 31,9-13).

Los “credos históricos” fueron el punto de partida del estrato yahvista para articular la historia de Israel según el Hexateuco. El yahvista era un teólogo que configuró las tradiciones nucleares de Israel en la época de Sa-

¹⁰ L. ALONSO SCHÖKEL, *Salmos I*, Estella 1992, 61-62; H. J. KRAUS, *Psalmen 1-59*, BK XVI/I, Neukirchen 1978, 36-43; G. RAVASI, *Il libro dei Salmi. Vol I, (1-50). Commento e attualizzazione*, Bologna 1988, 42-43.

lomón, “el iluminismo salomónico”, que desembocan en la planificación del Hexateuco¹¹.

A la luz de esta primacía del J frente a otras corrientes teológicas (E y P), éstas ejercen una influencia menor en el pensamiento de G. von Rad.

Estos esfuerzos por clarificar la composición del Pentateuco no menguan, y M. Noth recoge la antorcha.

Para él el Dt constituía el comienzo de una obra histórica (drtH), bien pensada y programada, que abarcaba el arco desde la conquista de la tierra hasta la caída del reino de Judá e inicio del destierro, y en este sentido surgió al lado de la historia que se fijaba en el periodo desde los orígenes de Israel hasta la entrada en la tierra de las promesas, enfoque avalado por W. Wellhausen y G. von Rad en su Hexateuco.

M. Noth rechazó el Tetrateuco, defendido anteriormente (Gén-Núm), y defendió una historia deuteronomística (dtrH), que iniciaba con el Dt a modo de prólogo, y seguía con Josué hasta alcanzar a 2 Re (Dt-2 Re).

El ajuste y enlace de ambos enfoques históricos supuso una mutilación. Así, la sección sobre la conquista de la tierra fue suprimida, cuando se añadió la obra deuteronomística (dtrH) a Gén-Núm, de manera que el Dt ejerce como inicio del estrato dtrH.

Sólo con la añadidura del cap. 34 del Dt éste se integró en la colección del Pentateuco en un momento tardío, cuando es aislada la obra dtr. Otro elemento, que según él podría clarificar la supresión del antiguo relato de la conquista, sería la fusión de JE con el P¹².

Bajo la influencia de G. von Rad y H. Gunkel se fijó en las unidades temáticas independientes, pero enlazadas posteriormente, dando lugar a la actual unión del Tetrateuco después de un largo proceso de transformación.

Núcleos temáticos, a saber, la historia de los patriarcas, la revelación del Sinaí, la peregrinación por el desierto, la entrada en la tierra prometida, fueron recibiendo su configuración literaria en los santuarios que primaban estos filones en las celebraciones litúrgicas. Los diseñadores de J, E y P se limitaron a ordenar y compilar estos núcleos que se habían sedimentado oralmente en etapas anteriores. Pero en el P descubre una narración que no se limita sólo a yuxtaponer materiales legislativos, sino que inserta relatos más recientes.

¹¹ F. GIUNTOLI, *Il Pentateuco*, 107-108; J. VAN SETERS, “Dating”, 1-2.

¹² E. OTTO, *Deuteronomium 4: Die Pentateuchredaktion im Deuteronomiumsrahmen*, en, T. VEIJOLA, *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen*, Göttingen 1996, 217; PH. STOELLGER, “Deuteronomium 34 ohne Priesterschrift”, ZAW 105 (1993) 49-50; E. ZENGER-C. FREVEL, *Introduzione*, 150.

A parte de estas cuestiones literarias puntuales, la teoría de M. Noth ha marcado la investigación de los autores de área alemana¹³.

Los resultados de J. Wellhausen con las variantes de H. Gunkel, M. Noth, y G. von Rad han encontrado aceptación y defensores en el área alemana con pocos retoques en autores, a saber, W. H. Schmidt, L. Schmidt, L. Ruppert y H. Seebass, etc, con publicaciones que han influido en la investigación bíblica, básicamente W. H. Schmidt.

Este autor en su obra, "Introducción al Antiguo Testamento"¹⁴, opta sintéticamente en su planteamiento sobre las cuatro fuentes.

Según él la J se escribió en torno al 950 a. C. en la época de Salomón antes de la separación de los reinos de Israel y Judá.

A nivel de contenido inicia en Gén 2,4 con el relato del paraíso, las historias de Caín y Abel, el diluvio, Babel, continúa con los episodios sobre los patriarcas, y sigue con el éxodo, Siná, la peregrinación por el desierto hasta la conquista de la tierra que culmina en Núm 32, aunque debido a ajustes posteriores sufrió variantes en el escrito P. Por otro lado, no muestra interés por las tradiciones del sur.

Teológicamente concibe a Israel dentro de la historia universal en la que ejerce un papel decisivo.

La obra E, a parte de la designación de Dios como Elohím, presenta a un Dios lejano, que se manifiesta en sueños, el pueblo reacciona ante Él con temor, falta, pues, la cercanía del J en sus descripciones y miras teológicas.

En cuanto a su origen apuesta por creer que fue originaria, y que tuvo puntos de contacto con la J por razones redaccionales.

En cuanto a su radio de influencia se piensa que empezara con el ciclo de Abrahán y Lot, y acabase con Núm 22s.

Desconoce las informaciones de los santuarios del sur, y se supone que tuvo origen en el reino del norte antes de la invasión asiria en torno al s. VIII.

A nivel teológico se ocupa de Israel exclusivamente, le falta la dimensión universal del J, y enfatiza la transcendencia de Dios frente a la inmediatez y visibilidad de la J, lo cual supone una imagen más filtrada y reflexionada de Dios.

En cuanto a su encaje en la redacción del Pentateuco según W. H. Schmidt después de la caída del reino del norte fueron unidas ambas fuentes, y

¹³ J. L. SICRE DÍAZ, "La investigación sobre la historia deuteronomística. Desde M. Noth a nuestros días", EstB 54 (1996). El artículo expone sistemáticamente el pensamiento de M. Noth y su influencia en la exégesis a partir del 1943.

¹⁴ W. H. SCHMIDT, *Introducción al Antiguo Testamento*, Salamanca 1983.

a veces no es fácil separarlas, concordando con J. Wellhausen en denominar a ambas fuentes como obra yehovista, es decir, mezcla de J y E.

La obra deuteronomística enriqueció los anteriores estratos en el reino del sur a partir del 622 a. C. con su lenguaje y terminología, y, finalmente, en este proceso redaccional se asocia el escrito P en la época exílica y post-exílica.

La postura de W. H. Schmidt refleja una dimensión amplia, a la vez que simple, pero conduce al núcleo de la cuestión. Los autores antes citados se mueven en esta espiral, matizando conceptos sobre Dios, las dimensiones del contenido y dataciones redaccionales.

Hubiera sido deseable seguir con mayor atención las conclusiones de W. H. Schmidt, que expone más minuciosamente, pero estas pinceladas, creemos, concretan su enfoque.

En el área alemana avanzará la reflexión crítica de la hipótesis documentaria, pero es menester, creemos, fijarse en las contribuciones de otras universidades y autores europeos.

5. Otras perspectivas sobre la formación del Pentateuco en el s. XX

Hasta ahora hemos mirado sobre todo el área alemana y sus resultados, que, ciertamente, han incidido, y continúan incidiendo en las investigaciones en torno al Pentateuco.

Pero en el s. XX otras escuelas se han ocupado del estudio de la obra mosaica, aunque ponen el acento sobre otras preocupaciones. Señalamos tres escuelas, a saber, la escandinava, la francesa, y la norteamericana de manera sucinta.

La primera bajo la influencia de H. Gunkel se detiene prioritariamente en las tradiciones transmitidas oralmente y memorizadas, que encuentran eco en el ámbito cultural, un contexto propicio para entrar en la conciencia de la comunidad orante. En este trato hay que destacar S. Mowinckel, J. P. Pedersen, E. Nielsen, I. Engnell, todos ellos pertenecientes a la franja histórica de la primera mitad del s. XX. Destacó especialmente S. Mowinckel con sus obras sobre los salmos¹⁵.

La escuela americana insiste prioritariamente en la relación de las tradiciones bíblicas con los descubrimientos literarios y arqueológicos en el mundo del oriente semítico (Ugarit, Mari, etc), y, finalmente, la aportación

¹⁵ L. ALONSO SCHÖKEL, *Salmos I*, 63-64; G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, Vol I, 43.

en la lengua francesa en variadas facetas (históricas, notas críticas y filológicas, etc) en las plumas de M. J. Lagrange, F. M. Abel, y R. G. de Vaux¹⁶.

6. La sospecha de R. Rendorff (1925) ante la teoría documentaria

Este autor fue el sucesor en Heidelberg de la cátedra de G. von Rad, y alertó ante la contradicción de muchos autores, quienes recurrían a dos enfoques: la historia de la tradición y el enfoque documentario.

Se inclina por el método de la tradición, que cristalizó en unidades independientes, y coinciden con los núcleos delimitados por M. Noth, v.gr. historia de los orígenes, ciclo de los patriarcas, el éxodo, travesía por el desierto, los acontecimientos del Sinaí, y la conquista de la tierra, pero enlazados redaccionalmente en una época muy reciente.

Se muestra partidario de la hipótesis de los fragmentos y complementos para sopesar la formación del Pentateuco, factor que pone en tela de juicio la existencia de la fuente J, y el modo cómo le consideraba la crítica desde J. Wellhausen.

Hoy por hoy sus enfoques tienen amplia resonancia en el trato de la forma literaria del Pentateuco¹⁷.

J. van Seters es un ejemplo, quien propugna que el escrito J pertenece a la época exílica, y ejerció como prólogo y ampliación del Dt, además de la obra deuteronomística¹⁸.

En esta línea de retrasar la actividad redaccional del J a la franja exílica y postexílica se insiste en estas últimas décadas, que coloca el escrito yahvista en dicho tiempo, aunque precediendo al P. Autores, como, W. H. Schmidt, L. Schmidt, H. Volländer, M. Rose, C. Levin, H. Seebass, L. Rupert, etc, por el contrario, se mantienen fieles a la tesis documentaria¹⁹.

¹⁶ F. GIUNTOLI, *Il Pentateuco*, 110; J. L. SKA, *Introducción a la lectura del Pentateuco*, Estella 2011, 151-154.

¹⁷ B. SEIDL, "Entwicklungslinien der neueren Pentateuchforschung im 20. Jahrhundert", ZAW 106 (1994) 481-482.

¹⁸ J. VAN SETERS, "Dating", 2: "I was among those who retained J as an author, and tried to understand this work in its new historical context. Therefore let me briefly summarize my own position: the Yahwist is the basic non-P source of Pentateuch in Genesis to Numbers, which made quite creative use of older traditions in order to construct a history from the creation of humanity and the Patriarchs to their sojourn in Egypt, and from the exodus of the Israelite descendants to their entrance into Promised Land".

¹⁹ J. L. SKA, *Introducción*, 170-171. El autor facilita una bibliografía completa de estos autores.

Otros autores, entre ellos, P. Weimar y E. Zenger, reducen aún más el arco redaccional del J, y cifran su actividad en retoques complementarios redaccionales en relatos o tradiciones anteriores.

Mirando la tendencia exegetica posterior a R. Rendorft, se tiende a diluir la presencia del escrito J en el Pentateuco.

Se opta por delimitar relatos temáticos independientes, que han sido armonizados y unidos ya tardíamente por redactores del J en tiempo del dtr. y P, e incluso posteriormente, es decir, en la época exílica o postexílica²⁰.

Se ha abandonado la tesis salomónica, que abogaba por un autor jahwista responsable de una confección estructurada de la historia de Israel desde los inicios hasta la entrada en la tierra de las promesas, y se prefiere una actividad redaccional del J, que ha unido tradiciones aisladas en una época más bien tardía a tenor del recurso literario a los fragmentos para encuadrar los bloques narrativos.

Esta misma suerte ha corrido la corriente teológica E, aunque con peores resultados, negándola incluso algunos exegetas. Sin embargo, la redacción P recibe mayor énfasis y acogida entre los estudiosos del Pentateuco, y la hacen responsable de la redacción final del Pentateuco en los inicios de la época persa²¹.

7. Enfoques actuales del Pentateuco

A continuación, procuraremos sintetizar las posiciones a partir de los años setenta del s. XX.

Como antes afirmábamos, después de R. Rendorft los autores miran al formarse de las tradiciones en pequeñas unidades, autónomas, que poco a poco fueron creciendo y ampliándose con las reelaboraciones recibidas, cristalizando en bloques más complejos, y al tiempo se purifica la tesis documentaria²².

²⁰ *Ibíd.*, 171-173. Presenta las hipótesis de los exégetas.

²¹ J. L. SKA, "De la relative indépendance de l'écrit sacerdotal", *Bib* 76 (1995) 396-415; *Íd.*, "La structure du Pentateuque dans sa forme canonique", *ZAW* 113 (2001) 331; E. ZENGER – C. FREVEL, *Introduzione*, 158-165. Aporta una bibliografía que avala este modo de considerar esta cuestión, concretamente, la obra de J. CH. GERTZ-K. SCHMID-M. WITTE, *Abschied vom Jahwisten. Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, (BZAW 315), Berlin 2002. Menciona, además, autores, cuales E. BLUM, E. OTTO, R.G. KRATZ, TH. RÖMER, A. DE PURY.

²² J. L. SKA, *Introducción*, 158-196. El autor ofrece un cuadro sincrónico de la valoración de las clásicas fuentes, al cual remitimos: autores, textos bíblicos, delimitación de las fuentes, dataciones, teología dominante, etc.

Estos giran en torno a los episodios de los patriarcas, los acontecimientos de Egipto, esclavitud y éxodo, la peregrinación por el desierto, la alianza del Sinaí y llegada a la tierra de las promesas, que han configurado el Pentateuco junto con los relatos de los orígenes a nivel de contenido, pero la unión de estos relatos se hizo en torno al s. VII o finales del s. VI.

7.1. Origen del Pentateuco según el modelo Münster

En esta tendencia se sitúa una serie de autores, señalados en *Introduzione all'Antico Testamento* de E. Zenger, conocido como el “modelo del Pentateuco de Münster”. Citamos sus nombres: P. Weimar, E. Zenger, F.L. Hossfeld, C. Dohmen, M. Konkel, C. Frevel, etc.

Estos, y, en especial E. Zenger, abogan a grandes rasgos por ciclos narrativos que surgieron entre el s. VII y finales del s. VI, que constituyeron dos o tres fuentes escritas, y a su vez fueron combinadas antes de que el Pentateuco alcanzase su configuración definitiva hacia el 400 a. C. con su amplia extensión (Gén 1 – Dt 34). Presentamos un perfil conciso.

Comenzando por las tradiciones familiares en torno a Abrahán en el sur, Jacob en el norte, José, la historia de Moisés y del éxodo en el norte, Balaán, Josué, etc, sostienen que se formaran antes o en torno al 700 a. C. de manera independiente, y circularan en los santuarios. Son tradiciones, que facilitan una comprensión de las figuras clásicas. Se reflejan los contextos vitales de las mismas, al tiempo que ofrecen los rasgos de la divinidad familiar y local de los ambientes de los patriarcas, que contrasta con el Dios guerrero que aniquila al faraón en los acontecimientos del éxodo.

En un segundo momento estos círculos narrativos, originariamente independiente y autónomos, se combinan, mezclan y funden. Por cuanto respecta a Gén 15-30, aquí confluyen relatos sobre los orígenes de Israel y Judá en el marco de los pueblos vecinos. A parte de sus numerosas y tribales tensiones, sin embargo, creen y adoran a un mismo Dios, el Dios de las promesas y protector común, que dirige su historia, conocida como el “tiempo de los patriarcas”, y cargada de tantos aspectos religiosos en una época definida por la fe en las divinas promesas.

La etapa posterior a la caída del reino del norte (722 a. C) se propone como escenario de fusión de estos núcleos de la tradición que miran más allá de los clanes y familias, y aspiran a un destino común en la fe, que se articula en torno a las promesas divinas.

En esta franja ha debido cristalizarse progresivamente la antigua historia del éxodo, combinando la historia de José y la conquista de la tierra sin alu-

sión aún a los acontecimientos del Sinaí²³, ciclos narrativos, configurados en el reino del norte²⁴.

Dentro de este enfoque de E. Zenger y autores de su círculo, en Jerusalén surge un debate sobre las causas del asalto y derrota de Samaría. Al hilo de estos envites las aguas no estaban calmadas en Judá, pues reinaba en Manasés con mano de hierro y políticamente filoasirio.

Círculos sacerdotales, discípulos de los profetas y personalidades con cargos sociales opusieron resistencia a la política de vasallaje del rey con el afán de que Judá conservara su identidad en unas circunstancias en que parecía debilitarse.

Mirando hacia las tradiciones de Israel intentan actualizar su mensaje e interpretar el presente, que cuajó en dos obras literarias: la obra histórica jerosolimitana escrita y el Deuteronomio.

La obra histórica de Jerusalén cuajó en el ámbito de la corte de la ciudad santa en tiempos de Josías (JE), y refleja las inquietudes del yahvista histórico. Este enlazó los ciclos narrativos y tradiciones autónomas, creando un arco, que arranca con la creación del hombre, y culmina con la entrada en la tierra prometida (Gén 2-Jos 24).

Literariamente se yuxtaponen tradiciones, y al mismo tiempo se enhebran con juicios y criterios teológicos, surgiendo un escenario histórico orgánico con intencionalidades religiosas precisas a tenor de los textos incorporados para articular el pensamiento de los autores²⁵.

A diferencia de J. Wellhausen no se insiste en las fuentes como tales, ya escritas (J y E), sino en la transmisión e historia de la formación variada de los núcleos y sus ajustes, de ahí su denominación de obra histórica jerosolimitana y la tendencia a retrasar la actividad del yahvista y alejarla de la época de Salomón.

7.2. El origen del Dt según el modelo de Münster y su incidencia en la obra deuteronomística

Según este círculo de exegetas la fuente deuteronomística comenzó a ser perfilada en la época del rey Josías con sus intentos de reforma. El Dt en su conjunto detalla estos afanes y propósitos, aunque su predecesor Ezequías

²³ E. ZENGER – C. FREVEL, *Introduzione*, 170-171.

²⁴ J. L. SKA, *Introducción*, 169.

²⁵ E. ZENGER – C. FREVEL, *Introduzione*, 172. Señala textos añadidos a la hora de diseñar los relatos.

ya puso los cimientos de la misma en Judá (700 a. C.), y dio, así, origen al núcleo del Dt.

Dt 12-26, donde confluye la ley cultural, articula las inquietudes de la sociedad judía bajo Ezequías, que reciben una confirmación con el documento del pacto (Dt 5-28) en tiempos de Josías.

En cuanto al encaje del Dt en el Hexateuco y Enateuco este círculo sostiene que se produjo en el exilio con los marcos de Dt 1-3 y 29-34 en el arco histórico diseñado en Gén 2,4- 2 Re 25²⁶, abandonando, así, la postura de M. Noth.

Por su parte, la tesis de N. Lohfink, G. Braulik, etc, aboga por considerarlo núcleo de la sucesiva historia deuteronomística²⁷.

Sus posiciones alientan la discusión actualmente entre los exegetas, y también la función atribuida a Dt 1-3, aunque una historia deuteronomística no encaja sin el Dt.

El círculo de Münster defiende que, después de la destrucción de Jerusalén (586 a. C.) y sus desastrosas consecuencias para el pueblo elegido, las informaciones y relatos sobre los inicios del reino (Saúl-Salomón) fueron transmitidos y configurados por la corriente deuteronomística (Sam-Re) bajo el prisma teológico de Dt 5-28, que insiste en la obediencia y fidelidad a Dios, sintetizando la óptica de la alianza con Dios.

En una etapa sucesiva, cual primera apertura del diseño deuteronomístico a las tradiciones de Jue 3-16, éstas fueron pensadas con esquemas deuteronomísticos, ampliando el horizonte de la historia de Israel desde los primeros episodios en la tierra prometida.

Poco a poco se enriqueció con el Dt y Jos, además del código de la alianza (Éx 20,22-23,33) hasta desembocar en una historia de tinte deuteronomístico (Gén 2,4-Jos 24), llamada también obra histórica del exilio.

En qué manera ésta fue unida, y cuándo, con el enfoque deuteronomístico de 1 Sam-2 Re, depende de la función asignada al libro de los Jueces, y su elaboración deuteronomística, en concreto a Jue 2,7-10, a la vez que su conexión con Jos 24, 29-31.

²⁶ C. LEVIN, "Joschija im deuteronomistischen Geschichtswerk", ZAW 96 (1984) 354; E. ZENGER- C. FREVEL, *Introduzione*, 174;

²⁷ G. BRAULIK, "Der unterbrochene Dekalog. Zu Deuteronomium 5,12 und 16 und ihrer Bedeutung für den deuteronomistischen Gesetzeskodex", ZAW 120 (2008) 172; E. OTTO, "Perspektiven", 333s; J. PAKKALA, "The Date of the Oldest Edition of Deuteronomy", ZAW 121 (2009) 309s.

Cuando el primer deuteronomista configuró el libro de los Jueces, ya tenía ante sí los bloques deuteronomísticos de Dt-Jos y 1 Sam – 2 Re, pero se discute si este ensamblaje se realizó en el exilio o en el postexilio²⁸.

7.3. La tercera fuente del Pentateuco: el escrito en la óptica del círculo de Münster

Ya anteriormente hemos notado cómo las tendencias exegéticas actuales se inclinan por retrasar la actividad redaccional de J, envolviendo éste con ajustes, enlaces, ordenación y colocación de ciclos narrativos antiguos antes del exilio (E. Zenger), durante (C. Levin) y después (J. van Seters).

Los defensores de esta fuente J disminuyen, y se prefiere la teoría de los fragmentos, que tejen ciclos más o menos amplios, y de enfoques transversales de estos últimos y su configuración actual. De ahí que lentamente se desfiguraran las clásicas dimensiones de la fuente J, y se opta por hablar de “textos no sacerdotales” (E. Blum, y P. Carr)²⁹.

Este panorama de continuas oscilaciones afecta también a dos documentos, el D, sobre el cual hemos facilitado algunos criterios, y el P.

Este habitualmente se le sitúa en el ámbito del exilio y postexilio³⁰, y se le atribuye su responsabilidad en la configuración del Pentateuco en el s. IV a. C. Su arco de presencia empieza en los relatos de la creación del mundo, y concluye en los acontecimientos del Sinaí, dejando a Israel en las fronteras de la tierra prometida.

El P teológicamente juzga la elección de Israel como pura gracia del Dios universal y creador del mundo, que continúa su presencia en el santuario, de ahí la alianza con toda la creación (Gén 9) y Abrahán (Gén 17) bajo la óptica de alianzas de gracia, y no bajo el enfoque y óptica del pacto.

Esta interpretación muestra su diferencia con el D, que insiste en la dinámica bilateral de la alianza de Dios con Israel, y contempla ahora al pueblo en la tesitura del exilio y el retorno de Israel a su tierra con el esquema teológico de los episodios del Sinaí³¹, aunque no hay que olvidar la reescritura del

²⁸ W. GROSS, *Richterbuch*, en, H.J. STIPP, *Das deuteronomistische Geschichtswerk*, (ÖBS 39), Frankfurt 2011; E. ZENGER – C. FREVEL, *Introduzione*, 176-177. Se especifican los detalles y pormenores.

²⁹ J. L. SKA, *Introducción*, 174-175; J. VAN SETERS, “Dating”, 3.

³⁰ R. HECKL, “Augenzeugenschaft und Verfasserschaft des Mose al zwei hermeneutische Konzepte der Rezeption und Präsentation literarischer Tradition beim Abschluss des Pentateuchs“, *ZAW* 122 (2010) 369-373.

³¹ E. ZENGER- C.FREVEL, *Introduzione*, 177-178.

P y su libertad de pensamiento al catalogar ajustes y las antiguas tradiciones, confirmada en sus propios estratos a tenor de las últimas reflexiones³².

A modo de síntesis

Estas breves notas han pretendido concretar el pensamiento de un círculo de autores que nos han situado en las inquietudes y enfoques de la configuración del Pentateuco, que culmina en la franja postexílica con la integración y yuxtaposición en torno al 450 a. C. de la obra deuteronomística y sacerdotal con una serie de textos mixtos que tejen e hilan, a su vez, los textos anteriores, creando una historia teológica y secuencia literaria que arranca con la creación y acaba con la muerte de Moisés.

Por medio de añadiduras, notas y pequeños comentarios, etc, se procura una interpretación intratextual que acentúa aspectos culturales, ensalza la figura de Moisés, cual mediador de la revelación divina, y subraya el sacerdocio de la descendencia de Aarón.

Estas relecturas puntuales y diseño programático giran en torno a la ley (Torah), y pretenden poner un sello definitivo del Pentateuco.

Este enfoque busca conferir al Pentateuco una autonomía e independencia ante las reescrituras de otros bloques del AT, cual los profetas anteriores a manos de la redacción deuteronomística, que aporta su propia teología (Jos-2 Re) en tiempos de Esdras y Nehemías hacia el 400 a. C.³³.

8. Ulteriores propuestas sobre la última redacción del Pentateuco

Como hemos observado, R. Rendorft dio un vuelco a la tesis documentaria y puso en tela de juicio la existencia de la fuente J, pues opta por bloques narrativos, que antes han sido autónomos e independientes en detrimento de fuentes escritas, y acabadas literariamente ya al inicio. Su posición ha sido matizada y filtrada en estas últimas décadas, según antes hemos señalado.

A continuación, quisiéramos fijarnos en los nuevos intentos por aclarar esta cuestión de la configuración definitiva del Pentateuco.

8.1. El enfoque de E. Blum

Cual discípulo de R. Rendorft sigue sus huellas metodológicas, y ha publicado monografías sobre las tradiciones patriarcales y enfoques sobre la

³² J.L. SKA, "De la relative", 402.404.

³³ E. OTTO, "Gesetzschreibung und Pentateuchredaktion", ZAW 107 (1995) 375-376.391; E. ZENGER- C. FREVEL, *Introduzione*, 179-180.

composición del Pentateuco. Citamos a modo ilustrativo algunas de sus primeras y últimas obras, subrayando en sus conclusiones³⁴.

Recordemos que R. Rendort insistía en las unidades mayores, a saber, historias patriarcales, etc, testigo que recoge su discípulo.

Defiende que las tradiciones del Gén y sobre Moisés han tenido un origen independiente y han sido unidas en los inicios del exilio por el escrito sacerdotal en la confección del Pentateuco (Gén 1 - Dt 34). Hay que notar, sin embargo, que ha reducido el número de tradiciones a tratar, y se centra preferentemente sobre los patriarcas.

A modo de resumen, sus aportaciones proponen que la historia de los patriarcas se ha sedimentado en varias etapas en el libro del Gén. Así, en el ciclo de Jacob-Esaú-Labán (Gén 25.27-33) los datos primeros se mezclan y acaban formando una unidad encerrada en sí. Hay que reseñar, además, que aquí confluyen muchas informaciones también sobre los pueblos y tribus limítrofes, y se adjuntan datos sobre los santuarios, y tensiones familiares.

Dado el detallado conocimiento del reino del norte, se inclina porque haya surgido en este territorio en tiempos Jeroboán II.

El autor retiene que la historia de Jacob-Esaú-Labán se unió al ciclo de José, igualmente en el reino del norte en el s. VIII, con lo cual la unidad en torno a José alcanzó un sentido de plenitud.

Fenómeno análogo se da en el sur con el ciclo de Abrahán-Lot, teniendo como fondo referencial Gén 18, amén de Gén 13; 18; 19; 21. Este núcleo recibió más tarde otros relatos, donde encajan Sara y Agar, y en su conjunto dicho ciclo emigra al reino del sur y es unido a la historia de José en la época del exilio, surgiendo el bloque narrativo en torno a los patriarcas.

El hilo teológico, que teje variadas tradiciones, descansa en la promesa divina. Esta se va verificando, aunque en medio de zozobras, y leída ahora en la época exílica aporta y verbaliza un mensaje de esperanza.

En cuanto al bloque de éxodo-Moisés las aportaciones son más sencillas por parte de E. Blum, y defiende que se escribió en el norte después de la caída de Samaría. Más tarde en la época del exilio le da una configuración la composición deuteronomística cercana al dtrG, de cuño exílico.

Poco después entra en acción la fuente P, que une las tradiciones patriarcales, el Sinaí, la peregrinación por el desierto, etc, dando lugar a la composición sacerdotal en una época próxima al estrato deuteronomístico.

³⁴ E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte*, (WMANT 57), Neukirchen 1984; Id, *Textgestalt und Komposition. Exegetische Beiträge zu Tora und Vordere Propheten*, (FAT 69), Tübingen 2010.

El cuño sacerdotal con todo este cúmulo de tradiciones se comportará cual verdadero redactor del Pentateuco, que abarca desde la creación hasta la muerte de Moisés (Gén 1-Dt 34).

Esta edición desde el punto de vista en su sentido más hondo trata la dimensión de la comunión con Dios entre la creación y el mundo, representado por Israel.

La respuesta divina se articula en los conceptos e instituciones de Israel a lo largo de la historia en una continuidad salpicada de interrupciones y nuevas eras de renovación. Dios, no obstante, no se aleja, ni enmudece pese a las fragilidades y escenarios oscuros, sino que muestra su rostro cercano, misericordioso que desea la cercanía con su pueblo y con el hombre, en cuanto criatura amada, pero que tantas veces se ofusca y rebela en su autosuficiencia.

Desde el punto de vista literario el Pentateuco fue una edición P que incorpora la fuente deuteronomística de corte laico en la época persa para formar una obra conjunta, y constituye el documento oficial de la identidad judía ante las autoridades persas. Posee un carácter híbrido en el sentido que el P ha hecho confluír textos que no encajaban con su órbita teológica.

Dentro de estas contingencias históricas Israel necesitaba su identidad para sobrevivir, de ahí hacer memoria de su pasado religioso ante Dios en unas coordenadas en que había perdido su autonomía política bajo el imperio persa³⁵.

La recuperación, compilación, ordenación y configuración de sus tradiciones religiosas se antojaba un salvavidas en un escenario histórico complejo, y en el círculo sacerdotal eran conscientes de esta tarea y responsabilidad. Aunque a veces se puede notar una discontinuidad en la yuxtaposición de las tradiciones de cuño no P, la redacción P es sabedora de su importancia teológica en su incorporación en la edición actual del Pentateuco.

Así, ante las autoridades persas el Pentateuco ejercía como ley de los judíos en el mapa del imperio, pero para el mundo judío era el libro de su conciencia nacional a los ojos de los pueblos, y naturalmente el código de su relación con Dios, de ahí la estima e interpretación de las tradiciones³⁶, enfatizando la soberanía de Dios sobre el universo e Israel en la época del segundo templo³⁷.

³⁵ F. GIUNTOLI, *Il Pentateuco*, 115.

³⁶ J. L. SKA, *Introducción*, 164-165; E. ZENGER – C.FREVEL, *Introduzione*, 186-187.

³⁷ K. P. HONG, "Elohim, the Elohist, and the Theory of Progressive Revelation", *Bib* 98 (2017) 377; J. L. SKA, "La structure", 352.

Pero después esta tendencia interpretativa avanza dentro del Pentateuco en la medida en que es relacionado con el Hexateuco en las variadas reescrituras y encajes de la tradición hasta que se convierte en el libro de la Torah para el Israel postexílico³⁸.

En síntesis, el pensamiento de E. Blum sobre la formación del Pentateuco sería el siguiente: el P se muestra como el heredero de las tradiciones y ciclos sobre los patriarcas, que se fueron generando desde el s. VII, amén de los bloques sobre el éxodo, Sinaí y peregrinación por el desierto.

En su ámbito teológico en el s. V incorpora la vertiente deuteronómica y deuteronómica. Esta descansa sobre los relatos en torno a Moisés-éxodo y la historia de su impronta (Jos-Jue-Sam-Re), y el Dt. Hacia el 500 a. C. el escrito P en la época persa redacta el Pentateuco, que en el correr de los siglos sufrirá más reelaboraciones y actualizaciones.

Gén 1- Dt 34 constituye una verdadera composición, que arranca con la creación del mundo y el hombre, y llega hasta la muerte de Moisés, inculcando sus criterios.

El modo de actuar de Dios con Israel encaja y corresponde a su perspectiva de Dios con toda la creación, donde desvela su rostro y ofrece su palabra continua, envuelta en la gracia.

8.2. Óptica de E. Otto

Este estudioso, cuyas publicaciones principales coinciden básicamente con la década del 1999 al 2009, ha ido sistematizando su pensamiento, aunque anteriormente ya había adelantado su posición³⁹.

Dicho autor focaliza su atención sobre el Dt, dejando en un segundo plano las tradiciones que confluyen en el Gén y Éx.

Considera el Dt la cuna del Pentateuco, en cuanto que, por una parte, ayuda reconstruir la historia de Israel, y, por otra, ofrece informaciones cronológicas que enmarcan la formación del Pentateuco.

Según E. Otto Dt 13 y 28 son dos focos referenciales para delimitar el “Proto-Dt”, que versa sobre la lealtad a Dios. Este núcleo del Dt literariamente reproduce el esquema del pacto de Asaradón, hijo de Senaquerib (681-669 a. C.) y el ritual de una ceremonia que duraba varios días, durante

³⁸ H. J. KOOREVAAR, “The Torah Model as Original Macrostructure of the Hebrew Canon: a Critical Evaluation”, ZAW 122 (2010) 76-78.

³⁹ J. BRIGHT, *La historia de Israel*, Bilbao 1979, 320-321; E. OTTO, “Gesetzesfortschreibung”, 373-392; Íd., “Perspektiven”, 329-330.

la cual sus reinos vasallos juraban un compromiso de fidelidad al monarca, entre los que hay que contar a Judá bajo Manasés (699-642 a. C).

Este documento del rey asirio debía de ser conocido en los ambientes de Jerusalén y el redactor de Dt 13 y 28 se halla inspirado en el enfoque del contenido y modo literario, a la vez que las intenciones del Dt miraban a una identidad judía frente al afán de dominio de Asaradón.

Posteriormente, estos núcleos primigenios de Dt 13 y 28 fueron enriquecidos con el código de la alianza (Éx 20,22-23,13)⁴⁰, que aspiran a centralizar el culto en Jerusalén en el s. VIII.

Mientras que Dt 13 y 28 encontrarían correspondencias a la época de Josías (603-609 a. C), la reforma de la ley (Dt 6,4s; 12,13-28,44) de cuño predeuteronomístico se situaría entre el 622 y 587 a. C.

Dado que los textos asirios proporcionan una referencia externa para contrastar estas redacciones del Dt, ayudan, además, a concretar una cronología aproximativa del Pentateuco.

E. Otto propone su tesis de formación de la siguiente manera: en un primer estadio existían ciclos narrativos o fragmentos, que más tarde inciden sobre los escritos deuteronomístico y sacerdotal. Antes del exilio habrían circulado en los ámbitos de Judá dos “mitos sobre los orígenes” de Judá e Israel, uno sobre Jacob (Gén 25-35*; 25-50*), y las narraciones sobre Moisés y el éxodo (Éx 2-34), – también J. Ch. Gertz – A. de Pury - Th. Römer, etc, tratan el tema.

Estos ciclos fueron compilados y armonizados por el estrato P en tiempos del exilio, añadiendo otras tradiciones, a saber, los relatos sobre la creación y el diluvio, a la vez que amplía el ciclo de Jacob con datos sobre Abrahán, Isaac, etc.

Estos dos mitos sobre los orígenes tienen un trasfondo oral en sus respectivas áreas geográficas; el primero en el reino del norte, en el santuario de Betel, pero con la caída de Samaría es llevado a Judá, donde recibe nuevas añadiduras, a saber, el conflicto entre Judá y Edom. Respecto al segundo, E. Otto piensa que toma cuerpo en Jerusalén en el s. VII (Éx 2-34), diseñando a Moisés como antagonista del rey asirio que en los tiempos de Manasés había acatado para Judá un vasallaje, aunque mantuviese su autonomía política.

El papel del liderazgo es transferido por Dios a Moisés, en cuanto guía del pueblo elegido, y Dios estipula la alianza con éste, actuando Moisés como

⁴⁰ Íd., “Körperverletzung oder Verletzung von Besitzrechten? Zur Redaktion von Éx 22,15f im Bundesbuch und & 55;56 im Mittelassyrischen Kodex der Tafel A“, ZAW 105 (1993) 153-165.

mediador. En esta dimensión antiasiria surgió este mito sobre los orígenes en el reinado de Josías⁴¹.

El tercer núcleo sobre los orígenes de Israel gira en torno al pensamiento deuteronomístico en la época del exilio. Este redactor adopta las leyes de la reforma del Dt, y construye un discurso que pone en boca de Moisés en el Horeb (Dt 5); a él pertenece también Dt 9-10, que versa sobre la apostasía ante el becerro y la proclamación de la alianza, e igualmente Dt 26,16-18, cual ceremonia de alianza y conclusión de Dt 12-25.

Este tercer mito sobre los orígenes de Israel interpreta la época del exilio, donde hace ver las consecuencias de la ruptura de la alianza con Dios, aunque se subraya simultáneamente que Dios no se ha retirado y confirma su cercanía con su pueblo.

En esta óptica el inicio de la historia de Israel comienza con la constitución de éste, cual comunidad en el Horeb (Dt 5). Los otros orígenes no los considera, dada su perspectiva teológica, que concibe a Israel como comunidad en el Horeb.

Esta se funda en la alianza con Dios y la proclamación del decálogo (Dt 5) y las leyes deuteronomísticas de Dt 12-26. Cumplir éstas posibilita, por tanto, la permanencia en la tierra.

El redactor deuteronomístico al mismo tiempo mira a la generación del exilio, y se distancia irónicamente de la ideología babilonia. El dtrD presenta este origen de la conquista de la tierra, aunque la cuestión de la tierra como don era sentido en la franja del exilio. Con ulteriores marcos redaccionales, (Dt 1-3; 29-30), el libro de Jos y textos de Jue, piensa en la generación del exilio, trastocando planos del Dt⁴².

E. Otto sostiene dos enfoques de las elaboraciones deuteronomísticas, uno llamado dtrD que sistematiza el Dt, y otro dtrL (L, sigla que en alemán se refiere a una traducción de la conquista de la tierra) que combina el Dt con la tradición de la conquista de la tierra, pero ambos enfocan la generación del exilio⁴³.

En pocas palabras, al volver del destierro la meditación sobre la tierra se torna actual, y ambos estratos (DtrD y dtrL) la articulan literaria y teológicamente a su manera.

Afán parecido se nota en las intenciones del escrito P, igualmente en los umbrales del retorno de Babilonia y en la franja postexílica a los ojos de E. Otto, cual fuente independiente en sus estratos específicos que une por

⁴¹ E. ZENGER – C. FREVEL, *Introduzione*, 191-192.

⁴² E. OTTO, “Gesetzesfortschreibung”, 380.

⁴³ Íd., “Perspektiven”, 330-331.

primera vez las tradiciones patriarcales con los ciclos sobre Moisés y el éxodo, teniendo como telón de fondo la creación del cosmos. Así, el P crea un horizonte más amplio, de manera que encuadra al Dios creador con el Dios que habita ahora en medio de su pueblo, Israel, concretamente en el templo.

Al igual que el dtrD se sopesa el desastre del exilio y la pérdida de la tierra con la consiguiente dependencia política, pero añade un enfoque complementario, a saber, el fracaso en la historia afecta no sólo a Israel, sino al devenir universal, de ahí el relato del diluvio en la historia primordial con el fondo de la creación, calificada como buena.

Con esta perspectiva teológica el P anima a creer a las naciones en la promesa descrita en Gén 9,8-17, y a Israel en la alianza (Gén 17), infundiendo a la historia del mundo un perfil optimista (Éx 29,42-46), al igual que al destino de Israel. Dios mantiene su alianza, en cuanto irrefutable e incondicional de su voluntad salvífica (Gén 17,2-8; Éx 6,2-8; 29, 42b-46)⁴⁴.

Esta corriente sacerdotal en sus sucesivas elaboraciones añade sus criterios teológicos, v. gr. el culto sacrificial, la legitimación del sacerdocio de Aarón (Éx 35-40; Lev 1-16)⁴⁵, etc.

Estos enfoques teológicos en la franja exílica y postexílica, dtrL, y P en sus reescrituras, fueron unidas por medio de la redacción del Hexateuco, y con ulteriores materiales se formó la gran obra, Gén 1-Jue 2,9.

Se insiste en la proclamación de la existencia de manera segura como finalidad de la creación y de su alianza con Dios, a la vez que se redimensiona y erosiona el afán de dominio del imperio persa.

Con todos estos procesos, adaptaciones y ajustes el Pentateuco recibió su forma definitiva en torno al 400 a. C, aunque conviene reseñar que esta obra siguió creciendo en la época persa y helenista en las disputas de la corrientes teológicas⁴⁶.

8.3. La aportación de R.G. Kratz

Este autor ha publicado una serie de obras a partir de la década de los noventa sobre la cuestión del Pentateuco hasta el 2017, ya sea en colaboración o a título personal⁴⁷.

⁴⁴ Íd., “Gesetzeschreibung”, 390.

⁴⁵ *Ibid.*, 389.

⁴⁶ Íd., 391-392; J.L. SKA, “La structure”, 352; E. ZENGER - C. FREVEL, *Introduzione*, 197.

⁴⁷ R. G. KRATZ, “The Analysis of the Pentateuch: An Attempt to Overcome Barriers of Thinking”, ZAW 128 (2016) 529-561.

R. G. Kratz alarga sus miras para explicar la confección del Pentateuco, incorporando el arco de libros Jos-2 Re.

Arranca de la tesis de fondo en este abanico de las fuentes; así, el escrito sacerdotal (P) constituye una plataforma segura en la generación del Pentateuco, además no hay que olvidar los varios estratos redaccionales del P. Los otros materiales hay que valorarlos para apreciar sus ópticas⁴⁸.

Así las tradicionales fuentes descansan sobre el terreno inseguro, en cuanto transmiten ciclos pre-sacerdotales, y, por tanto, anteriores al exilio, como el éxodo, la marcha por el desierto y conquista de la tierra en Éx, Núm y Jos.

Hasta el tiempo del exilio existían tres leyendas sobre los orígenes de Israel que tuvieron su origen en el s. VIII: el inicio de la monarquía y el asentamiento de Israel (1 Sam – 2 Re), la tradición sobre los patriarcas e historia primordial (Gén 2 -35), amén del ciclo del éxodo (Éx 2- Jos 12).

Estos tres bloques se elaboraron y se unificaron en los primeros años a la vuelta del exilio, estableciendo el Enateuco (Gén- 2Re).

En este tiempo surgió el escrito P, cual fuente autónoma en diversos estratos, plasmados en Gén 1 – Éx 40, cual escrito primario, y en el Lv, como secundario, que fue insertado en el Pentateuco⁴⁹.

Esta obra, que contiene el Enateuco (Gén – 2Re) y el escrito sacerdotal (Gén-Lv), fue ampliada con añadiduras postdeuteronomísticas y postsacerdotales, y supone el punto final en el proceso del Pentateuco, la separación del bloque Gén-Dt, cual Torah, y de Jos-Re como profetas anteriores en el s. IV⁵⁰.

Retornando un poco sobre estas posiciones de fondo, R. G. Kratz argumenta de la siguiente manera sobre las tradiciones.

Así, las secciones más antiguas sobre los orígenes de los patriarcas y el bloque del éxodo (Éx, Núm, Jos) las considera secciones autónomas, que fueron ensambladas en tiempos de los primeros reyes, en el reino del norte y en el territorio central, y ofrecen una fotografía de la religiosidad característica anterior al éxodo, el ámbito familiar, local y pilares estatales, pero adolece de una escasa reflexión sobre los acontecimientos evocados y descritos, v. gr. Yahvé era el Dios de Israel y Judá, como Kemos era el dios de Moab.

Se transmitían los relatos de las primeras etapas de Israel a la luz de un Dios personal, y con cierta ingenuidad.

⁴⁸ Íd., *Der und der nichtpriesterschriftliche Hexateuch*, en, J. CH. GERTZ – K. SCHMID - M. WITTE, *Abschied*, 295-323.

⁴⁹ *Ibid.*, 328.

⁵⁰ E. ZENGER – C. FREVEL, *Introduzione*, 199.

En una segunda etapa, cuando entran en escena los asirios (s. VIII), cae el reino del norte y Judá se salva in extremis, circunstancias que favorecieron un repensar de las tradiciones y ampliación de las mismas, a saber, la historia antigua y tiempo de los padres (Gén 2-35) y el relato sobre el éxodo (Éx 2 – Jos 12) en el s. VII con la intención de concretar una identidad en coordenadas políticas y militares adversas.

Se piensa en una restauración, donde predomina una lectura inclusiva de la historia primitiva y el ciclo de los patriarcas (Gén 2-35), y Dios es adorado como el único Dios, ocupando el puesto de otras divinidades de las naciones. Respecto al ciclo del éxodo (Éx 2-Jos 12) se interpreta de manera excluyente, pues Dios actúa sólo en favor de Israel.

Es decir, se asiste a una purificación de la interpretación del pasado de Israel, adquiriendo cada vez más intensidad su papel focal dentro del escenario histórico de los pueblos y su centralidad del ser el pueblo elegido por Dios⁵¹.

En un tercer momento estas dos “leyendas” anteriores al exilio fueron ampliadas respetivamente. A Gén 2-35 se añadió el ciclo de José (Gén 37-45), incorporando los acontecimientos de Egipto con el hijo de Jacob. Fenómeno similar se da en el bloque del éxodo con la incorporación del código de la alianza y el núcleo originario del Dt, caps. 12-21, que aboga por la centralización del culto en Jerusalén en torno a los años 587/586 a. C.

Por su parte, el Dt recibe marcos que crean un escenario preciso, concretamente con Dt 5 y 34 la llegada a Sittim en Moab y la muerte de Moisés, referida a su vez a la partida bajo Josué (Dt 34). Aquí se proclama la ley que Dios le ha revelado, la cual simultáneamente corrobora la centralización del culto.

Estos ajustes desvelan el pensamiento deuteronomístico que mira a abrir el Hexateuco (Éx – Jos) a los relatos históricos sobre la monarquía en Israel y Judá. En estos enlaces incorpora también los libros de Jue y Jos con sus criterios deuteronomísticos.

A grandes rasgos y a falta de más textos que sería necesario indicar, se pueden apreciar los enlaces e inquietudes deuteronomísticas en los albores del exilio a tenor de las conclusiones de R. G. Kratz, que cifra en el final del reino de Judá.

En esta época después de la erección y consagración del templo (515 a. C.) surge en Jerusalén el escrito P con visos de autonomía.

Introduce enfoques nuevos e incorpora por primera vez el relato de la creación, facilitando una portada de alcance universal a las tradiciones de

⁵¹ *Ibid.*, 201.

los patriarcas, al éxodo y continúa su tarea redaccional hasta la construcción del santuario del Sinaí y la proclamación de la ley, Lev 1-27.

En esta mirada retrospectiva proyecta el fracaso del exilio a los orígenes de la humanidad, que llega hasta la caída de Jerusalén, enmarcando esta dimensión teológica en el arco de Gén-Re bajo la óptica del pecado, que enhebra muchos relatos y actúa como columna vertebral de la historia de Israel.

El enfoque universal es comprensible en la situación vivida por Judá en el escenario del imperio persa. Dentro del clima de restauración del templo, Judá se convierte en el centro cultural por excelencia en el devenir histórico, ahora concretamente en la época persa.

Así, se explica la incorporación del escrito P, que tuvo que barajar las tradiciones y enfoques anteriores, especialmente la sedimentación deuteronómica, u otros textos de otras orientaciones teológicas heterogéneas.

Sin embargo, la óptica P se antoja decisiva en la configuración redaccional del Pentateuco en el s. IV con la subdivisión del Enateuco (Gén- 2 Re) en dos secciones del canon: la Torah y profetas anteriores, pero no hay que olvidar la intervención del P en la delimitación de los bloques y sus divisiones.

A caballo entre los s. V y IV redaccionalmente se trabajó en ajustes del Enateuco, que supuso la separación del Pentateuco, aunque no es fácil atribuir este ensamblaje a determinados círculos, que pudieron pertenecer a la órbita P, postsacerdotal y postdeuteronómica, sapiencial, profética, etc. Se detecta en estas circunstancias un judaísmo postexílico que insiste en sus particularidades⁵².

A modo de resumen, esta breve reseña de opiniones y otras implicadas, en el debate actualmente se enfatiza que la redacción definitiva hay que atribuirla a la corriente sacerdotal (P), aunque no faltan voces que se inclinan por la óptica post-sacerdotal, o incluso tardo-postdeuteronómica.

Pero en este proceso hay que distinguir la redacción en sentido estricto que ha elaborado una dimensión macro-estructural y ha dividido el Pentateuco en sus habituales cinco libros, Gén-Dt, como ley de Moisés, y otra orientación más amplia al considerar la redacción en un compromiso entre el bloque sacerdotal y la corriente deuteronómica.

Otra cuestión es el camino hacia la integración en el canon, donde el P tiene la palabra final⁵³. De hecho, el Pentateuco ya era usado en la época de la restauración, y los libros de Esdras y Nehemías (Es 3,2; Neh 8; 10,30; 13,1) lo presuponen. La Torah, como realidad autónoma, se adoptaba ya

⁵² R. G. KRATZ, *Die Komposition der Erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik*, Göttingen 2000. E. ZENGER – C. FREVEL, *Introduzione*, 204.

⁵³ F. GIUNTOLI, *Il Pentateuco*, 115.

hacia la mitad del s. V e inicios del IV, cuando, entonces, se contemplaba la separación deliberada del Pentateuco en cinco libros (Gén-Dt).

8.4. Más huellas de la presencia de las fuentes en la formación del Pentateuco

Esta sintética presentación de las tendencias sobre la confección del Pentateuco acentúa con más determinación la incidencia del escrito P y la elaboración deuteronomística, quedando más en la penumbra la fuente J, y casi ignorado el estrato E. Veamos, pues, ulteriores propuestas de los autores.

- El estrato E en nuestros días

Retomando la atención sobre el estrato E quisiéramos fijarnos en el trato dispensado a este enfoque teológico. En un breve recorrido por las conclusiones de los exégetas desde la hipótesis documentaria se puede apreciar que es la fuente que menos incidencia ha tenido sobre la redacción del Pentateuco.

No es nuestra intención delimitar la constelación de textos que encaja en esta órbita, entre otros factores porque no aporta una incidencia sistemática en textos, aunque sí se reconoce una modalidad en describir a Dios, que recordamos, su designación con el nombre de Elohím, no se revela visiblemente, sino por medio de mensajeros, sueños, etc, en definitiva, un perfil de un Dios distante, que busca el temor ante su presencia.

Además, el estilo recurre a un lenguaje formalista, que acentúa a nivel teológico la transcendencia divina⁵⁴.

Como hemos notado, la fuente E ha recibido un interés menor, e incluso negada como tal desde hace bastante tiempo. En esta línea se hallan P. Volz y W. Rudolph que en sus estudios desacreditaban y silenciaban su existencia allá por años 1933 y 1938, y aquellos textos, que se catalogaban como suyos, derivaban del J y D según sus criterios⁵⁵.

Sólo S. Mowinkel respaldará semejante postura, en cuanto que el E sería un complemento del J en sus ensayos sobre el Pentateuco.

⁵⁴ A. F. CAMPBELL – M.A. O'BRIEN, "Sources of the Pentateuch. Texts, Introductions, Annotations", Minneapolis 1993. Buena referencia para los textos E; K.P. HONG, "Elohim, the Elohist", 337; S. E. MCEVENUE, "The Elohist at Work", ZAW 96 (1984) 323s.

⁵⁵ W. RUDOLPH, *Der „Elohist“ von Exodus bis Josua*, (BZAW 68), Berlin 1938; P. VOLZ – W. RUDOLPH, *Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik*, BZAW 63, Giessen 1933.

Poco a poco ha ido perdiendo defensores, sólo algunos exegetas intentan recuperarla en textos determinados e identificar su impronta teológica, aunque los relatos escogidos son susceptibles de cambios a la hora de fijar su datación.

Otra forma de sopesar este enfoque teológico del E consiste en descubrir huellas y fragmentos antiguos conservados en la tradición, que no deseaban que se perdiesen y han sido reajustados en el transcurso de la tradición judía a la hora de redactar el Pentateuco, aprovechando sus enfoques teológicos⁵⁶.

Pero ha sufrido una limitación y oscurecimiento en su incidencia frente a otras épocas que era más valorado, y mucho depende de los intentos para recuperarla, bien sea en textos puntuales o rasgos teológicos⁵⁷.

- Otras ópticas del documento yahvista (J)

Antes hemos observado cómo es sopesado el escrito J en ámbitos alemanes, aunque dichos enfoques no son aceptados unilateralmente, y se proponen otras alternativas, a las cuales se suman, a su vez, otras áreas exegéticas.

Recordemos que R. Rendorf dio un vuelco a la interpretación de la fuente J, en cuanto que su marco redaccional habitualmente era considerado la corte davídico-salomónica, pero ahora se piensa que encaja con los periodos exílico y, incluso, postexílico.

Esta fuente se ha confeccionado con bloques literarios o unidades pequeñas, sin embargo, en el área de Canadá y Suiza la fuente J no es la más antigua en la vertebración del AT, y la sitúan en un tiempo posterior a la obra deuteronomística.

Para esta opción se basan en que no existen pruebas arqueológicas para ilustrar la época patriarcal, contradiciendo las aportaciones de W.F. Albright. Ponen en tela de juicio las conclusiones de H. Gunkel, M. Noth y G. von Rad sobre las tradiciones orales, y, además, no existen citas del Pentateuco en los profetas anteriores, pero, sin embargo, hay conexiones entre el escrito J y los escritos exílicos y postexílicos, según su modo de ver.

Este grupo de exegetas, que sostienen esta posición, son los siguiente. En el área canadiense hay que nombrar a F.V. Winnet, N.E. Wagner, y, princi-

⁵⁶ K.P. HONG, "Abraham, Genesis 20-22, and the Northern Elohist", *Bib* 94 (2013) 325s; Íd., "Elohim, the Elohist", 336-338. El autor contempla textos, como, Gén 20-22; Éx 18; Núm 22-24.

⁵⁷ A. GRAUPNER, *The Elohist. Gegenwart und Wirksamkeit des transzendenten in der Geschichte*, Neukirchen 2002.

palmente, J. van Seters, y en el escenario suizo y alemán H.H. Schmid, M. Rose, H. Vorländer, H. Ch. Schmitt y Ch. Levin⁵⁸.

En este abanico de autores cada uno aporta ópticas particulares, pero coinciden en el desplazamiento de la fuente J de la época salomónica al exilio y postexilio. En esta tendencia de reducir el área de influencia del J a un núcleo primitivo, que sufrió numerosas elaboraciones redaccionales en distintos periodos, hay que incluir a P. Weimar, E. Zenger (en su primera etapa), y J. Vermeylen⁵⁹.

En este intento de identificar el arco redaccional, un grupo de lengua alemana se aferra aún a las posiciones clásicas, a saber, el origen de la época salomónica, concretamente, W. H. Schmidt, H. Seebass, F. Kohata, L. Ruppert, L. Schmidt, y también fuera del área alemana los siguientes: A. F. Campbell, M. A. O'Brien, S. Boorer, K. Berge, E. Cortese, y E. W. Nicholson⁶⁰.

Esta breve reseña sólo aspira a subrayar las tendencias exegéticas sobre la llamada fuente J desde las conclusiones de R. Rendorf.

Ni que decir tiene que sería necesario detenerse sosegadamente sobre esta secuencia de autores y sus respectivas publicaciones, que ayudan a orientar la dimensión del estrato yahvista.

Brevemente dicho, actualmente se tiende a juzgar este escrito como una redacción más bien reciente, basada sobre ciclos narrativos antiguos, que encaja y ensambla con la época exílica, e incluso después. Esta redacción se ocupó de los inicios tradicionales, que fueron cristalizando en fragmentos o ciclos narrativos que tejió la redacción J según sus intenciones, aunque su identidad aparece cada vez más difuminada, y se mira más a los “fragmentos” o “círculos narrativos” aislados⁶¹.

9. El escrito deuteronomístico en su amplia dimensión

Hasta ahora hemos focalizado nuestra atención prioritariamente sobre las corrientes teológicas que han influido en la confección definitiva del Pentateuco. Este recorrido lo hemos concebido como una plataforma para situar

⁵⁸ H. CH. SCHMITT, “Die Hintergründe der “neusten Pentateuchkritik” und der literarische Befund der Josefsgeschichte Gen 37-50”, ZAW 97 (1985) 161-179; J. L. SKA, *Introducción*, 166-167. Facilita una ordenada y completada bibliografía; J. VAN SETERS, “Dating”, 1-25.

⁵⁹ J. L. SKA, *Introducción*, 168-169.

⁶⁰ *Ibid.*, 170-171. Remitimos a su bibliografía orientadora.

⁶¹ F. GIUNTOLI, *Il Pentateuco*, 114.

la incidencia y origen de la actividad literaria del escrito deuteronomístico en los libros del Pentateuco. Ahora, desde estos resultados, quisiéramos abordar cómo esta corriente ha contribuido a enhebrar las tradiciones para configurar otros libros del AT, amén de su peculiaridad en el libro del Dt.

Haber comenzado de repente y sin notas previas hubiera sido jugar con un vacío literario y teológico que necesitaría una clarificación, por eso hemos preferido observar cuál es el estado de otras dimensiones literarias, que han incidido en la vertebración de la Torah, en sus tiempos, épocas, extensión y modalidad teológica.

Respecto a la obra deuteronomística adoptaremos una metodología semejante, es decir, seguiremos las conclusiones de los autores sobre la personalidad y características del filón deuteronomístico.

9.1. Primeros pasos de la investigación sobre la obra deuteronomística

Dejamos en la penumbra los datos, en parte ya evocados, a lo largo de la historia de las reflexiones exegéticas, partimos desde el final del s. XIX.

Ya en el ocaso del s. XIX (Eissfeldt y G. Hölscher) se defendía que la secuencia de Jos – 2 Re era la continuación del Pentateuco en el sentido de que sus fuentes se extendían en estos libros, principalmente J y E, sobre las cuales influye y sobrevuela más tarde el pensamiento del Dt; concretamente G. Hölscher era partidario de fechar las fuentes de los Reyes en la época postexílica, y también su redacción.

Pero habrá que esperar hasta mitad del S. XX para asistir a la propuesta de M. Noth (1943) sobre la historia deuteronomística (dtrG). Su enfoque da un vuelco a las tesis anteriores, y se convertirá en un autor inevitable en décadas para los estudios sobre esta corriente teológica.

9.1.1. M. Noth: su teoría

En su obra referencial⁶² puso las bases de este estrato literario y teológico del AT, es decir, la obra deuteronomística (dtrG), que en su óptica abraza Dt-2Re, y ha sido creada por una única redacción, más bien autor.

Dado que informa sobre la rehabilitación del rey de Judá, Joaquín, prisionero en Babilonia en el 562 a. C., la obra fue escrita en seguida por aquellos círculos que se habían quedado en Jerusalén.

⁶² M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die Sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerk in Alten Testament*, Halle 1943.

En este afán el autor dispuso las tradiciones que a él le habían llegado literariamente configuradas. Este compilador combinó, armonizó y redactó una historia (Dt 1 – 2Re 25). Avala también la tesis de que fue escrito en Mispá, localidad cercana a Jerusalén, una vez que el rey de Babilonia había agraciado a Joaquín con una idea de fondo: Dios ha ejercido su ira con el castigo de Judá, y no se atisba una esperanza de cara al futuro (2 Re 25,27-30), “terminus a quo” de la redacción⁶³.

Otra cuestión diferente estriba en delimitar su comienzo, que se busca en el Dt, pues en Gén-Núm no hay huellas de reelaboraciones dtr de gran alcance. El Dt nos lleva al núcleo teológico de esta obra, y en concreto el primer discurso de Moisés (Dt 1,1-4,43) actúa de introducción a esta corriente deuteronomística y al libro del Dt⁶⁴.

M. Noth establece una serie de criterios, con los cuales enjuicia la redacción de esta corriente. Es decir, recurre a un lenguaje acuñado a través de los discursos programáticos puestos en labios de personajes mediadores (Moisés, Samuel, Josué, Salomón), y crea una cadena interpretativa para juzgar los acontecimientos.

Suelen estar colocados en acontecimientos decisivos para el pueblo de Dios: Moisés en Dt 1-3; 31, Josué en el umbral de conquista de la tierra de las promesas (Jos 1; 23), Samuel en la instauración de la monarquía (1 Sam 12), Salomón después de la construcción del templo (1 Re 18), y la caída del reino del norte (2 Re 17,7s), etc.

Estos discursos están elaborados con conceptos y terminología sincrónica que delata las intenciones teológicas del autor.

Adopta una cronología que engloba los eventos históricos de Israel y Judá en un arco de tiempo de 480 años, desde el éxodo hasta los inicios de la construcción del templo (1 Re). Para ello el redactor dispuso de tradiciones, historias de personajes claves, o bloques sobre Saúl, David (Historia de la subida al trono, Historia de la sucesión), libro de la historia de Salomón, anales de los reyes, relatos de la conquista de la tierra, etc⁶⁵.

⁶³ J. L. SICRE DÍAZ, “La investigación”, 365.

⁶⁴ G. BRAULIK, “Deuteronomium 1-4 als Sprachakt”, Bib 83 (2002) 251-253; J. L. SICRE DÍAZ, „La investigación“, 366.

⁶⁵ S. FROLOV, “Evi-Merodach and the Deuteronomist: The Sociohistorical Setting of Dtr in the Light of 2 Kgs 25, 27-30”, Bib 88 (2007) 183-189; G. LARSSON, “The Chronology of the Kings of Israel and Judah as a System”, ZAW 114 (2002) 225-235; TH. RÖMER, “Transformations in Deuteronomistic and Biblical Historiography. On “Bool-Finding” and other Literary Strategies”, ZAW 109 (1997) 1-11; J. L. SICRE DÍAZ, “La investigación”, 366-367. Expone esta técnica literaria y óptica teológica, en la cual explica los pormenores

M. Noth enfatiza también ejes teológicos del deuteronomista, a saber, centralización del culto, binomio acción y consecuencias ante Dios, la primacía de Dios en la historia de Israel.

Estas categorías teológicas están sistematizadas y ensambladas a través de fórmulas repetidas, bien sea con giros breves o amplios, a veces monótonamente, y colocadas según las épocas históricas, unificando acontecimientos.

El deuteronomista ha procurado ser respetuoso con las tradiciones recibidas, aunque no sólo ha coleccionado estas, sino matizado las diferencias o rellenado lagunas históricas.

A parte de los datos transmitidos en sí mismos los trata con esmero y cuidado, y procura no cambiar el significado de los acontecimientos, y destacar el perfil religioso de los mismos. El dtr ha intentado ser fiel a sus fuentes, y ha renunciado a elaborarlas con un enfoque preconcebido.

La redacción, más bien el autor, ha buscado interpretar los desenlaces históricos del desastre, y dar una explicación del hundimiento y caída de los reinos de Israel y Judá en el escenario del destierro a Babilonia en torno al 562 a. C⁶⁶.

En síntesis, M. Noth sostiene que el estrato deuteronomístico se debe a un solo autor, no a una escuela o círculo, autor que redactó su obra en Mispá y Betel en tiempos del exilio, y constituye un serio afán en crear una historia dentro de Israel, historia que arranca con la apertura teológica del Dt, donde se facilitan los ejes interpretativos que recorren su escrito, a saber, fe en el Dios único y centralización del culto en Jerusalén.

Más tarde el Dt por razones de reajuste del Pentateuco fue separado de Jos-Re, pero en principio fue concebido para abrir la historia deuteronomística, adelantando ya ejes interpretativos.

9.1.2. Reacciones a la tesis de M. Noth

El enfoque de este exegeta, no obstante el escepticismo inicial, fue acogido favorablemente, y todavía hoy cuenta en las investigaciones sobre la obra deuteronomística.

Se le achaca que haya dedicado una atención desigual a las diversas historias de que se compone su investigación. Se detiene prevalentemente sobre la etapa de Moisés y el tiempo de la monarquía, ya sea unida o dividida,

de esta articulación teológica e histórica, a la vez que facilita esquemas y bloques literarios que han confluído en la generación de dichos libros.

⁶⁶ J. L. SICRE DÍAZ, “La investigación”, 182-185.

pero la franja de la conquista y periodo de los jueces los trata más concisamente. Por el contrario, al rey David le concede más amplitud.

En favor del autor deuteronomístico hay que esgrimir que el material narrativo disponible era muy variable, y es lógico que sobre la monarquía dispusiese de más informaciones derivadas de los anales, la historia de la subida de David al trono (1 Sam 16,14-2 Sam 5,25), la historia de la sucesión (2 Sam 4-7; etc), la historia de Salomón (1 Re 3-11). Además, hay que pensar en las secciones añadidas, utilizadas por M. Noth.

Es en los criterios teológicos, donde más discrepancias surgen. Así, en Jue el esquema, pecado-conversión-salvación, ritma el juicio sobre los acontecimientos; sin embargo, en 1-2 Re los reyes son culpables y la historia mira hacia un desenlace de destrucción.

Estas objeciones tienen como fondo desacreditar la redacción de un solo autor, y éste será un elemento constante a la hora de sopesar sucesivamente esta corriente teológica, etapas de redacción y circunstancias históricas, donde han surgido los relatos que han configurado este documento. Variedad de autores, deslindando estratos y ámbitos redaccionales, pululan en sus propuestas, pero también un grupo exegético se aferra a sus criterios.

- Algunos seguidores

Esta tesis de M. Noth es defendida por J. van Seters, S. L. McKenzie y E. Blum, quienes a la vez matizan sus criterios con nuevos elementos hermenéuticos.

Según J. van Seters, el deuteronomista, cambiando un poco el perfil de M. Noth, se ha servido libremente de sus fuentes de manera que no es fácil recomponer el uso que de ellas ha hecho⁶⁷.

S.L. McKenzie en su interés por la dinastía davídica es partidario de situar la obra deuteronomística en el 586 a. C. en Mispá, y según él 2 Re 25,26 concluye la obra en cuestión⁶⁸.

Para E. Blum, a parte de los discursos y temas habituales de la época, un pilar es la confección del Dt, cual inicio de la obra deuteronomística y conexión de los libros de los Jueces y los Reyes, y la ley, como gozne para juzgar los acontecimientos. Según E. Blum, no sería rechazable pensar en un género de relato de la conquista de la tierra (Dt-Jos)⁶⁹.

⁶⁷ J. VAN SETERS, *In Search of History. History in the Ancient World and the Origin of Biblical History*, New Haven 1983.

⁶⁸ S.L. MCKENZIE, "Deuteronomistic History", (ABD 2), 1992, 160-168.

⁶⁹ E. BLUM, *Das exilische deuteronomistische Geschichtswerk*, en, H. J. STIPP, *Das deuteronomistische*.

Estos autores en el fondo se mantienen fieles al esquema de M. Noth, en el sentido de que el dtrG se basa en un plan diseñado y compuesto por un autor después del 560 a. C. para justificar el desastre del exilio. Otorgó a Dt-2 Re un enfoque teológico y un marco unitario, valiéndose de discursos, comentarios y cronología que facilitan un enfoque armónico.

No contemplan que en Dt-Re hayan intervenido redactores posteriores, y no se interesan de añadiduras complementarias⁷⁰.

La tesis de M. Noth es más contestada cuando se detienen en las dimensiones peculiares de cada libro de la denominada obra deuteronomística (Dt-Re), y se observa una dinámica propia frente a dicha redacción sistemática y amplia.

- Lagunas de la teoría de M. Noth

Una de las primeras difidencias deriva de G. von Rad, que achaca a M. Noth que no descubre en la obra deuteronomística una perspectiva de esperanza y futuro.

Partiendo de la promesa a David en 2 Sam 7 (que M. Noth no considera dtr) la palabra de Dios no sólo juzga, sino que salva, y el mesianismo de 2 Sam 7 va más allá de la conclusión de 2 Re 25, 27-30.

Esta cuestión es tratada también por H.W. Wolff, que enjuicia esta misma conclusión en 2 Re 25,27-30 como una llamada a la penitencia, pero derivaría de una segunda mano de la órbita de Dt 4,29-31 y 30,1-10, que ha desencadenado una cascada de reflexiones sobre los estratos del Dt en la obra deuteronomística.

En este sentido B. Becking (1990) opina que la amnistía a Joaquín (2 Re 25, 27s) no da alas a la esperanza, lo cual demuestra que la fase conclusiva del dtrG habría tenido lugar antes del exilio. También M. Gehards (1998) es partidario de interpretar este final cual una oportunidad para la conversión, y, finalmente, H. J. Stipp (2011) se abstiene de un juicio teológico, pero no cree que se trate de una clave para encuadrar toda la obra deuteronomística, y sería una grave omisión sobre la continuidad dinástica.

Con este aire de incerteza se concluye esta secuencia de interpretación del kerigma dtrG, si no nos atenemos al esquema de M. Noth⁷¹. Habrá que esperar nuevas propuestas que aclaren el enfoque sistemático de M. Noth.

⁷⁰ TH. RÖMER, *Das deuteronomistische Geschichtswerk und die Wüstentradition der Hebräischen Bibel*, en, H.J. Stipp, *Das deuteronomistische*, 55.

⁷¹ E. ZENGER – C. FREVEL, *Introduzione*, 336. Se indican las obras de estos autores que afrontan la cuestión.

9.1.3. Otras secuencias sobre el estrato dtrG

A partir de los años sesenta del s. XX la teoría de M. Noth comenzó a ser revisada, y a abandonarse la tesis de que un autor hubiera ordenado los materiales contenidos en Dt- 2 Re en manera tal que confeccionase la obra deuteronomística.

Esta ruptura la han protagonizado F. M. Cross y R. Smend, y sus respectivos discípulos o escuelas.

- F.M. Cross

F.M. Cross, que incorpora los resultados de G. von Rad y H. W. Wolff sobre la tensión en el kerigma dtr, se ha centrado en sus estudios sobre los libros de los Reyes⁷². Distingue en dichos libros dos temas: uno, el pecado de Jeroboán II, que desemboca en consecuencias desastrosas para Samaría, cuando es asaltada y derrotada por los asirios (2 Re 17,1-23), y, otro, la esperanza que se apoya en la promesa de David (2 Sam 7). Esta dinámica se ilumina con la figura del rey Josías (2 Re 22,1-23,25).

Así, bajo su reinado tuvo lugar la primera edición del dtrG, y procuró ensalzar la reforma de Josías, al tiempo que creía en las bondades y criterios de la monarquía para regir la historia de Israel⁷³.

La sección de 2 Re 23,26-25,30 fue añadida ya durante el destierro a Babilonia, además de otros materiales en el Dt y 1-2 Re, donde se reflejan las heridas y sinsabores del exilio. Este estrato mira la historia bajo el juicio de Dios, que no perdona el caminar errático e idólatra del pueblo y de la institución monárquica.

F. M. Cross ve en el primer escritor dtr un verdadero escritor, y en la pluma del exilio una nueva e enriquecedora edición, alejándose de la tesis de las dos ediciones dtr. de von A. Kuenen y J. Wellhausen⁷⁴.

Esta posición puede explicarse con la admisión de dos ediciones.

Una, durante el reinado de Josías, caracterizada por una propaganda religiosa, que invita a la conversión, tanto de Judá como del reino del norte, deseando la restauración de Samaría.

La otra, la segunda, se limita simplemente a clarificar la catástrofe.

⁷² F. M. CROSS, *The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History*, en, Id. *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion*, Cambridge 1980, 274-289.

⁷³ TH. RÖMER, *Das deuteronomistische*, 56; E. ZENGER – C. FREVEL, *Introduzione*, 337.

⁷⁴ TH. RÖMER, "Transformations", 1.

Sobre estas conclusiones han vuelto los discípulos de M. Noth, concretamente, R. D. Nelson y R.E. Friedmann, quienes han estudiado a fondo todo el dtrG.

Una serie de autores, D. N. Freedmann, J. Rosenbaum, G.E.Gerbrandt, E. Cortese, C. D. Evans, H. Weippert, G. Vanoni, N. Lohfink, A. D. Mayes, etc, más o menos han seguido el pensamiento de M. Noth, defendiendo una edición preexílica y otra exílica.

Confluyen en defender un cambio en la estructura de la historia deuteronómica, ya que a los últimos capítulos de 2 Re se les atribuye un carácter secundario, concretamente a las secciones de 2 Re 17; 21,10-15; 22,15-20. En este clima de debate se observa que la promesa davídica incondicional de los primeros tiempos choca con el pesimismo final, y la insistencia en el pecado de Jeroboán y en la promesa a David encaja mejor en la época de Josías que en el exilio, tiempo en que se ha verificado el juicio divino⁷⁵.

Como se puede apreciar, la tesis de fondo se ha ido delimitando y formulando y se ha propuesto una doble edición, una preexílica en el reinado de Josías, que propugnaba una conversión, y la exílica de tono más pesimista.

En este afán de desglosar la redacción de la obra deuteronómica hay que concederle un apartado a A. Jepsen⁷⁶, quien dedicó su atención a los libros de los Reyes, y defiende que hubo tres ediciones en el exilio y postexilio.

La primera hacia el 580 a. C. unificó dos documentos, uno que alcanzaba hasta la época del rey Ezequías (finales del S. VIII), y otro, que contenía anales sobre el templo y el culto (hacia la mitad del s. VII), documentos que en principio fueron independientes.

La segunda edición añade hacia el 550 a. C. tradiciones sobre la sucesión de los reyes, los profetas, la tradición benjaminita sobre la conquista y los tiempos anteriores a la monarquía. Aporta un material más extenso que la primera e insiste en la conversión.

Finalmente, en el s. VI un redactor levita con pequeños retoques incrusta la opinión de su grupo⁷⁷.

⁷⁵ C. FREVEL, "Vom Schreiben Gottes. Literarkritik, Komposition, und Auslegung von 2 Kön 17, 34-40", Bib 72 (1991) 43; S. FROLOV, „Evil-Merodach“, 183-189; B. GIESELMANN, „Die sogenannte josianische Reform in der gegenwärtigen Forschung“, ZAW 106 (1994) 226-228; J. L. SICRE DÍAZ, „La investigación“, 389-391. Remitimos a la bibliografía que facilita sobre los autores citados.

⁷⁶ A. JEPSEN, *Die Quellen des Königsbuches*, Halle 1951.

⁷⁷ J. L. SICRE DÍAZ, "La investigación", 391-392.

- R. Smend y discípulos (W. Dietrich, T. Veijola), y otros

R. Smend en 1971 publicó un artículo⁷⁸, donde puso las bases para explicar la obra deuteronomística, y más tarde amplía, oídas las propuestas de sus discípulos W. Dietrich y T. Veijola⁷⁹.

Establece en el kerigma originario dtr tres niveles:

El dtrH (el deuteronomista histórico), que inicia en Dt y concluye en 2 Re 25,30 (engloba la liberación de Jeconías), redactado no antes del 550 a. C.

El dtrP (estrato deuteronomístico profético) añadió en los libros de Samuel y Reyes episodios que obedecían al esquema teológico “vaticinio-cumplimiento”, y en esta dinámica otro estrato (dtrP, de tinte profético) ensambló y comentó las dos redacciones anteriores según el espíritu contenido en las leyes deuteronomicas.

Tal secuencia de redacciones, elaboraciones, añadiduras, etc, desembocó en la obra deuteronomística.

En este enfoque interpretativo de su discípulo W. Dietrich en su estudio sobre los libros de los Reyes enfatiza la dimensión profética (dtrP). Según su criterio el dtrH, que terminaba en 2 Re 25,21, ya había sido escrito antes del 580 a. C., pero fue ampliado por el dtrP en relatos de Sam y Re con anuncios proféticos de juicio, aportando el espíritu crítico de los mediadores (v. gr. 1 Re 16,1-4; 2 Re 21,10-14). Hacia el 561 a. C. otro perfil, el dtrN (de tendencia nomista) subraya la importancia de la ley, y condena sin paliativos la conducta de las leyes, aunque esperaba su continuidad, y cuenta con la conclusión de 2 Re 25,20-30⁸⁰.

T. Veijola se asocia a esta tendencia, pero glosa y se ocupa en Sam-Re del filón monárquico en los tres estratos mencionados: el dtrH alaba a David, padre de la monarquía eterna, el dtrP es crítico y saca a relucir la conducta pecadora del monarca, y el dtrN, por su parte, busca una conciliación de ambos enfoques, pero desea que la institución monárquica no sucumba en el transcurso de la historia⁸¹.

⁷⁸ R. SMEND, *Das Gesetz und die Bücher: Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte*, en *Probleme biblischer Theologie*, München 1971, 494-509.

⁷⁹ W. DIETRICH, *Prophetie und Geschichte. Eine Redaktionsgeschichte Untersuchung zum dtr. Geschichtswerk*, (FRLANT 108), Göttingen 1972; T. VEIJOLA, *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, (AASF 198) Helsinki 1977; *Ibid.*, *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*, (AASF 193) Helsinki 1975.

⁸⁰ W. DIETRICH, *Prophetie und Geschichte*.

⁸¹ T. VEIJOLA, *Das Königtum; Íd, Die ewige*.

Esta pluralidad de redacciones en la época del exilio es apoyada, a su vez, por una serie de exegetas en las décadas de los setenta y ochenta, a saber, B. Bickert, W. Roth, F. Foresti, etc.

Otros se han centrado en desglosar los estratos aludidos, en especial el dtrN, que es juzgado como una colección, que contiene elaboraciones tardías deuteronomísticas, concretamente J. Nentel⁸².

Estas redacciones derivan de un grupo de escribas de Jerusalén, que a partir del s. V ha efectuado en el dtr una serie de integraciones y cuñas, en las cuales profundiza sobre la historia de pecado, y con la ayuda de la Torah anuncia un perdón y un futuro teñido de esperanza⁸³.

Un autor, que ha nadado un tanto a contracorriente, ha sido H.D. Hoffmann, quien renuncia a la reconstrucción de las fuentes, y aboga por una obra única en el postexilio, que bebe en la tradición oral, y elaborada con un aire de autonomía.

Dicha obra presenta una historia de reformas culturales, compuesta con la finalidad de que sea útil a la vuelta del destierro, tomando como referencia las medidas de Josías. Pero tiene sus puntos débiles, en cuanto que presupone hechos y procesos del postexilio carentes de fuentes, además de un desequilibrio en la subdivisión de los relatos y una ductibilidad lingüística notable⁸⁴.

- Tendencias exegeticas de las últimas décadas

En los últimos tiempos las investigaciones han tratado de posicionarse ante las conclusiones de F. M. Cross; recordemos una consideración de la obra deuteronomística en bloques, el primero en el reinado de Josías, y el segundo durante el exilio, y la propuesta de R. Smend aboga por estratos.

En este intento se pueden distinguir dos escenarios aglutinadores.

El primero, predominante en el área inglesa, se inclina por valorar la obra dtr (Dt-2 Re) en dos momentos. Dentro de ésta el primero se ocupó de armonizar bloques literarios o informaciones en la época preexílica, y el segundo en el postexilio incorporó redacciones varias.

El segundo escenario con tinte polifónico gira en torno a las universidades alemanas.

⁸² J. NENTEL, *Trägerschaft und Intentionen deuteronomistischen Geschichtswerks. Untersuchungen zu den Reflexionsreden Jos 1; 23; 24; 1 Sam 12 und 1 Kön 8*, Berlin 2000.

⁸³ TH. RÖMER, *Das deuteronomistische*, 56; E. ZENGER- C. FREVEL, *Introduzione*, 339.

⁸⁴ H.D. HOFFMANN, *Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistische Geschichtschreibung*, (AThANT 66), Zurich 1980.

Existe, pues, una secuencia y variedad de enfoques, donde, no obstante, las peculiaridades, admite una obra histórica josiana delimitada en manera diversa en sus contenidos. Pero veamos las primeras aportaciones, aunque sólo nos fijaremos en los más destacados.

H. Weippert ha optado por tres bloques redaccionales según los juicios sobre los reyes. El primero va de Josafat/Jorán hasta Acáz en tiempos de Ezequías, el segundo desde Jeroboán/Roboán hasta Ajab/Ocozías, de Ezequías hasta Josías, escrito en tiempos de este rey, y el tercero atañe a los cuatro últimos reyes de Judá⁸⁵.

B. Peckham es partidario de dos obras históricas deuteronomísticas.

Una comprende el arco desde Dt hasta Ezequías, y pertenece a la época preexílica, y una segunda desde Gén hasta 2 Re a estilo de comentarios a dtrI, que aprovecha informaciones o tradiciones de J, E y P, que, a su vez, reutiliza. Ambas ediciones derivan de distinto autor, pero con diferentes intereses e interpretaciones.

Son dos ediciones inseparables, en cuanto que la segunda corrige e incorpora un sistema diferente interpretativo. Se puede definir como una reescritura del dtrI, y una elaboración y nueva versión⁸⁶.

I. W. Provan insiste en el interés del deuteronomista por suprimir los lugares de culto idolátrico que Ezequías ya procuró extirpar, y es partidario de una historia desde los comienzos de la monarquía hasta el rey Ezequías, que atribuye al primer redactor deuteronomístico, quien escribe en tiempos de Josías. Esta primera versión confluye en los libros de Sam y Re. Por su parte, Dt, Jos y Jue serán añadidos en la época del imperio neo-babilonio⁸⁷.

Vemos, pues, que cada exegeta ha tratado de ampliar la actividad redaccional frente a los bloques o secciones de las tradiciones anteriores, pero es una característica que predomina en las últimas décadas, tanto en el área inglesa como en la alemana.

Comprobemos todavía más propuestas, donde pululan estas tendencias.

M. A. O'Brien establece tres niveles en el escrito dtr.

⁸⁵ W. WEIPPERT, „Ahab el campeador? Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu 1 Kön 22“, *Bib* 69 (1988) 457; Id., „Das deuteronomistische Geschichtswerk. Sein Ziel und Ende in der neueren Forschung“, *ThRu* 50 (1985) 213-249; Íd., „Die „deuteronomistische“ Beurteilung der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königsbücher“, *Bib* 53 (1972) 301-339.

⁸⁶ B. PECKHAM, *The Composition of the Deuteronomistic History*, (HSM 35) Atlanta 1985; Íd., „The Deuteronomistic History of Saul and David“, *ZAW* 97 (1985) 190-209. En la p. 209 ofrece una síntesis de su pensamiento.

⁸⁷ I. W. PROVAN, *Hezekiah and the Books of Kings. A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History*, (BZAW 172), Berlín 1988.

La primera edición según él se escribió en el s. VII, y se centra en los guías de Israel desde Moisés a Josías, y bebía tanto en las fuentes como en las leyes del Dt, y una narración anterior al dtr de la conquista bajo Josué.

Los otros dos niveles fueron recibiendo su forma literaria en tiempo del exilio, y se ocupan respectivamente del período desde los Jueces hasta el establecimiento de la monarquía, y de Israel bajo los profetas y los reyes⁸⁸.

M. A. O'Brien cree que la historia dtr busca defender la monarquía, y apela a las promesas hechas a David, pero a veces sacrifica en aras de su esquema preconcebido las peculiaridades de las unidades literarias anteriores⁸⁹.

Otra versión la ofrece E. Eynikel, quien ha estudiado los libros de los Reyes en su publicación básica⁹⁰. Según sus criterios estos libros surgieron aisladamente, a saber, el primer bloque (1 Re 3- 2 Re 18) en el s. VII, el segundo (2 Re 21-23) en el s. VII, y 2 Re 24-25 en el s. VI bajo la tutela de la redacción deuteronomística, que desglosa y sitúa en varios momentos, es decir, dtr 1, y dtr 2 en el ámbito del sur.

El arco de Jos 1- 1 Sam 12 y 1 Sam 13- 1 Re, que refleja la época anterior a la creación del estado de Israel, ha tenido su historia redaccional particular, y fueron anticipadas a estos bloques. El modo de tratar, yuxtaponer y combinar las informaciones, relatos, tradiciones avala la tesis de que la historia deuteronomística surgiera con la compilación de varios libros que fueron escritos de manera independiente, y la segunda redacción deuteronomística fusionó durante el exilio estos bloques y creó una obra unitaria⁹¹.

Como se puede observar en el panorama exegético, los autores se inclinan por delimitar múltiples plumas generadoras de la obra dtr, y dedican su atención preferentemente a secciones o libros de esta corriente teológica, y ciertamente el abanico es amplio. Nos limitaremos sólo a algunos que han influido en el esclarecimiento del escrito dtr.

M. Weinfeld, autor atento al lenguaje dtr, defiende una historia deuteronomista que habría iniciado su redacción en el reinado de Ezequías y concluido en el exilio, pero no es proclive a desglosar grandes bloques re-

⁸⁸ M. A. O'BRIEN, *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment*, (OBO 92), Göttingen 1989.

⁸⁹ TH. RÖMER, *Das deuteronomistische*, 57.

⁹⁰ E. EYNIKEL, *The Reform of King Josiah and the Composition of Deuteronomistic History*, Leiden 1996. En las págs 357-364 facilita sus conclusiones.

⁹¹ *Ibíd.*, 363-364.

daccionales, sino que prefiere ver una actividad continuada de los escribas deuteronomísticos⁹².

N. Lohfink, por su parte, alarga el horizonte de los estudios dtr, e insiste en el estudio del libro del Dt como parte de la historia dtr.

Este autor ha dedicado muchos ensayos al Dt, que ve como incorporado en la historia dtr, y ha tratado de reconstruir una narración de la conquista y la ley deuteronomica, que habría dado lugar a estos dos filones, y recibido la forma literaria en el reinado de Josías, y abarcaría, pues, el núcleo que va del Dt a Jos 22.

Otro foco de su atención ha sido el kerigma deuteronomístico, recurriendo a lexemas claves del mismo⁹³.

Las aportaciones de N. Lohfink han sido múltiples durante varias décadas (Das Hauptgebot Roma 1963, una aportación publicada en AnBib 176, Roma 2009) en esta dirección, enfatizando que el dtrG surgido en el reinado de Josías o el exilio ha recibido en cuestión de un siglo tres redacciones⁹⁴.

G. Braulik y A. Monikes han retomado sus enfoques, añadiendo nuevas dimensiones. Veamos sistemáticamente sus aportaciones.

G. Braulik ha confirmado el estrato deuteronomístico de la conquista redactado en la época de Josías, indicada con la sigla dtrL.

El autor se apoya en una serie de enlaces lingüísticos que confluyen en el marco del dtr en Dt y Jos con cierta asiduidad. Así, el texto programático de Dt 1,6-8 a nivel terminológico, sobre todo en los verbos, son retomados en las secciones conclusivas de los libros en cuestión, además de la descripción de la tierra.

Dicciones acuñadas, como, “combatir contra”, “tomar posesión” de la tierra, la fórmula “entregar la tierra”, la invitación a “no temer”, etc, ensamblan y engarzan sistemáticamente relatos de estos libros, etc, y confluyen en este arco de Dt-Jos⁹⁵.

⁹² M. WEINFELD, *The Emergence of the Deuteronomium Movement. The Historical Antecedents*, 76-98, en, N. LOHFINK, *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft*, (BETL 68), Leuven 1985.

⁹³ N. LOHFINK, *Kerygmata des deuteronomistischen Geschichtswerks*, en, Id, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistische Literatur*, Stuttgart 1991, 125-142.

⁹⁴ TH. RÖMER, *Das deuteronomische*, 57.

⁹⁵ G. BRAULIK, *Die deuteronomistische Landeroberungserzählung aus Joshijazeit in Deuteronomium und Josua*, en, H. J. STIPP, *Das deuteronomistische*, 89-150; L. PERLITT, *Deuteronomium*, BKV/1, Neukirchen 1990, 28-31. Facilita sincronías terminológicas entre Dt/Jos respecto a la conquista de la tierra; E. ZENGER – C. FREVEL, *Introduzione*, 342. Proporciona más características literarias y citas que confirman estas coincidencias.

A. Moenikes abunda en esta óptica de la tradición de la conquista de la tierra, en cuanto surgieron enfoques complementarios de la misma en distintas épocas, donde se explicitan contenidos de este afán en poseer la tierra. Entre ellos, el tema teológico, a saber, “conceder descanso” en la tierra de parte de Dios, coordina situaciones diversas que miran a la tranquilidad de las tribus del este del Jordán, libres de ataques de enemigos internos y externos gracias a los auxilios de David, Salomón, y Dios mismo.

Tal enfoque desborda dicho arco de Dt-Jos, y alcanza también otras circunstancias históricas en Sam-Re, produciéndose una elaboración intertextual con visos de complementariedad del estrato dtrL⁹⁶.

Th. Römer, por su parte, descuella en este escenario sobre la historiografía deuteronomística como una de las plumas referenciales, además de ser un buen conocedor de la cuestión, amén de sus múltiples publicaciones⁹⁷.

Este autor opina que el núcleo literario surge en el s. VII en el tiempo de los asirios, pero la forma actual del dtrG huye a una fecha precisa.

Una primera versión de Sam y Re pudo haber cristalizado en tiempo de Josías, avalando su praxis de reinante, y el escrito complejo, Dt-Jos, al estilo de los tratados y relaciones militares asirias pudo haber justificado la reivindicación de la tierra perdida y los planes del rey Josías.

Estos materiales más o menos coordinados y yuxtapuestos fueron sistematizados por escribas en el exilio de Babilonia, constituyendo la primera historia de Judá con el fin de clarificar el desastre de la caída de Jerusalén a manos de los babilonios.

La última versión deuteronomista se hizo bajo los persas con tres ejes sistemáticos a nivel teológico: la elección, y la separación de Israel de otras naciones, el monoteísmo y las exigencias de los exiliados, cual verdadero pueblo de Dios.

Estas líneas esquemáticas resumen sus enfoques básicos, aunque sus publicaciones aportan múltiples matices, pero, insistimos, es un autor referencial en la investigación sobre este escrito deuteronomístico, etc⁹⁸.

⁹⁶ A. MOENIKES, “Zur Redaktionsgeschichte des sogenannten Deuteronomistischen Geschichtswerk”, ZAW 104 (1992) 345-348; H. D. PREUSS, *הנה*, ThWAT V, 300-302.

⁹⁷ TH. RÖMER, *Das deuteronomistische*, 55-88; Id., „Das doppelte Ende des Josuabuches: einige Anmerkungen zur aktuellen Diskussion um “deuteronomistisches Geschichtswerk” und „Hexateuch“, ZAW 118 (2006) 522-548.

⁹⁸ TH. RÖMER, *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological Historical and Literary Introduction*, London 2005/2007.

Sería muy útil fijarse y destacar otros autores que han dedicado sus estudios al deuteronomista, proponiendo propuestas concretas, a saber, R.F. Person, R.D.Nelson⁹⁹, S.L. McKenzie¹⁰⁰, E. Otto¹⁰¹, Y. Amit¹⁰², E.A. Knauf¹⁰³, G. Kratz¹⁰⁴, J. Hutzli¹⁰⁵, F. Blanco Wissmann, etc¹⁰⁶.

Habitualmente dichas tendencias se centran en deslindar los variados estratos redaccionales deuteronomísticos en los encajes de los libros del arco Dt-2 Re en la constelación dtr, o procuran enfatizar temas específicos de la misma, fórmulas estructurales a nivel lingüístico, dependencias e influjos de unos libros sobre otros.

Otros retornan sobre sendas trilladas, procurando con ánimo renovado esclarecer cuestiones puntuales y matizar procesos redaccionales. Concretamente E. Ben Zvi no oculta su pensamiento y piensa que el dtrH es una colección de libros complejos, y no muestra una unidad unívoca y coherente, además de incluir diferentes modalidades de tinte teológico¹⁰⁷.

A modo de síntesis

Después de este conciso recorrido se desprende que existen diversas posiciones según, o incluso, de las variadas confesiones, y no hay que maravillarse de tal constelación de enfoques, pues la investigación sigue viva en torno a esta cuestión.

⁹⁹ R. D. NELSON, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History: The Case is still Compelling*, (JSOT 29), 2005, 319-337.

¹⁰⁰ S. L. MCKENZIE, *Deuteronomistic History*, (ABD 2), 1992, 160-168.

¹⁰¹ E. OTTO, *Dtn 1-3 als Schlüssel der Pentateuchkritik in diakroner und synchroner Lektüre*, en, *Die Tora. Studien zum Pentateuch Gesammelte Schriften*, (BZAR 9), Wiesbaden 2009, 284-420.

¹⁰² Y. AMIT, *The Book of Judges. The Art of Editing*, Leiden 1999, 363-374.

¹⁰³ E. A. KNAUF, *L'historiographie deutéronomiste (dtrG) existe-t-elle?*, en, A. de Pury-Th-Römer- J.D. Macchi, *Israel construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Genève 1996.

¹⁰⁴ R. KRATZ, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments*, Göttingen 2000.

¹⁰⁵ J. HUTZLI, "The Literary Relationship between I-II Samuel and I-II Kings. Considerations Concerning the Formation of the Two Books", ZAW 122 (2010) 505-518.

¹⁰⁶ F. BLANCO WISSMANN, "Er tat das rechte... Beurteilungskriterien und Deuteronomismus in Kön 12 – 2 Kön 25", (AThANT 93), Zürich 2008.

¹⁰⁷ E. BEN ZVI, "The Account of the Reign of Manasseh in II Reg 21, 1-18 and the Redactional History of the Book of Kings", ZAW 103 (1991) 355-374, K. L. NOLL, *Deuteronomistic History of Deuteronomistic Debate? (A Thought Experimental)*, (JSOT 31) 2007, 311-345; H. N. RÖSEL, "Lasst sich eine nomistische Redaktion im Buch Josua feststellen", ZAW 119 (2007) 184-188.

Las elaboraciones deuteronómicas integradas en Dt- 2 Re suelen deslindar intenciones teológicas, uso y frecuencia de terminologías, dicciones, expresiones, pero en medio estas diferencias aparecen unas constantes.

El lenguaje dtrG encaja mejor en tiempos de Josías que en el ámbito del exilio, y la focalización redaccional más tardía coincide con el área alemana, el preexilio, postexilio, o temprano postexilio, que se corresponde a los imperios asirio, babilonio o persa.

En resumidas cuentas, quizás nunca ha existido un solo estrato dtrG, sino varios, de manera que se puede pensar en una miscelánea deuteronómica, que confluyó, tanto en el escenario de Dt- 2 Re, así, como en otros libros; v. gr, Jer.

En breves palabras, se aboga por un modelo redaccional del dtrG que abarca Dt-2 Re con variadas ópticas.

Una separación del Dt de los libros siguientes, así como la confección de los actuales profetas anteriores, no sólo comporta un esfuerzo mecánico, sino una verificación de encajes y añadiduras redaccionales de manera que puedan ser textos redaccionales que junto a la pluma deuteronómica contribuye también aportaciones postdeuteronómicas.

En definitiva, un modelo de dtrG de varias capas, que copa el arco Dt- 2 Re, e incluso al Pentateuco por medio de añadiduras postdeuteronómicas¹⁰⁸.

En medio de esta pluralidad de enfoques se halla un abanico de autores, cada uno con sus criterios específicos. Otras defienden la postura de M. Noth, es decir, de un autor del dtrG, junto algunos seguidores. Hoy impera el perfil de las múltiples relecturas y elaboraciones redaccionales, ya sea en los reinados de Ezequías, Josías, o en la época del exilio o postexílico.

Los autores optan por monografías, círculos delimitados, estudios parciales, y secciones determinadas de los libros afectados por los criterios deuteronómicos, enlaces terminológicos, dicciones unificadoras, identificación de los elementos del kerigma, etc.

Nombrar a todos los autores sería complejo, razón por la cual nos hemos limitado a aquellos que sugieren una dirección más lúcida en la interpretación del escrito deuteronómico, y también de mayor alcance a la hora de enmarcar, vertebrar y enhebrar las inquietudes teológicas de esta corriente teológica.

¹⁰⁸ TH. RÖMER, *Das deuteronomistische*, 60.

9.1.4. Intenciones latentes en el escrito deuteronomístico

En el transcurso de valoración de las inquietudes del P afirmábamos cómo éste alargaba y enmarcaba la historia de la salvación desde los albores de la humanidad y hasta las circunstancias en que se escribe y sella la validez de la ley para que Dios habite en medio de su pueblo en el templo, donde se invoca actualmente, es decir, en una época de restauración después del exilio.

Un interrogante similar atormenta también al escrito deuteronomístico. En pocas palabras, busca clarificar las causas del desastre y sufrimiento del exilio.

Ambos documentos aspiran a razonar y explicar por qué tal lejanía de Dios, que ha desembocado en un desconcierto y oscuridad en el escenario histórico.

El dtr limita y circunscribe su reflexión a la presencia del pueblo de la alianza en la tierra conquistada y donada por Dios, de la cual es expulsado y deportado, y le toca ahora vivir la perplejidad histórica.

El desenlace triste de esta etapa histórica tiene su fuente en la ruptura de la alianza con Dios, y siguió sus propios antojos, que derivaran en la idolatría, imitación de costumbres y pautas éticas de otros pueblos, pactos políticos y comerciales que suponían vasallajes, pérdida de identidad religiosa, y una larga secuencia de errores, que ocasionaron que Israel y Judá estuvieran a merced de los imperios de turno, amén del rechazo puntual de la palabra divina en el fluir de los siglos.

Tal desvarío explica la reacción divina, que cristaliza en la ira de Dios debido a la infidelidad del pueblo, y se acuña con determinadas fórmulas que salpican y enhebran el escrito deuteronomístico.

Desde el perfil literario recorren transversalmente el arco Dt-2 Re, aunque las fórmulas y dicciones confirman sus variantes.

Una serie de verbos y frases filtran la reacción divina ante una rebeldía e infidelidad del pueblo, recursos que tejen el escrito dtr.

Uno de ellos es “irritar”¹⁰⁹, que combinado con una red de complementos, desglosa las razones del enfado y enojo de Dios debido a la conducta pecaminosa de su pueblo.

¹⁰⁹ N. LOHFINK, μ[κ, ThWAT IV. 300-302. Aporta la secuencia de textos literarios deuteronomísticos, a la vez que las combinaciones literarias que matizan aspectos de la ira divina en las secciones donde predomina.

Por su parte, “destruir”- “aniquilar”¹¹⁰ canaliza otro de los aspectos de la ira, que conlleva la aniquilación del pueblo de la alianza a manos de sus enemigos y las dinastías, tanto de Israel como de Judá.

La constelación terminológica es amplia, y abarca un radio de desvaríos e infidelidades hacia Dios que antes mencionábamos, facilitando un énfasis hermenéutico que acentúan determinados aspectos, que van desde la desaprobación divina a la destrucción de Israel.

Cada texto suele especificar alguna clase de alejamiento de Dios, pero en textos significativos se insiste en el fin de Israel y Judá a causa de la culpa de sus instituciones, aunque el pueblo como tal da también la espalda a Dios.

La terminología, sin duda, constituye el apoyo indispensable para sistematizar el esquema teológico del escrito deuteronomístico, y se antoja complejo.

Teológicamente la pregunta flotante consiste en saber por qué Dios ha dado rienda suelta a su ira, que se sintetiza en la afirmación, “Por qué trató el Señor así a esta tierra”, “¿Qué significa esta cólera terrible?” (Dt 29,23), cuya respuesta facilita a continuación Dt 29, 24-27, donde, por otra parte, confluyen ejes terminológicos deuteronomísticos.

El quebrantamiento de la alianza, la adoración de otros dioses, entre otras causas, hizo que Dios los arrancará de la tierra con ira, indignación y furor, y los arrojará en otro suelo.

Estas acusaciones recorren transversalmente el arco deuteronomístico, y se articulan con fórmulas cargadas de ira, a saber, se encendió la ira de Dios, monta en cólera, Israel ha ofendido a Dios (el TM evidentemente ofrece las dicciones acuñadas).

Esta confesión de la culpa ante Dios salpica el cauce deuteronomístico, aunque prevalece en el Dt y los libros de los reyes¹¹¹.

En un primer momento se insistía en la amenaza en sí, mientras que más tarde se enfatiza la irrupción de la misma en las consecuencias del juicio divino, aniquilación, etc, a manos de los enemigos extranjeros (Dt 29,22-23; Jos 23,16; Jue 2,20; 2 Re 17,15-18).

Abundando en esta dimensión, 2 Re 17 ofrece un sumario sobre las causas de la caída del reino del norte, aunque implícitamente se aplica a ambos reinos, a la vez que retornan en 2 Re 21-24. Ya no se habla tanto de aniqui-

¹¹⁰ Íd., ἄνω, ThWAT VIII, 188-197. Conviene subrayar sus combinaciones y textos.

¹¹¹ U. RUTERWÖRDEN, *Das Böse in der deuteronomistischen Schuldtheologie*, 223-232, en, T. VEIJOLA, *Deuteronomium und seine Querbeziehungen*, Göttingen 1996; E. ZENGER- C. FREVEL, *Introduzione*,350.

lación, cuanto de deportación, pues se reinterpretan las consecuencias de la ira de Dios de acuerdo con los acontecimientos¹¹².

En estas secciones de 2 Re se justifica la caída de Samaría y Jerusalén, se verifica y confirma el juicio de Dios.

La ira de Dios ha desembocado en un alejamiento y enfriamiento de su pueblo, y ahora sólo se espera el desenlace, a la vez que la deportación se convierte en el horizonte inmediato (2 Re 17,18.23; 23,27; 24,3).

El escrito deuteronomístico engloba, pues, una serie de fórmulas, diccionnes, que atraviesan transversalmente sus valoraciones y reflexiones, matizan cómo se realiza el juicio de Dios. Verbos, como alejar, retirar, expulsar (el destierro), emigrar, ser llevado (al destierro), desaparecer de la tierra, dispersar, etc, abundan en las modalidades de las deportaciones y traslados masivos durante los imperios asirio y babilonio.

Precisamente el uso del verbo “desterrar” (ηλγ) lo adoptó definitivamente la corriente deuteronomístico para verbalizar al juicio de Dios sobre la amenaza de enviar al pueblo y a sus gobernantes al destierro¹¹³.

Las variadas formulaciones para apuntar a la deportación, y Dios efectivamente cumple con su juicio¹¹⁴. N. Lohfink ha definido la obra deuteronomística como una mirada retrospectiva, inspirada por la ira divina sobre su pueblo.

Esta rabia divina no perdona y lo entrega a merced de sus enemigos. Ya desde el principio había alertado de los peligros inherentes en la instauración de la monarquía y su forma de entenderla; en pocas palabras, si el pueblo prescinde de Dios, se verá abocado a una catástrofe.

Los acontecimientos han dado razón a las palabras de Moisés y Samuel (Dt 17,14-20; 1 Sam 8 y 12).

Pero en este escenario de desolación el escrito deuteronomístico proporciona palabras y mensajes de esperanza para planificar el futuro.

Por su parte, Dt 4, 23-31 y 30,1-10, cual reelaboraciones, abre a una etapa de reconstrucción y restauración, es decir, de vida para Israel.

¹¹² E. EYNIKEL, *The Reform*, 357-364; C. Frevel, “Vom Schreiben“, 23-24; E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige. 17-2. Kön.25*, Göttingen 1984.

¹¹³ C. WESTERMANN - R. ALBERTZ, ηλγ, DTMAT I, 598-600. Los autores facilitan un pequeño excursus sobre la confluencia de este verbo, textos, acepciones varias, y juicio teológico, resumido así: “el lenguaje deuteronomístico fue el que lo impuso definitivamente como término principal para designar el exilio”.

¹¹⁴ G. BRAULIK, “Deuteronomium 1-4“, 255: “das jetzt Mose stehet, sondern auf das zukünftige Israel im Land“; E. OTTO, *Deuteronomium 4: Die Pentateuchredaktion im Deuteronomiumsrahmen*, en, T. Veijola, *Das Deuteronomium*, 2007.201-2008.

Ambos textos se refieren a la deportación, pero también al retorno de esta esclavitud, pues el nuevo Israel ahora es capaz de ajustarse a la voluntad divina en las nuevas coordenadas históricas, e inaugurar una nueva era.

Estos textos reinterpretan la ira divina, y se abre un horizonte de luz para la nueva comunidad, pues Dios no abandona a su pueblo, pues es compasivo (Dt 4,31).

Ahora la invocación del Señor y el cumplimiento de la ley favorecerá la cercanía de Dios (Dt 4, 6-8), aspiración que sobrevuela en la etapa postexílica, y da alas a la esperanza de la comunidad, leyendo el horizonte de la ira divina con nuevas dimensiones. Las citas deuteronomicas, entre otras, son una muestra de esta vivencia postexílica.

**EL INTELLECTO AGENTE SEGÚN ALGUNOS MAESTROS
FRANCISCANOS DEL S. XVII: B. MASTRI Y B. BELLUTI,
L. RABESANO Y J. PONCE**

THE AGENT INTELLECT ACCORDING SOME FRANCISCAN MASTERS
OF THE XVIITH CENTURY: B. MASTRI AND B. BELLUTI,
L. RABESANO AND J. PONCE

JUAN FERNANDO SELLÉS DAUDER
Facultad de Filosofía
Universidad de Navarra
jfselles@unav.es

Recibido 20 de Julio de 2017 / Aceptado 30 de enero de 2018

RESUMEN: En este trabajo se estudia el parecer sobre el intelecto agente de los maestros franciscanos del s. XVII Bartolomé Mastri y Buenaventura Belluti, Livio Rabesano y Juan Ponce. Todos ellos son pensadores muy documentados respecto de las fuentes precedentes. Los dos primeros sostuvieron que el agente y posible son el mismo intelecto. Los dos últimos, que entre ambos se da una distinción formal 'ex natura rei'. Todos ellos afirmaron que el intelecto agente no conoce, y que por tanto, el posible es superior al agente.

Palabras clave: intelecto agente, Bartolomé Mastri y Buenaventura Belluti, Livio Rabesano, Juan Ponce, s. XVII.

SUMMARY: in this work we study the interpretation of two franciscain masters of the XVIIth century over the agent intellect: Bartolomei Mastri and Bonaventura Belluti, Livio Rabesano, Juan Ponce. All of them are very well-documented thinkers about previous sources. The first two held that the agent and possible are the same intellect. The last two, that between them exist a formal distinction 'ex natura rei'. All of them affirmed that the agent intellect does not know, and that therefore, the possible is superior to the agent.

Keywords: agent intellect, Bartolomei Mastri and Bonaventura Belluti, Livio Rabesano, Juan Ponce, XVIIth century.

Introducción

El hallazgo aristotélico del intelecto agente aparece en su tratado *De anima*, III, cap. 5, formulado del siguiente modo: “Puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes –a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género–, pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas –tal es la técnica respecto de la materia–, también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias. Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia. Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto. Desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende”. Aristóteles, *De Anima*, l. III; cap. 5, Bk 430 a 10-24. Trad. de T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1999, 234.

En la historia de la filosofía –al margen del genial descubrimiento aristotélico– se han dado, al menos, una docena de opiniones sobre el intelecto agente: 1) *Sustancialismo*: el intelecto agente es una sustancia separada (bien Dios –Alejandro de Afrodisia, Averroes–, bien un ángel –Avicena–, bien un demonio –Marino–); 2) *Hilemorfismo*: es la forma de la materia humana –Alejandro de Hales, Juan de la Rochelle, Mateo de Aquasparta–. 3) *Potencialismo*: es una potencia humana realmente distinta del intelecto posible –Tomás de Aquino y muchos tomistas–. 4) *Negación*: no existe –Durando–. 5) *Formalismo*: guarda una distinción meramente formal –racional– con el posible (son diversos actos de una misma facultad) –Escoto y muchos escotistas–. 6) *Nominalismo*: la distinción entre ambos es meramente nominal –Ockham y quienes le siguen–. 7) *Habitualismo*: es un hábito (ya sea innato –Alfonso de Toledo–, ya adquirido –San Buenaventura–. 8) *Acto de ser*: coincide con el ‘*actus essendi hominis*’ –San Alberto Magno–. 9) *Alma humana*: es el alma humana como distinta del cuerpo –Simplicio, Capreolo–. 10) Es la memoria intelectual –Godofredo de Fontaines–. 11) *Alma de la humanidad*: es un alma única para todo el género humano –Juan

Filopón o el Gramático—. 12) *Voluntarismo*: se identifica con la voluntad –Fortunio Liceti–.

En este trabajo vamos a estudiar el parecer de cuatro relevantes maestros franciscanos del s. XVII: Bartolomé Mastri de Meldula (1602-1673) y Buenaventura Belluti de Catana (1599-1676) que trabajaron este tema conjuntamente, Livio Rabesano (fl. 1665) y Juan Ponce (1603-1670).

1. B. Mastri de Meldula y B. Belluti de Catana

Estos dos franciscanos disponen de un *Tomus Tertius continens disputationes ad mentem Scoti in Aristotelis Stagiritae libros De anima*, del que existen varias ediciones. Dicho libro lleva estos titulares: Bartholomaei Mastrii de Meldula et Bonaventure Belluti, *Disputationes in Arist. Stag. libris de anima*, Venetiis, Typis Marci Ginammi, 1643. Otra edición es *Tomus tertius continens: disputationes ad mentem Scoti in Aristotelis... libros de anima*, Venetiis, apud Nicolaum Pezzana, 1678. Otra es de Venetiis, Apud Nicololum Pazzana, 1688. Otra es de Venetiis, apud Nicolaum Pezzana, 1708. Y otra de Venetiis, ex typographia Balleoniana, 1757. Seguiremos la edición de 1678.

La *Disputatio VI* contiene una *Quaestio V* titulada ‘*De causa efficiente specierum intelligibilium, ubi de intellectu agente et possibili*’. La dividen en 3 artículos, pero antes de su exposición, en la presentación de la Cuestión afirman que, aunque para Platón no hacía falta causar las especies porque las consideraba innatas, y Avicena pensaba que son producidas por una sustancia separada, la sentencia común debida a Aristóteles y a los tomistas (Tomás de Aquino, Cayetano, Capreolo, el Ferrariense, Egidio, Soncinas, los Conimbricenses, Apollinar, Gaetano de Thiene, etc.) es poner el intelecto agente, siendo éste la causa principal mientras que la fantasía es la causa instrumental, aunque otros autores (Suárez, Onofre, Cavellum) las consideran como causa ejemplar. Pasemos a resumir sus tres artículos.

a) *La existencia del intelecto agente*. Artículo 1: “*Necessario est intellectus agens ad species intelligibiles producendas cum phantasmate*”. Tras recordar el texto aristotélico, ofrecen la posición de Escoto. Indican que es doctrina común a todos los filósofos y teólogos poner el intelecto agente, que concurre con los fantasmas para formar las especies en el posible: “*necessarius est intellectus agens pro earum productione*”, pero esa ‘producción’ la interpretan *more scotista*, a saber, como un doble acto, uno para producir las especies, otro para conocerlas: “*Ut arguit Doctor duplex convenit actio animae nostrae, una dicitur translativa obiecti de ordine ad ordinem*

idest de ordine sensibilibus et materialium ad ordinem immaterialium et spiritualium, quae proinde appellatur praeparativa obiecti, quia mediante specie obiectum, quod erat tantum potentia intelligibile, sit actu intelligibile, atque ita proportionatur illi in ratione obiecti; altera dicitur intellectionis productiva, qua obiectum iam actu intelligibile factum, fit per ipsam actu intellectum, quamvis ergo posterior actio possit intellectui possibili adscribi” (*Ibid.*). Frente a la opinión de Hurtado, para quien el intelecto agente no es necesario para producir la especie impresa, sino sólo la expresa, es decir, la misma intelección, estos autores mantienen que la producción de la intelección depende del intelecto posible: “*Probabilius est actionem productivam intellectionis intellectui possibili convenire*” (*Ibid.*, 193 b), siendo misión exclusiva del agente la producción de las especies, a modo de “causa eficiente”, aunque no “total”, porque –como se ha indicado– concurre con los fantasmas, que no se emplean como “mero instrumento”.

A continuación ofrecen 8 objeciones contra la existencia del intelecto agente (entre los negadores, citan a Durando, al ‘Narbonense’ (Isaac de Narbona), a Julio César Scaliger, a Juan de Guevara, etc.), tras las cuales añaden sus respectivas réplicas, de las cuales se puede recoger la que afirma que el intelecto agente es una “potencia” distinta, formalmente o por oficio, del posible: “*Animam operati mediis suis potentiis, et sic in proposito ad abstrahendas species a rebus materialibus indiget aliquem potentia, nec ista esse potest intellectus ipse possibilis... sed debet esse alia potentia, vel formaliter distincta, quae dicatur intellectus agens vel saltem rationi officii*” (*Ibid.*, 194 b). Como se puede apreciar, no admiten una distinción ‘real’ en sentido fuerte entre el agente y el posible, sino sólo *formal* o de tareas, tesis netamente escotista *escotista*. Salen también al paso de otras objeciones referidas a los fantasmas y a su concurso con el intelecto agente, tema en el que más se centran y en lo que no nos detenemos.

b) La esencia del intelecto agente. Artículo 2: “*Explicatur natura intellectus agentis et possibilis ac eorundem distinctio*”. Primero formulan la duda de si el intelecto agente es algo de nuestra alma o, por el contrario, si se trata de una realidad externa, como afirmó antiguamente Alejandro (de Afrodisia) y recientemente Zabarella, que lo hacen equivaler a Dios, o Avicena, Algacel, Averroes, otros griegos antiguos y árabes medievales, que lo hacían equivaler –escriben– a una sustancia inferior al ser divino. Sobre esto hay que decir que es correcta su interpretación del parecer de Alejandro de Afrodisia, de Zabarella y de Avicena. Con todo, no fue el parecer indicado el propio de Algacel y de Averroes, quienes lo hacían equivalente al ser divino.

Advierten que también Escoto compara la luz divina a la del intelecto agente. Frente a esta sentencia, la opuesta –común entre los ‘latinos’– pone el intelecto agente como un “principio interno”, “una diferencia intrínseca de nuestra alma” (*Ibid.*, 196 a), sentencia –añaden– explícita en Aristóteles que llama a los dos intelectos “parte del alma, esto es, facultades intrínsecas de ella” (*Ibid.*, 196 b). De estas dos alusiones, de Escoto cabe señalar que sólo mantenía una distinción formal entre el intelecto agente y el posible, mientras que, efectivamente, Aristóteles, en el pasaje anotado, defiende una distinción real entre ambos.

En cuanto a las notas que el Estagirita atribuye a ambos intelectos (separable, inmixto...), estos autores señalan que “es bastante probable lo que dicen los Conimbricenses, a saber, que no se distingue el intelecto agente contra el posible, sino contra las potencias sensitivas” (*Ibid.*). Sin embargo, los Conimbricenses defendieron la tesis de que, además del intelecto posible, ‘es necesario que se dé otra facultad’, la del agente. Por lo que respecta al pasaje “sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno” indican que es de difícil intelección y debatido por los autores. En referencia a qué (*quid*) sea de nuestra alma el intelecto agente, unos dijeron que es el hábito de los primeros principios; otros, que es cierta forma sustancial, mientras que el posible es la materia; algunos, que es pura potencia; otros, que es puro acto. Mastri y Belluti responden que es algo interno de nuestra alma, no como dicho hábito o como forma sustancial, sino “como una facultad del alma racional” (*Ibid.*, 197 b). Pero hay otra opinión que no distingue potencias o partes en el alma sino sólo de nombre, “como demuestra Escoto, y nosotros con él decimos que el alma racional no es sustancia compuesta, sino forma simple” (*Ibid.*). En efecto, Escoto defendió la simplicidad del alma y, consecuentemente, la indistinción entre ésta y sus facultades. Por lo demás, se preguntan acerca de la naturaleza inmaterial del intelecto, cuestión cuya exposición omitiremos porque nos aleja de nuestro propósito.

En cuanto a la duda sobre la distinción entre ambos intelectos, Mastri y Belluti escriben que Tomás de Aquino, Juan de Sto. Tomás, los Complutenses, Báñez, Cottunius y Zarabella piensan que existe una distinción *real* entre ellos. Contra ellos está Rubio y muchos. Otros dicen que es la misma potencia con distintos oficios. Por tanto, que la distinción es sólo de razón. De este parecer son Francisco Piccolomini, los Mercedarios, Suárez y Fortunio Liceti. De estas referencias historiográficas hay que decir que ambos autores aciertan en que, efectivamente, Tomás de Aquino, Juan de Sto. Tomás, los Complutenses, Cottunio afirmaron que se trata de dos potencias realmente distintas. En cambio, hay que precisar que, para Báñez, el intelecto agente era una virtud al menos formalmente distinta del posible, mientras

que Zabarella admitió una distinción real entre el agente y el posible porque identificó al primero con el pensamiento divino. Por lo que respecta a su parecer respecto de Rubio, hay que decir que no es acertado, porque este autor defendió la existencia de ‘dos potencias: una inferior, el agente, y otra superior, el posible’. En cuanto a Piccolomini, los Mercedarios, Suárez y Liceti, es claro que Piccolomini sostuvo que se trata de ‘*essentiam unam, sola ratione distinctam*’, y asimismo, que para Suárez sobra el intelecto agente porque admitió que la razón o el posible se activa espontáneamente (si esta tesis neurálgica influyó en Kant está por estudiar); también es evidente que, para Liceti, el intelecto agente se identifica ‘in re’ con el posible y que la voluntad se identifica ‘in re’ con el posible y ‘*sola ratione differunt*’. En cambio, de los Mercedarios o Colegio Ripense cabe decir que no se pronunciaron explícitamente sobre este tema.

Por otra parte, los escotistas C. Faber, H. Cavellum, Onofre, Raguseius, Mairon, –siguen Mastri y Belluti– sostienen una “distinción media entre una y otra, a saber, formal” (*Ibid.*, 199 a. Y añaden: “*In hoc dubio debemus in primis tamquam exploratum habere hos duos intellectus realiter non distingui, quod satis ex dictis in generali superius de distinctione potentiarum ab anima, ac inter se invicem: unde falso citatur a quibusdam Doctor pro prima sententia quia inter nullas animae potentias tale agnovit discrimen, et rursus non distinguit formaliter in eo gradu, qui distingui solet a nostris intellectus et voluntas*”, *Ibid.*, 199 a). Pero de estos autores hay que aclarar lo siguiente. El primero, Lefèvre d’Étapes, no hizo ni mención de la distinción, como tampoco la hizo Gaspar Contarini. Por su parte, Hugo Cavello sostuvo que ‘el agente y el posible no se distinguen realmente’; por su parte Jerónimo Onofre admitió entre ellos sólo una distinción formal, al igual que Jorge Raguseo. De Francisco de Maironis, un autor del s. XIII, hay que decir que fue un seguidor de Escoto.

Mastri y Belluti afirman, por tanto, que agente y posible es el mismo intelecto en cuanto facultad, pero con dos oficios distintos, “*nam entitatum pluralitas, quantum fieri potest, est evitanda*” (*Ibid.*, 199 a). Y continúan: “*nec sequitur has duas formalitates constituere duas potentias, quia utraque pertinet ad perfectionem et complementum eiusdem potentiae intellectivae, et maiorem adinvicem habent connexionem ac affinitatem quam intellectus et voluntas, et ideo tantam distinctionem admittere nequeunt quantam inter se compatiuntur intellectus et voluntas*” (*Ibid.*, 199 b). Frente al argumento de que una misma potencia no puede autoactivarse siendo pasiva, ambos autores responden con Escoto que la potencia está próxima para obrar (“*propinqua ad agendum*”), y obra cuando el objeto induce al acto a la potencia: “*Per abstractionem speciei trahitur obiectum ad potentiam in actu primo, et in similitudine habituali, per elicitationem vero actus trahitur obiectum*

ad potentiam in actu secundo” (*Ibid.*, 199 b). Contra el argumento de que dos actos diversos (producir las especies y conocer) pertenecen a potencias diversas, responden con Escoto que una potencia puede tener diversos actos, y que no son diversas las potencias que se encaminan a un mismo fin, pues la abstracción se ordena a conocer (cfr. *Ibid.*, 200 a). Así, tampoco la razón práctica y la especulativa constituyen dos potencias, sino una sola con diversos actos y hábitos, cuyos objetos en ambos casos son el ente. Derivado de lo dicho, carece de interés preguntar por la superioridad de uno u otro intelecto (agente-posible), porque se trata de una única potencia con distintos oficios (cfr. *Ibid.*, 200 b).

c) *Los oficios de ambos*. Artículo 3: “*Utriusque intellectus munera assignantur et officia*”. Según Escoto, el intelecto agente tiene dos papeles: ilustrar o iluminar los fantasmas y educir el acto de intelección. La primera es sentencia común entre los filósofos, aunque disputan sobre cómo sea esa iluminación, a saber, si su iluminación es sólo objetiva, ya sea con una acción positiva o privativa sobre los fantasmas; o si su iluminación no es sólo objetiva, sino también ‘real’, imprimiéndoles una cualidad real; si es más bien ‘radical’, en el sentido de que radica los fantasmas en el alma intelectual. La opinión de Mastri y Belluti es que no se trata de ninguna de esas iluminaciones, sino que es ‘efectiva’, porque el intelecto agente, al iluminar los fantasmas, ‘produce’ la especie inteligible. Por eso se dice que “el intelecto agente es verdadera potencia activa” (*Ibid.*, 201 a). Por tanto, su acción es positiva, real, con término real y positivo, como la luz respecto de los colores (cfr. *Ibid.* 201, b). Pero por esa iluminación el intelecto agente no causa ninguna realidad en los fantasmas, sino sólo en el intelecto posible, “y a esta operación de producir las especies inteligibles se reducen todas las demás que se suelen atribuir al intelecto agente” (cfr. *Ibid.*). Tal operación, en la que concurren el intelecto agente y los fantasmas, es del género de la “causa eficiente” (cfr. *Ibid.*, 202 a-b).

En cuanto a la segunda operación, que es ‘producir la intelección’, muchos la asignan al intelecto posible (los Conimbricenses, Onofre, Cottun., Vulpes, Báñez, Bargius, Liceti). Otros, en cambio, al agente (Alejandro, Themistio, Juan de Jandún, Mairon, los regentes de París, Bassol, Faber, Roccus, Piccolomini, Mercen). Escoto la atribuye al intelecto agente, entre otras cosas, porque no admite distinción real entre agente y posible, pero no por eso “quiere con los nominalistas que el alma sea el principio inmediato de muchos actos” (*Ibid.*, 202 b). Con todo, esto es irrelevante porque, “como notaron los Conimbricenses, esta cuestión sólo tiene lugar si se distinguen realmente un intelecto del otro, pero nosotros no los distinguimos realmente, más aún, en rigor, ni formalmente como se distinguen el intelecto y la volun-

tad, ya que son dos perfecciones del alma pertenecientes a la integridad de la misma potencia intelectual, ya que una prepara el objeto y otra opera sobre él” (*Ibid.*, 202 b-203 a). Con todo, “si se habla de producir la intelección, esta función conviene al intelecto como agente o activo, ya que producir un acto vital es actuar, pero si se habla de la misma función de entender, ésta no conviene al intelecto como agente o como posible, sino como operativo, ya que entender no es actuar ni padecer, sino operar intencionalmente sobre el objeto” (*Ibid.*, 203 a). En cualquier caso, se atribuya a uno u otro la acción de entender, no se debe confundir con la de iluminar los fantasmas, tarea propia del agente.

2. Livio Rabesano (fl. 1665)

Este maestro franciscano publicó un *Cursus Philosophicus ad mentem Doctoris Subtilis* cuya *Pars Tertia* la dedicó a los *Tres Libros Aristotelis De anima*, Venetiis, apud Nicolaum Pezzana, 1665. La obra comienza con un *Index Summarum*. En su trabajo sobre el libro III *De Anima* dedica la primera *Disputatio* a las potencias del alma intelectual, la cual contiene muchas cuestiones, de las cuales las tres primeras versan sobre el intelecto agente. Resumamos, pues, estas tres cuestiones:

a) *La existencia y esencia de ambos intelectos*. Q. I. ‘*Utrum dentur in anima rationali intellectus agens et possibilis a se invicem realiter distincti*’. En esta cuestión Rabesano parte diciendo que acerca de la existencia del intelecto posible no hay ninguna controversia entre los doctores, pues en esto todos siguen a Aristóteles. En cambio, otros como Durando, Isaac de Narbona y un tal Mirandulano (seguramente Ludovico Mirandulano) niegan que exista el intelecto agente. Otros, en cambio, conceden su existencia, pero negaron que sea una potencia del alma: Prisciano Lydio, Alejandro, César de Cremona, Avicena, Avempace, Algacel, Averroes. Se desconoce al respecto el parecer de César de Cremona, pero se puede asegurar que la tesis de Livio Rabesano sobre el resto es correcta. Otros dijeron –sigue este autor– que hay tres intelectos agentes. Otros ‘rem melius indagantes’ fueron los que admitieron que es una potencia del alma: Alejandro de Hales, Tomás, Escoto, Enrique (seguramente E. de Gante), los tomistas, los escotistas, Cottunius, Raguseus, Contarenus, Fortunius Lycetus. Pero entre los que lo admiten hay dos grupos: a) Los que lo distinguen realmente del posible: Alberto Magno, Tomás de Aquino. b) Los que sólo aceptan una distinción formal: Escoto, Nifo, los escotistas. Estas atribuciones de Livio también son correctas.

En cuanto al propio parecer, Livio Rabesano sostiene, siguiendo a Escoto, que aquello de Aristóteles según lo cual lo propio del intelecto agente es ‘hacer todas las cosas’ tiene un doble sentido: uno, según el cual hace todas las cosas inteligibles en potencia inteligibles en acto depurando los fantasmas de las condiciones materiales y engendrando las especies inteligibles; otro, según el cual hace toda potencia inteligible entendida en acto, no sólo produciendo la intelección sino también conociendo la cosa, lo cual es dudoso. Con todo, es claro –asegura– que el oficio del intelecto agente es producir las especies inteligibles mediante los fantasmas. Por otra parte, también de acuerdo con el Doctor Sutil, Rabesano indica que el intelecto agente se puede tomar de doble modo: uno, como potencia unida al cuerpo; otro, como separado de él. Si se considera del primer modo, se puede comparar al objeto sensible y al insensible; si al primero, ejerce su oficio propio; si al segundo, no, porque en el presente estado nada puede mover al intelecto que antes no haya pasado por los sentidos. Si se considera del segundo modo –separado del cuerpo–, se puede comparar a dos cosas, al objeto material y al inmaterial; si al primero, entonces ejerce su propia actividad; si al segundo, no. Como se puede apreciar, las distinciones sobre el intelecto agente son de horma escotista, y lo mismo las que traza a continuación respecto del posible.

Luego añade –‘*notandum ex eodem Scoto*’– que el intelecto agente se puede comparar a tres cosas: a la especie, al intelecto posible y a los fantasmas. Si a lo primero, se dice que produce la especie mediante el fantasma; si a lo segundo, se llama agente, porque cambia al posible de la potencia al acto; si a lo tercero, se le llama concausa principal, porque con el fantasma causa la especie inteligible. Seguidamente establece asimismo tres comparaciones del intelecto posible, que omitimos.

De lo dicho Livio Rabesano deduce la primera conclusión, que dice así: “*El intelecto agente se da en la naturaleza de las cosas*” (“*Datur intellectus agens in rerum natura*”, *Ibid.*, 265 a). La razón que da se resume en que si se dan las especies inteligibles, que son formas nuevas, es porque existe un agente que no se reduce ni al sentido, ni a la fantasía, ni al intelecto posible ni a la voluntad; tal agente es el intelecto agente. Su segunda conclusión dice así: “*El intelecto agente no es algo separado, sino unido e ínsito en el alma*” (“*Intellectus agens non est quid separatum, sed coniunctum ac insitum animae*”, *Ibid.*, 266 a). La razón que aporta es que el principio del acto vital debe estar unido a la vida, y el intelecto agente es principio vital, pues aunque sea principio remoto del conocer, como la intelección es vital en el hombre, *ergo*... Su tercera conclusión es ésta: “*En el alma se da el intelecto posible*” (“*Datur in anima rationali intellectus possibilis*”, *Ibid.*, 266 b), en la que no hace falta detenerse. Su cuarta conclusión, la más relevante para

nosotros, declara: “*El intelecto agente y el posible no se distinguen realmente, sino sólo formalmente y por la naturaleza de la cosa*” (“*Intellectus agens et possibilis non distinguuntur realiter, sed tantum formaliter et ex natura rei*”, *Ibid.*, 266 b), y esto lo afirma a pesar de dos asuntos: uno, de haber escrito en la columna anterior que “según Aristóteles se da una doble virtud en el alma, la que hace y la que se hace todo” (*Secundum Aristoteles datur duplex virtus, et quae facit, et quae fit*, *Ibid.*, 266 a); otro, que en lo que escribe ahora se da una oposición entre ‘distinción formal’ y ‘por la naturaleza de la cosa’. Y es que, en Rabesano, Escoto pesa más que Aristóteles. Sólo se distinguen formalmente –según él– porque ambos se contienen en el alma y no son de su esencia; además, como agente y posible sólo se oponen por sus definiciones, *ergo*... Seguidamente pasa a discutir las cuatro objeciones contra esta tesis suya.

1^a) Si se objeta que no hay que poner nada superfluo en la naturaleza, pero si se pone el intelecto agente en el alma sería superfluo, responde que el intelecto posible no es suficiente porque su oficio no es hacer las especies. 2^a) Si se objeta que el agente, por ser separable, inmixto, impassible, en acto, y que el posible es corruptible, y por ende, que el agente no es algo de nuestra alma, se responde que el posible tiene aquellas características y es algo del alma. Sólo se distinguen en que uno es ‘*substantia passio existens*’ y el otro ‘*substantia actio*’. Además, Aristóteles habla de ellos como de una potencia que existe en el alma, *ergo*... Añádase que de que el posible a veces entienda y otras no, no cabe inferir que el agente entienda siempre, porque lo propio suyo no es entender, sino producir las especies: “*In illis verbis explicat naturam intellectus possibilis, qui non est semper sub actu intellectionis, sed aliquando otiatur, et dicit quod aliquando intelligit et aliquando non intelligit, ex quo tamen non licet inferre quod agens semper intelligit, et ob hoc fit semper in actu intelligendi, quia munus intellectus agendis non est intelligere, nec producere intellectionem, verum dumtaxat speciem intelligibilem*”. (*Ibid.*, 268 a). 3^a) Esta objeción versa sobre el intelecto posible, y por ello, no la formulamos. Con todo, en la respuesta, Livio Rabesano declara que “el intelecto posible es realmente una potencia con el agente” (“*Intellectus possibilis est una potentia realiter cum agente et non extra illam*”, *Ibid.*, 268 b). 4^a) Si se objeta que el actuar y padecer son realmente distintos y por tanto, que hay que distinguir realmente el intelecto agente y el posible, que el primero actúa sobre el segundo y que, por tanto, es superior a éste, se responde que actuar y padecer se dan en una misma potencia, como sucede en la voluntad. Por lo demás, aunque el agente sea superior ‘*secundum quid*’, por producir las especies en el pasivo, el posible es superior ‘*simpliciter*’, porque entiende formalmente y obra vitalmente, cosa que no hace el agente:

“por tanto, el intelecto posible, por el que se produce la intelección, debe ser ‘*simpliciter*’ superior al agente, el cual sólo es productivo de la especie inteligible”. (*Ibid.*, 268 b).

b) *Los oficios de ambos*. Q. II. ‘*Utrum rerum omnium, tam universalium quam singularium, producantur ab intellectu agente, et conserventur in possibili species intelligibiles*’. En esta cuestión Rabesano comienza resumiendo en tres grupos las posiciones en la historia de la filosofía al respecto: a) El de Godofredo de Fontaines, Enrique (seguramente que se refiere a E. de Gante), Durando, Juan Bacon, Temistio, Teofrasto y Avempace, quienes negaron que se den las especies inteligibles. b) El de Tomás de Aquino, Cayetano, Argentinas (¿?) y Capreolo, quienes admitieron las especies universales pero negaron las particulares. c) El de Escoto, Ricardo (tal vez R. de Mediavilla), Gregorio (es posible que fuese el de Rímini), Ockham, Burlaeus (seguramente Walter Burley), Apolinar (Ofredo Apolinar Cremonense), Thiaennensis (Gaetano de Thiene) y Rubio, que negaron las universales y afirmaron las particulares. Al margen de estos tres grupos de opinión, hubo otros pareceres: el de Demócrito, quien estimó que las producían directamente los cuerpos materiales; el de Platón, quien sostuvo que son innatas en el alma; la de Avicena, quien pensó que las producía en nosotros la última inteligencia; y otros, quienes sostuvieron que las producen entre el intelecto y los fantasmas, y dentro de este último grupo, unos pensaron que el intelecto es como eficiente y los fantasmas como instrumento (Tomás, Cayetano). Pero el Doctor Sutil –añade Livio Rabesano– sostiene que tanto el intelecto como los fantasmas concurren efectivamente a producir las especies, aunque el primero más y los segundos menos. Por otro lado, Avicena sostuvo que tales especies no se conservan en el intelecto, mientras que Tomás, Escoto y otros doctores piensan que sí se conservan.

Livio Rabesano sigue en esta cuestión el parecer de Escoto, y fundamenta sus tesis en cuatro puntos. 1º Hay que notar que las especies son semejantes a los objetos según su ser intencional y son de doble modo: impresas y expresas. Las primeras concurren con el intelecto a generar la noticia del objeto; las segundas, son las mismas noticias engendradas mediante las especies impresas (cfr. *Ibid.*, 269 b). 2º Hay que advertir que se dan las especies singulares y que se pueden entender de dos maneras: de una, bajo su razón de singularidad; otra, bajo sus condiciones accidentales. Si se consideran del primer modo, se pueden tomar de dos maneras: en sí o respecto del intelecto (Cfr. *Ibid.*, 270 a). Como se ve, las distinciones son –como ya se ha adelantado– de estilo escotista. 3º Las causas que concurren al mismo efecto unas son de la misma razón y orden, mientras que otras son de diversa razón y orden, pero se ordenan esencialmente entre sí. Y de entre estas segundas hay

de dos estilos: unas en que lo posterior tiene la virtud de lo anterior (como el hijo del padre); otras en que lo posterior no tiene la virtud de lo anterior (como la madre y el padre en la generación). “Las especies se causan por los fantasmas y el intelecto agente no del primer modo... ni del segundo... sino sólo del tercer modo, en cuanto que el intelecto agente, en cuanto que es causa universal, causa la especie inteligible de modo más perfecto que el fantasma” (*Ibid.*, 270 b). 4^a) Hay que notar que hay mucha diferencia entre las especies sensibles y la inteligibles, porque las primeras representan el objeto ‘*hic et nunc*’ y se corrompen fácilmente, mientras que las segundas no se corrompen con facilidad.

De lo que precede saca Livio Rabesano estas cuatro conclusiones, de las que sólo reproduciremos la fundamentación de la tercera, porque en ella se alude al intelecto agente: 1^a) “*Es necesario poner las especies inteligibles en nuestro intelecto*” (*Ibid.*, 271 a). 2^a) “*En el presente estado se dan especies no sólo universales sino también singulares*” (*Ibid.*, 271 b). 3^a) “*La especie inteligible se produce por el intelecto agente y por los fantasmas; por aquél de modo principal, por éste de modo menos principal*” (*Ibid.*, 272 a). En la fundamentación de esta conclusión dice que el intelecto agente ‘hace pasar de un orden a otro’, es decir, del orden sensible al orden inteligible, y del orden corporal al orden espiritual, pero este paso se lleva a cabo por la producción de la especie inteligible, pues el objeto que reluce en el fantasma es sensible y corporal, mientras que el que reluce en la especie tiene ser inteligible y espiritual. Por tanto, el intelecto agente produce la especie inteligible no total sino parcialmente, si no, representaría sólo el intelecto no el objeto, lo cual es falso. De modo que el intelecto agente es causa universal y el fantasma es causa particular, siendo la primera más perfecta que la segunda, como se ve claro en el caso de Dios y cualquier causa segunda. 4^a) “*Las especies inteligibles, pasado el acto de entender, no se desvanecen, como pensó Avicena, sino que se conservan en el intelecto posible*” (*Ibid.*, 272 b).

En cuanto a las objeciones y respuestas a las precedentes cuatro conclusiones, Livio Rabesano las formula así: 1^a) Si contra la primera se objeta que las especies son siempre singulares, contesta que dada la universalidad del intelecto agente, al ser abstraídas por éste no sólo representan en singular sino también en universal. 2^a) Si contra la segunda se objeta que no se deben multiplicar los entes sin necesidad, por tanto, que no hay necesidad de poner especies inteligibles de lo singular, responde que el intelecto no tiene necesidad de mendigar a los sentidos, porque es más perfecto que ellos. 3^a) Si contra la tercera conclusión se objeta que la especie no depende del fantasma sino sólo del intelecto agente, responde que los fantasmas tienen su virtualidad de la que el intelecto agente no puede prescindir, aunque éste sea superior a aquéllos. 4^a) Si se objeta contra la cuarta conclusión que si

el intelecto posible conservase las especies, conservaría muchas a la vez, cosa que no se puede, responde que sí puede porque las conserva en su ser intencional.

c) *Complementariedad*. Q. III: ‘*Utrum intellectus agens vel possibilis simul cum obiecto sit productivus intellectionis et quomodo*’. Sobre el estado de esta cuestión Livio Rabesano escribe que para Enrique (de Gante) sólo el intelecto, sin el objeto, produce la intelección. Por el contrario, Godofredo de Fontaines otorgó todo el protagonismo al objeto excluyéndoselo por entero al intelecto. Luego Enrique, como retractándose de su primera opinión, admitió el concurso entre el intelecto y el fantasma. Tomás de Aquino sostuvo que el intelecto produce la intelección y la especie inteligible por la información del fantasma. Gil de Roma mantuvo que cuando el objeto está presente el intelecto produce la especie. Escoto defendió que para producir la intelección concurren como causas parciales el intelecto y el objeto, pero de modo principal el intelecto, y algunos dicen que este papel es propio del posible, no del agente (cfr. *Ibid.*, 274 b).

Para aclarar esta cuestión, Livio Rabesano propone considerar las siguientes tres cosas: 1ª) Que el intelecto y la especie concurren como con-causas parciales, pero el primero como causa superior y el segundo como inferior. 2ª) La intelección depende de modo parcial del intelecto y de la especie. 3ª) Que el intelecto agente hace todas las cosas puede querer decir dos cosas: a) que hace pasar el objeto de su ser imaginable a su ser inteligible, o de inteligible en potencia a inteligible en acto, produciendo a la vez con el fantasma la especie inteligible; también transformando al intelecto en potencia en intelecto en acto, esto es, produciendo a la vez que tal especie el acto de entender; b) que transfiere el objeto del orden material al orden in-material mediante la producción de la especie inteligible. De modo similar, que el intelecto posible se haga todas las cosas puede significar dos cosas: a) que es informado no sólo por la recepción de la especie inteligible, sino también recibiendo la intelección producida por el agente; b) que no sólo recibe la especie, sino también causa con ella la intelección. Si se acepta la primera versión, la intelección es causada sólo por el intelecto agente; si la segunda, sólo por el posible.

De lo que precede, el maestro Rabesano deduce estas tres conclusiones: 1ª) “*Ni sólo el objeto, ni sólo el intelecto, sino ambos a la vez integran una sola causa productiva de la intelección, aunque de modo más principal concurre el intelecto que el objeto*” (*Ibid.*, 276 a). Nótese que en esta conclusión no comparece el intelecto agente –tampoco en la fundamentación de la misma en el texto de Rabesano–. 2ª) “*El fantasma no concurre a la intelección, sino a la vez el intelecto con la especie inteligible*” (*Ibid.*, 277

a). Tampoco en esta fórmula –ni en su fundamentación– se alude al intelecto agente. 3^a) “*Es probable que la intelección sea producida tanto por el intelecto agente como por el posible; pero es más probable que se produzca sólo por el posible*” (*Ibid.*, 277 b). En esta conclusión sí se alude al agente, y la tesis es, salvo lo de ‘probable’, más certera que las otras, porque el acto de entender como operación inmanente lo ejerce el posible. Lo que lleva a cabo el agente es activar al posible a la vez que ilumina los fantasmas. La fundamentación la divide en dos partes: a) para basar la primera, es decir, que es probable que el acto de entender dependa del agente, indica que éste, por activo, es superior al posible; b) para basar la segunda, esto es, que es más probable que el acto de entender dependa del posible, dice que el acto del intelecto agente termina en el objeto inteligible, no en la intelección, que por ser acción inmanente debe ser producida en el que la recibe, el posible (cfr. *Ibid.*, 277 b). En suma, “hay que decir que es mejor y más probable que sólo el intelecto posible es productivo de la intelección, como lo es el agente sólo de la especie inteligible” (*Ibid.*, 278 a).

Por lo que se refiere a las objeciones, Livio Rabesano aporta estas cinco y sus propias respuestas: 1^a) Si se objeta contra la primera conclusión que la intelección la hace sólo el intelecto, responde que en lo sensible no se produce la sensación sólo por el sentido, sino también por la especie sensible. 2^a) Si se objeta que el intelecto no concurre a la intelección de modo activo porque es receptivo, se responde que concurre activamente el intelecto agente. Pero como ha admitido que el intelecto agente y el posible no se distinguen realmente, añade esto que es peculiar: “no hay inconveniente en que esté a la vez en acto y en potencia, porque lo mismo se da a la vez en acto virtual y en potencia formal, que no se oponen; pero sería absurdo si estuvieran a la vez en acto formal y en potencia formal, ya que éstas se repugnan” (*Ibid.*, 278 b). 3^a) Si se objeta contra la segunda conclusión que el intelecto no concurre, porque antes de la especie es ‘*tamquam tabula rasa*’, se responde que no está en acto completo porque requiere la especie. 4^a) Si se objeta contra la tercera conclusión que el intelecto agente no hace la intelección porque es como la luz respecto de los colores, se responde que el intelecto agente tiene dos operaciones, una que es como la de la luz respecto de los colores, y otra que hace los objetos inteligibles en acto. Aquella comparación vale respecto de la primera acción, no respecto de la segunda. 5^a) Si se objeta que el intelecto no es activo respecto de la intelección en cuanto posible sino en cuanto agente, se responde que esa objeción vale en lo formal, pero no en cuanto al sustrato, porque ambos intelectos son el mismo; es decir, se está considerando el problema como si “*essent duae potentiae, quod tamen est falsum*” (*Ibid.*, 279 b). En cuanto a la superioridad de un intelecto sobre otro, concluye que “el hecho de que el intelecto agente sea más noble que el posi-

ble es verdadero en cuanto al obrar sobre el objeto sensible, que reluce en el fantasma, no respecto del objeto inteligible, que reluce en la especie inteligible. Como el obrar del primer modo es propio del intelecto agente, mientras que obrar del segundo modo es propio del intelecto posible, se infiere que así como objeto inteligible es ‘*simpliciter*’ más noble que el objeto sensible, y que el sensible es sólo es más noble que el inteligible ‘*secundum quid*’, en cuanto que éste no puede ser sino en dependencia con aquél, así hay que decir que el intelecto agente es más noble que el posible ‘*secundum quid*’, pero que el posible es más noble que el agente ‘*simpliciter*’” (*Ibid.*, 279 b).

Como se ha podido apreciar, el examen de Livio Rabesano es tan puntilloso y sutil como el de Escoto, y en su misma línea y, por ende, contiene las mismas aporías de fondo que éste, que podemos resumir en dos, una acerca del origen del conocer intelectual humano y otra acerca de su fin: a) De no haber distinción ‘real’ entre el intelecto agente y el posible, no se puede dar razón del inicio del conocer intelectual humano. b) Si el intelecto agente ‘no conoce de modo superior al posible’, el fin natural del conocer intelectual humano será lo inferior a él. Que ambos asuntos son problemáticos, *patet*.

3. Juan Ponce

Este maestro franciscano publicó un amplio *Cursus Philosophicus. Philosophiae ad mentem Scoti Cursus integer*, (Ioannis Antonii Huguetan & Marci Antonii Ravaud, 1659; otra edición anterior es la de Roma, Hermanii Scheus, 1653. Seguiremos la edición de 1659), que tuvo varias ediciones, y está conformado a dos columnas. La obra contiene varias disputas a los diversos tratados aristotélicos de lógica, predicamentos o categorías, posteriores resoluciones, ciencia moral, ocho libros de la física, sobre el cielo y el mundo, sobre la generación y corrupción, sobre el alma y sobre la metafísica (¿títulos con mayúsculas y en cursiva?). Al inicio ofrece un índice de disputas y cuestiones. En la parte *De anima* dedica la *Disputatio VI* a la potencia intelectual, cuya *Quaestio* tercera versa sobre si el intelecto requiere especies inteligibles, y la cuarta, sobre la distinción entre el intelecto agente y el pasible y si éstos se dan en el alma separada y en el ángel.

En cuanto a la cuestión tercera, ‘*Utrum intellectus indigeat speciebus intelligibilibus*’, la conclusión II dice así: “si se dan especies inteligibles impresas, se producen en el intelecto, y por consecuencia se da intelecto agente, que no se admitiría si no se diesen especies inteligibles, sin embargo el intelecto no es la causa total efectiva de las especies, sino que también concurre con el mismo sentido interno” (*Ibid.*, 812 a). Como la conclusión tiene cuatro partes, prueba cada una de ellas del siguiente modo: 1ª) Como

las especies son espirituales, debe darse una causa espiritual que las produzca efectiva y parcialmente, pero no hay otra causa que no sea el intelecto, *ergo*. 2ª) Como por el intelecto agente se entiende aquella potencia espiritual que puede producir de este modo las especies en proporción a los objetos corpóreos, por tanto, si las especies se producen de este modo efectivamente por esa facultad del alma, se debe dar intelecto agente. 3ª) Si el intelecto agente es facultad productiva de este modo de las especies, si las especies son superfluas y por tanto no se deben admitir, también es superfluo el intelecto agente como agente, y en consecuencia no se debe aceptar. 4ª) Si es cierto que el intelecto agente no puede producir una especie más que otra a menos que se determine para esto a la fantasía, pero no se puede explicar bien cómo se determina la fantasía, sino concurriendo ésta físicamente con él para producir la especie, por tanto concurre así (cfr. *Ibid.*, 812 a). Si se objeta que el intelecto se puede determinar por la fantasía por el hecho de que le proponga un objeto a éste, hay que decir en contra que la fantasía y el intelecto son potencias realmente distintas y por tanto no están sometidas a actuar en la misma dirección. Si se objeta que basta la fantasía para producir las especies sin el intelecto agente, se responde que una cosa es ser condición y otra ser causa.

La cuestión cuarta, de mayor relevancia que la precedente, se titula ‘*De distinctione intellectus agentis et possibilis, et utrum uterque in anima separata et angelis reperiantur*’, y la podemos resumir como sigue. Hasta el momento es claro que, para Juan Poncio, el intelecto agente es la facultad que produce las especies inteligibles. También es claro para él que el intelecto posible es una facultad del alma que puede conocer intelectualmente, pero que, para ello, requiere las especies inteligibles. Ahora hay que preguntar si –según él– son dos o la misma facultad, lo cual explica con tres conclusiones en las que sigue a Escoto:

a) *Primera conclusión*: “*El intelecto agente y el posible no se distinguen realmente*” (*Ibid.*, 813 b). El *magister* Poncius indica que sostienen esta doctrina, además del Doctor Sutil, Maior, el Abulense, Nifo, Suárez, los Conimbricenses, y que están en contra comúnmente los tomistas, que siguen a los Complutenses. Sin embargo, de estas alusiones hay que rectificar la inclusión de los Conimbricenses entre los que niegan la distinción real, pues no secundan tal opinión, ya que sostienen –como los Complutenses– que el intelecto agente es otra facultad distinta del posible. Juan Poncio niega la distinción real entre ambos intelectos porque admite –con Escoto– que las potencias no se distinguen del alma y entre sí, y añade que, aunque no se identificasen con el alma, no se distinguen realmente entre sí, pues “*non sunt multiplicanda entia sine necessitate*” (*Ibid.*, 813 b), sentencia que, más que

escotista, es ockhamista. La razón que da es que diversos actos –hacer las especies y conocer– no diversifican la facultad, máximamente en este caso en que un acto tiene subordinación al otro.

b) *Segunda conclusión*: “El intelecto agente y el posible se distinguen formalmente por la naturaleza de la cosa” (*Ibid.*, 813 b), sentencia común entre los escotistas. Eso es así –declara– porque los conceptos de ‘intelecto agente’ y ‘posible’ se pueden separar entre sí, pero los conceptos separables se distinguen formalmente.

c) *Tercera conclusión*: “No sólo el intelecto posible, sino también el intelecto agente como agente permanece en el alma separada, también en los ángeles” (*Ibid.*, 814 a), sentencia común entre los diversos autores, que Juan Poncio prueba diciendo que de otro modo ni los ángeles ni las almas separadas podrían conocer las cosas ausentes, pasadas y futuras, pues tal conocimiento no se da a menos que sea con especies; por tanto, se debe poner alguna causa productiva de tales especies, la cual es el intelecto agente. Si se objeta que el intelecto agente no puede producir especies de las cosas espirituales, Poncio responde que al menos produce las especies de las materiales. Como las espirituales las envía Dios, si se objeta que no hay que recurrir a Dios a menos que no se pueda asignar otra causa natural, responde que Dios también las puede mandar en el presente estado; por tanto, en uno y otro caso se requiere intelecto agente. Si el hombre y los ángeles no pueden conocer sin especies, todos ellos requieren siempre de intelecto agente. Añade además que “si el intelecto agente, por lo dicho, se ha identificado con el intelecto posible y con el alma, por tanto, es necesario que permanezca en el alma separada” (*Ibid.*, 814 a). Añádase –escribe– que si el alma pudiese tener especies de las cosas materiales sin el cuerpo y sin fantasmas, en vano se uniría al cuerpo.

Por último, ante la cuestión de si el intelecto agente es más noble que el posible, Juan Poncio ofrece una respuesta común: “si se considera que el intelecto posible en cuanto que es productivo de la intelección, sin duda él es más perfecto, porque la intelección que puede producir es más perfecta que las especies inteligibles, las cuales como tales sólo pueden ser producidas por el intelecto agente. Pero si se considera al intelecto posible como receptor de la intelección, es más imperfecto, ya que actuar es más perfecto que padecer” (*Ibid.*, 814 b), pero eso en general, porque algunas veces, como en el caso de recibir una visión beatífica –agrega–, es superior recibir que actuar. En conclusión, “el intelecto posible es más perfecto que el intelecto agente no sólo porque tiene la virtud productiva de la cognición, sino también porque tiene la virtud receptiva de ella” (*Ibid.*, 815 a).

Conclusiones

En primer lugar hay que indicar que los maestros franciscanos aquí estudiados dominan bastante las fuentes en el tratamiento del tema del intelecto agente. Más aún, que si se compara el cúmulo de comentaristas aristotélicos que citan con los pocos que mencionan otros autores posteriores a ellos de los siglos XVIII, XIX y XX que han abordado este tema, los que aquí estudiamos están muy superiormente documentados a ellos. Además de esto hay que concluir que:

a) Bartolomé Mastri y Buenaventura Belluti sostuvieron que el agente y el posible son el mismo intelecto en cuanto facultad, pues no admitieron una distinción real entre ellos, *ni siquiera una distinción formal*.

b) Livio Rabesano y Juan Ponce sostuvieron que intelecto agente y el intelecto posible no se distinguen realmente entre sí, sino *solo formalmente 'ex natura rei'*.

c) Todos ellos afirmaron que *el intelecto agente no conoce*, pues se limita a producir las especies inteligibles. Derivado de esto todos sostienen que *el intelecto posible es superior al intelecto agente*.

Hay que indicar que estas tres tesis son contrarias a lo que Aristóteles expone en el texto *De anima* III, 5, en el que se lee que el intelecto agente es realmente distinto del posible, es más cognoscente que él y, por tanto, superior a él.

Bibliografía:

ARISTÓTELES, *De anima*, l. III; cap. 5, Bk 430 a 10-24. Trad. de T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1999, 234.

BARTHOLOMAEI MASTRII DE MELDULA ET BONAVENTURE BELLUTI, *Disputationes in Arist. Stag. libros de anima, Tomus tertius continens: disputationes ad mentem Scoti in Aristotelis... libros de anima*, Venetiis, apud Nicolaum Pezzana, 1678.

IOANNIS PONCII, *Cursus Philosophicus. Philosophiae ad mentem Scoti Cursus integer*, Ioannis Antonii Huguetan & Marci Antonii Ravaud, 1659.

LIVIO RABESANO DE MONTURSIO, *Cursus Philosophicus ad mentem Doctoris Subtilis, Pars Tertia, Tres Libros Aristotelis De anima*, Venetiis, apud Niccolauum Pezzana, 1665.

**DEMONIOS Y EMPERADORES MALVADOS EN LAS CONCEPCIONES
POLÍTICAS DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA**

*DEMONS AND WICKED EMPERORS IN POLITICAL CONCEPTIONS
OF LATE ANTIQUITY*

JOSÉ ANTONIO MOLINA GÓMEZ
Facultad de Letras
Universidad de Murcia
jamolgom@um.es

Recibido 7 de septiembre de 2017 / Aceptado 15 de enero de 2018

Resumen: El objeto de este artículo es estudiar las concepciones sobre el poder temporal hacia finales de la Antigüedad que relacionaban la autoridad despótica del tirano con la presencia del Demonio como inspirador o como monarca mismo. Se toma en cuenta de manera particular los casos del mago Cipriano y del emperador Justiniano.

Palabras Clave: Autoridad despótica, Emperador, Presencia del Mal, Poder temporal.

Abstract: The aim of this article is to study conceptions of temporal power towards the end of Antiquity that associated the tyrant's despotic authority with the presence of the Devil, either as a source of inspiration or as a monarch himself. Particular attention is paid to the cases of the magician Cyprian and the Emperor Justinian.

Keywords: Emperor, Despotic Authority, Presence of the Devil, Temporal power.

Algunos cuentan el inquietante nacimiento de Justiniano

La figura de un emperador concebido casi como un rey cósmico del mundo, una especie de reflejo terrenal de la gloria de Cristo (el paradigma acuñado por Eusebio de Cesarea), se encuentra convertido en la Anécdota o Historia Secreta de Procopio de Cesarea en un reverso simbólico, justamente en todo lo contrario, es decir, en una imagen del demonio. Justiniano se convierte en un auténtico príncipe (arkon) de los demonios.

Las noticias que nos refiere Procopio (Anécdota XII, 18-19) en torno a Justiniano y la supuesta cohabitación del demonio que le engendró con su madre, parecen querer entrar de lleno en la transmisión oral, pues se basan en unos hechos supuestamente transmitidos por testigos, según los cuales Justiniano habría sido concebido durante un sueño por un demonio sin que su supuesto padre, Sabáceo, hubiera participado en manera alguna¹.

Es frecuente que Procopio use (o asegure que usa, sea cierto o no, para lograr más crédito y aparentar veracidad) fuentes orales como denota el uso de la expresión “dicen”; ya Averil Cameron² lo señala en particular para el caso de las informaciones sobre pueblos bárbaros y operaciones militares. Cameron parece restarles importancia a las manifestaciones demoníacas; pero la noticia de la concepción prodigiosa de Justiniano es una evidente contraposición simbólica del nacimiento de Cristo. Encontramos a este respecto interesantes paralelos en el mundo de la Antigüedad Tardía señalados por Rubin, como la Crónica de Zacarías IX 6 sobre el rey persa Cosroes, nacido de un demonio (sin que su padre Cabades hubiera participado en la concepción); del trato habitual de este monarca con los demonios también ha hablado Juan, el obispo copto de Niku, en su Crónica XCV 23³.

¹ H. P. DEWING, *Procopius, Secret History traslated by H.P. Dewing*, Vol. VI, Loeb Classical Library. Harvard, 151; JUAN SIGNES CODOÑER, *Procopio, Historia Secreta*. Introducción, traducción y notas, ed. Gredos. Madrid, 2000, 230; GREGOR WEBER, Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike, Franz Steiner Verlag. Stuttgart, 2000, 168; BERTOLD RUBIN, *Das Zeitalter Justinians I*, Walter de Gruyter. Berlín. 1960; MISCHA MEIER, *Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr.*, Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen, 2003, 433. JUAN SIGNES CODOÑER, «Der Historiker und der Walfisch. Tiersymbolik und Milleniarismus in der Kriegsgeschichte Prokops», en LARS M. HOFFMAN Zwischen Polis, Provinz und Peripherie. Beiträge zur byzantinischen Geschichte und Kultur (Mainzener Veröffentlichungen zur Byzantinistik 7), Harrassowitz Verlag. Wiesbaden, 2000, 37-58.

² AVERIL CAMERON, *Procopius and the sixth century*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1985, 216.

³ BERTOLD RUBIN, «Fürst der Dämonen», en *Byzantinische Zeitschrift* 44 (1951) 469-481.

Dicen que un espíritu maligno nos gobierna

La intervención del demonio en los acontecimientos políticos no es algo extraño en la Antigüedad Tardía, ni mucho menos en la época de Justiniano. Precisamente en la revuelta de Niké, según la Crónica de Juan Malalas, (Crónica 394.26-27; 395.47) fueron los malos espíritus, los demonios de la perdición e incluso el propio Diablo quienes habrían extendido la discordia entre el pueblo, es decir, de esta forma la responsabilidad de la revuelta corresponde al Diablo, no tanto a la masa popular, como ha argumentado con prolijos ejemplos Kiel-Freytag⁴, quien también menciona que de acuerdo con la tradición antigua, los espíritus malignos pueden apoderarse del pueblo bajo el aspecto horrible de un demonio malvado; así puede manifestarse por ejemplo, la noche antes de la revuelta bajo el aspecto de una mujer horrible y gigantesca. Libanio (Oratio 19.29-30) llega incluso a describir al demonio maligno primero como un anciano, después como un hombre adulto para finalmente describirlo como niño antes de que este desapareciera. Sobre este acontecimiento, Juan Crisóstomo (De Statuis XXI 7.9) se sirve de un lugar común de la retórica según el cual la culpa de ciertos comportamientos la tendrían en realidad demonios malignos en lugar de personas concretas. En efecto, la retórica atribuye la responsabilidad a alguna persona estereotipada, caracterizada por sus peculiaridades económicas o sociales, como los extranjeros, vagabundos, actores, o directamente demonios, que serían los chivos expiatorios u hombres infames del cuerpo social⁵.

Estas informaciones, sin negar influencias cultas, sugieren un origen o al menos un gusto oral, popular, del cual procedería el juicio negativo que se tiene de Justiniano y su relación con el mundo de los demonios.

Pertenece asimismo a la tradición oral y popular el elemento tópico del ayuntamiento carnal de ciertas mujeres con los malos espíritus, como ocurre con la célebre descripción del origen de los hunos, de la que se hace eco Jordanes (Getica XXIV 121-122),⁶ Resultan evidentes los rasgos animalescos, demoníacos, propios de los espíritus malignos que tienen trato carnal con

⁴ ARIANE KIEL-FREYTAG, *Aufstände in Konstantinopel*, Tesis Doctoral, Philosophische Fakultät Eberhard Karl, Universidad de Tubinga. Tubinga, 2012.

⁵ DOROTHEA R. FRENCH, «Rhetoric and the Rebellion of A.D. 378 in Antioch» en *Historia* 47, 1988, 468-484; JACQUELINE DE ROMILLY, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Harvard University Press. Harvard, 1975, 1-33.

⁶ CHARLES CHRISTOPHER MIEROW, *The Gothic History of Jordanes*. In English Version with an Introduction and a Commentary, Princeton University Press. Princeton, 1915, 65; JOSÉ MARÍA SÁNCHEZ MARTÍNEZ, *Jordanes. Origen y gestas de los godos*. Edición y traducción, ed. Cátedra. Madrid, 2001, 126.

las brujas o hechiceras, resultado de lo cual será el nacimiento de la estirpe de los hunos que casi llegó a dominar el mundo. La animalidad junto con la maldad será, por cierto, un rasgo compartido por todo el pueblo huno, pero singularmente por Atila, en quien confluyen todas estas tradiciones, entre las cuales además se menciona lo irregular y aterrador-demoníaco de su concepción⁷.

El castigo divino, la presencia del juicio de Dios, que obra como una categoría histórica, es evidente; pues el pueblo es castigado por obra de un monarca que asume rasgos demoníacos. Estas ideas pueden verse acompañadas por otras ideas de carácter finalista, junto con cálculos numerológicos para establecer el fin del mundo.

Procopio refleja precisamente su medioambiente cultural cuando ayuda a extender la creencia de que Justiniano y Teodora eran en realidad dos demonios de aspecto humano, mandados a la tierra para destruir la oikumene (Procopio, *Historia Secreta*, XII 14)⁸. La materialidad, la corporeidad de los demonios es algo de lo que aún se hace eco en el siglo XI el escritor Miguel Pselo, y en concreto en su opúsculo *De Operatione Daemonum*⁹. Sin desdeñar la parte de conocimiento puramente teórico y literario que sobre los demonios hace gala Miguel Pselo, parece clara la huella de la tradición oral tal y como defienden P. Joanou¹⁰ y, con matices, J. Grosdidier¹¹. La presencia de la tradición oral en este autor tardío sugiere una amplia continuidad en la concepción popular en torno a los demonios y su estrecha vinculación con el poder, o al menos con una concepción negativa del mismo.

El último milenio, las catástrofes y los rumores del fin

Es evidente la asociación de la figura de Justiniano con la del Anticristo, más aún al enumerarse la serie de catástrofes asociadas a su reinado. Todo

⁷ FERUCCIO BERTINO, *Atila, optimus princeps*, Patron Editore. Bologna 2010, 41.

⁸ H. P. DEWING, o.c., 149; JUAN SIGNES CODONER, a.c., 233-238.

⁹ MICHAEL & MARCUS COLLISON, *Psellus' Dialogue on the Operation of Daemons*, Published by J. Tegg, Sydney 1843, 25-26; JAIME CURBERA COSTELLO, *Miguel Pselo*, Traducción, Opúsculos, Ediciones Clásicas. Madrid 1991, 88.

¹⁰ PÉRIKLÉS PETRUS JOANOU, *La vie inédite de S. Auxence par M. Psellos*, Schriften des Geistesgeschichte des östlichen Europa 5, Wiesbaden 1971, 11-42; PÉRIKLÉS PETRUS JOANOU, Les croyances démonologiques au Xie s. à Byzance, en Actes du Vie. Congrès International d'Études Byzantines I, París 1950, 245-260.

¹¹ JOSÉ GROSDIDIER, «*Psellos et le monde de l'irrationnel*», en Travaux et Mémoires 6, (1976) 325-349

esto, según ha planteado Scott¹², refleja el ambiente de exaltación religiosa propio del paso al VII milenio, el año 6000 de la Era Alejandrina que coincidía con el año 507/508 d. C. Las creencias milenaristas sugieren una clara aceptación popular, pese a sus especulaciones matemáticas y numerológicas originales.

También resulta evidente la convivencia de la tradición popular con la culta en Procopio, pues su socorrida expresión “tal y como dicen los poetas”, es una alusión a Homero y su forma habitual de referirse a Ares, aunque -como apunta Rubin¹³- a través de Clemente de Alejandría. En cualquier caso, la alusión al demonio, tan evidente, sugiere que se está amparando en una concepción ampliamente compartida, en una creencia o convicción popular que debía circular en boca de todos y ser comprendida por todos¹⁴. El “trato constante con las catástrofes” durante el reinado de Justiniano, al que aluden Procopio y Malalas, ayudó a crear un ambiente de excitación colectiva, Meier¹⁵ habla incluso de histeria de masas. Todo ello redundaría en las creencias escatológicas y relativas al Anticristo, que vendrían a hacer comprensible la imagen que de Justiniano ofrece Procopio.

El demonio acéfalo visto en palacio y la tradición mágica

En particular es llamativo un aspecto concreto, el célebre pasaje en el que se identifica a Justiniano con un demonio acéfalo. Procopio (Historia Secreta, XII 20-24) apela expresamente a la trasmisión oral¹⁶. Al margen de que el propio Procopio apunta a la trasmisión oral (“he oído”) como fuente de esta información, su conexión con la magia resulta clara, pues no pocas veces se ha invocado en la magia al demonio acéfalo, como en el célebre Papiro V, 145¹⁷. Por tanto parece obvio que, en este caso, Procopio se ha

¹² ROGER G. SCOTT, «Malalas, The Secret History and Justinian's Propaganda», *Dumbarton Oaks* 39, (1985) 99-109.

¹³ BERTOLD RUBIN, «Fürst der Dämonen», *Byzantinische Zeitschrift* 44, (1951), 469-481.

¹⁴ MISCHA MEIER, *Das andere Zeitalter Justinians*, o.c. 35.

¹⁵ ROGER D. SCOTT, «Malalas, The Secret History and Justinian's Propaganda», a.c., 107.

¹⁶ H. P. DEWEING, *Procopius, Secret History*, o. c., 153; JUAN SIGNES CODONER, *Procopio, Historia Secreta*, o.c., 230-231.

¹⁷ HANS DIETER., BETZ, *The Greek Magical Papyri in Translation*, University of Chicago Press. Chicago, 1986, 103; sobre el demonio acéfalo 335; JOSÉ LUIS CALVO MARTÍNEZ, & MARÍA DOLORES SÁNCHEZ ROMERO, *Textos de magia en papiros griegos*. Introducción, traducción y notas, ed. Gredos. Madrid, 2004, 191.

servido de una imagen popular, la del demonio acéfalo, que según el obispo Juan de Amida fue visto en el año 542 con motivo de la peste que asoló Bizancio. Todo esto, en efecto, sin perjuicio de que haya podido mediar la influencia de la tradición culta, singularmente del escrito *Testamentum Solomonis*, obra en la que se catalogan los daimones y aparece el akephalos, y que en cualquier caso era muy conocida y estaba muy extendida en época de Procopio, como ha señalado Gantar¹⁸.

Jerarquías del infierno y los demonios, que según dicen, nos gobiernan

La tradición de asimilar a los demonios a una jerarquía no es desconocida y precisamente el Oriente romano nos da pruebas de ello. Es algo que encontramos en el medioambiente de la época, y muestra de esta demonología popular se encuentra también en autores paganos, por ejemplo Zósimo (*Nueva Historia* V 41), quien habla incluso de un espíritu malvado que gobierna los asuntos humanos labrando la perdición para los romanos en tiempos de la toma de la ciudad por Alarico¹⁹ Un espíritu maligno similar excitaba los ánimos hacia la matanza y la discordia en tiempos de la caída de Estilicón (Zósimo, *Nueva Historia* V 35)²⁰

Ejemplos de la afluencia de estas tradiciones populares hay muchos en la literatura contemporánea, muchos enumerados por Rubin²¹, lo cual está en consonancia con lo dicho sobre el quilianismo en tiempos de Justiniano²² La presencia del lenguaje escatológico que identifica al mal emperador con los demonios, que sugiere incluso la posibilidad de que sea el Anticristo mismo, es frecuente al final de la Antigüedad. Como señala Rubin²³, ya las apócrifas Actas de Pilato se refieren a Satán como el príncipe y caudillo de la muerte (*princeps et dux mortis*)- A estas y otras fuentes hay que añadir el verdadero lugar común en toda la Patrística de identificar al Diablo con el Faraón (más aún desde la óptica de la interpretación alegórica), dada el carácter homilético y didáctico de la producción literaria de los Padres de la Iglesia, puede

¹⁸ KAJETAN GANTAR «Kaiser Justinian als Kopfloser Dämon», en *Byzantinische Zeitung* 54/1, (1961) 1-3.

¹⁹ JOSÉ MARÍA CANDAU MORÓN, *Zósimo, Nueva Historia*, Introducción, traducción y notas, ed. Gredos. Madrid 1992, 491-492.

²⁰ JOSÉ MARÍA CANDAU MORÓN, *Zósimo*, o.c. 481-483.

²¹ BERTOLD RUBIN, «Fürst der Dämonen», a.c., 469-481.

²² MISCHA MEIER, *Justinian: Herrschaft, Reich und Religion*, o.c. 26.

²³ BERTOLD RUBIN, «Fürst der Dämonen», a.c., 469-481.

verse claramente el alcance y difusión de esta concepción²⁴. La literatura monástica tiene como completa obsesión la presencia del Demonio, y en algunos casos se le presenta como tirano y como señor. En la Vida de Antonio, de San Atanasio, el demonio puede comandar un ejército que atemorice al asceta. La expresión “hijo del Diablo” dirigida al mal emperador era frecuente; puede llegarse al extremo de no sólo atribuir una filiación satánica al mal emperador, sino de identificarlo expresamente con el demonio, como se narra en la Vida de San Dionisio Areopagita, como recuerda Rubin²⁵.

El Diablo como rey de este mundo en la tradición popular oriental

La concepción de la que se hace eco Procopio tiene hondas raíces populares. En tiempos del emperador Teodosio II se hizo muy popular una leyenda cristiana que fue reelaborada y reescrita por la emperatriz Eudocia (llamada Atenais antes de su conversión). Es la historia de Cipriano el Mago²⁶, una tradición popular de Antioquía en la que también se presenta al Diablo con atributos de monarca. Parece que fue durante el destierro de la depuesta emperatriz, cuando ejerció su talento literario versificando la tradición cristiana sobre Cipriano, el mago que había accedido al Diablo para hacer suyo un conocimiento que consideraba superior, aunque ello significara enredarse en horribles rituales goéticos. Sólo el amor puro de la cristiana Justina, que se mantuvo firme ante sus ataques, pudo redimirle al fin y encuentra finalmente en Cristo la sabiduría que tanto había añorado. Salta a la vista que la leyenda constituye el ejemplo más temprano conocido de la historia de Fausto. La narración se concentra, efectivamente, en los esfuerzos del mago Cipriano, por atraerse con malas artes a la bella Justina y seducirla para beneficio del joven Aglaidas, cliente que había solicitado los perversos servicios del mago; sin embargo, todo resulta en vano, pues Justina repele con su fe todos los ataques. El poema de Eudocia no nos ha llegado completo, pero en parte se puede reconstruir su argumento gracias a Focio (Biblioteca 184). Además, Eudocia empleó también fuentes preexistentes (la *Conversio Cypriani*, la *Confessio Cypriani* y el *Martyrio Cypriani*).²⁷ El argumento muestra a una

²⁴ JOSÉ ANTONIO MOLINA GÓMEZ, *La exégesis como instrumento de creación cultural. El testimonio de las obras de Gregorio de Elbira*. Universidad de Murcia. Murcia, 2000, 180.

²⁵ BERTOLD RUBIN, «Fürst der Dämonen», a.c., 478.

²⁶ T.A. SABATINI, «S. Cipriano nella tradizione agiographica», en *Rivista di studi classici* 21 (1973) 183-204.

²⁷ THEODOR ZAHN, *Cyprian von Antioch und die deutsche Faustsaga*, Andreas Deichert. Erlangen, 1882. CARLO ANGELINO & ENRICA SALVANESCHI, *Syncrisis, Testi e Studi di storia e*

Justina que vivía feliz como cristiana en compañía de sus padres. Un joven pagano de nombre Aglaidas se había enamorado de ella. Para conseguirla había requerido los servicios de un mago, circunstancia que como sabemos por numerosas noticias no debía de ser infrecuente. La hermosa y virginal Justina únicamente con la sencillez de su fe y con el signo de la cruz logra rechazar las asechanzas del mago. Entre tanto también Cipriano se enamora de Justina y el Diablo se ve impotente para liberarle de ese sentimiento de amor. Entonces Cipriano advierte por primera vez que ha vivido equivocado, y renuncia al Diablo a cuyo servicio había dedicado su existencia entera. Ante el temor de que Cristo no le perdone, según le había amenazado el Diablo, el mago arrepentido hace una confesión detallada de sus pecados y acaba reconociendo nefandos crímenes, como el asesinato de personas para ofrecérselos a Plutón y Hécate, o la ofrenda de sangre de mujeres vírgenes a Atenea, y que había sacrificado ancianos en honor de Saturno y Marte. No de otro modo había logrado la ayuda de innumerables espíritus maléficos (como se suponía que hacían los brujos), y finalmente, había conseguido acceder al mismo Satán, a quien ve entronizado como monarca del mundo. Por la gravedad de sus pecados, Cipriano no confiaba en lograr la salvación de su alma, a lo que el anciano Eusebio, un sacerdote bajo cuya protección se había puesto, le infundió ánimos recordándole la misericordia de Dios, y mencionando incluso a San Pablo, que había sido también un perseguidor de cristianos antes de su conversión. No parece gratuita la mención hecha aquí del apóstol de los gentiles, sino ciertamente deliberada teniendo en cuenta que después de servir al Diablo, Cipriano convertirá a muchos a la religión de Cristo. El desventurado brujo se arroja entonces en los brazos del venerable y anciano Eusebio. Al día siguiente Eusebio y su hijo marchan con un arrepentido Cipriano a la iglesia. El mago anuncia entonces que quemará sus diabólicos libros de brujería al día siguiente. Cuando Justina se enteró de lo sucedido, inicia una especie de consagración monástica y se corta los cabellos; vende su dote y regala lo que le habían dado por ella a los pobres, iniciando el camino de la virginidad definitiva. El antiguo enamorado de Justina, Aglaidas, se convierte también al cristianismo y renuncia al Diablo. Cipriano imita asimismo a Justina y reparte sus bienes entre los pobres para permanecer junto a Eusebio y recibir el bautismo cristiano. Finalmente, incluso predicó y convirtió a muchos hasta la llegada al poder de Diocleciano, momento en que él y Justina alcanzaron el martirio. Esta hermosa leyenda es

filosofia del linguaggio religioso, Il Melangolo, Génova, 1982, 11-80; PAOLA LERZA, «*Dio e Anti-Dio: il Demone-Demiurgo nel S. Cipriano di Eudocia*», en CARLO ANGELINO & ENRICA SALVANESCHI, *Syncretismi*, o.c., 81-99.

portadora de no pocos lugares comunes de la literatura cristiana de la época. En primer lugar, las menciones a la brujería y al demonismo, los pormenores de la actividad goética, la representación del diablo como monarca, y su derrota final por el verdadero Dios, poseedor de una sabiduría más alta.

También en la leyenda de Cipriano se mencionan los lugares en los cuales el mago fue ejercitándose en la goetia. En tanto que Cipriano había estado iniciándose en las artes demoníacas, había logrado ver de cerca innumerables secretos y arcanos que sólo estaban al alcance de los iniciados en semejantes ritos de corte goético, de magia negra, lo que le daba una dimensión tenebrosa y aterradora. En efecto, cuando todavía Cipriano dudaba de que Cristo le fuera a perdonar todas sus maldades, el mago confesó públicamente ante su atónito auditorio cuantos lugares, altares y santuarios había visitado para convertirse en un gran brujo y lograr su objetivo final, que no era otro que tratar personalmente al Diablo. En este aspecto la leyenda popular de Cipriano ha integrado numerosos elementos de tradición culta. Estos lugares configuran una especie de geografía demoníaca o del mal en el siglo V, lugares de iniciación demoníaca, que coinciden con los focos de sabiduría antigua del paganismo, lugares como Atenas, Egipto o Caldea. Estos célebres lugares del mundo pagano antiguo habían ido enriqueciendo el particular proceso formativo de Cipriano, que era pagano y ateniense de origen, como lo había sido Eudocia. En Atenas es iniciado por sus padres y consagrado ya en la cuna a Apolo. Como primer acto juvenil en busca de la sabiduría ancestral figura una subida al monte Olimpo, aquí Cipriano es una especie de Moisés pero a la inversa, en lugar de ver a Dios verá los demonios del aire que se habían ido presentando ante él: “Vi las Horas y el enjambre de los vientos... vi la multitud de espíritus en lucha... vi a todos los dioses y diosas, pues más de cuarenta días pasé allí” (De Sancto Cypriano, 24; la versión que ofrezco del De Sancto Cypriano es mía), son cuarenta días como Cristo en el desierto, pero el resultado de esos cuarenta días no podía ser más distinto. El joven mago prosigue entonces su viaje y su iniciación. En Argos se hace sacerdote durante la fiesta de Eos, allí se adentra en los secretos del cosmos. En Esparta conoce el culto a Artemis, y se familiariza con la naturaleza de las cosas y la variedad de piedras y metales. En Frigia aprende adivinación y cuanto tiene que ver con las predicciones (vuelo de las aves, ruidos de objetos, revelaciones de los muertos). Se trata de menciones fascinantes a cultos y saberes prohibidos, un verdadero catálogo de ritos mágicos considerados malvados o de inspiración demoníaca, y aunque puede parecer un catálogo libresco, lo cierto es que son todos de origen popular. Continuando su viaje se presentó ante los egipcios en Menfis. Fue allí donde el mago consiguió ver, en un paso más hacia su diabólica iniciación, cómo actuaban los vicios y qué aspecto tenían realmente estos seres (De Sancto

Cypriano, 120-169). Entre los primeros males que contempla el mago se encuentran la Mentira y la Lujuria: “Allí vi a la repelente forma de la Mentira, la astuta, La Lujuria, cubierta de vergüenza y sangre “... igual al esperma y a la bilis”. Acto seguido aparece la temible Ira, acompañada del seductor Engaño: “y vi la matriz de la Ira: alada, violenta, bestial. Vi el Engaño, que con dulces palabras seduce”. El “Odio inmisericorde” es ya un símbolo en estado puro, pues se forma es “oscura y ciega”, pero “tiene cuatro ojos detrás del cráneo”, con lo que “su mirada evitaba la mirada resplandeciente de brillante luz”. No acaba aquí la monstruosidad del Odio, pues “miles de pies, de horrible visión, salían directamente de su cabeza”, ya que no tiene entrañas. Los Celos y la Envidia son vicios igualmente repugnantes, si bien “la Envidia maldita tiene una lengua similar a una pala”, mientras que la Perversidad es “flaca como un cadáver” y tiene “innumerables ojos”. Pero especialmente llamativo y monstruoso es el demonio de la Gula: “Vi el demonio de la Gula con mandíbulas en pecho y espalda – devorando guijarros y dura tierra y carne en abundancia”. La Avaricia es calificada de “ladrona”, y su aspecto es también lamentable y desmejorado por sus apetencias jamás colmadas, sus ojos delatan ese estado permanente de ansiedad. Tampoco se silencia la monstruosa fealdad de la Vanidad. El culto a los ídolos, la temida Idolatría, aparece también “extendiendo sus alas y ensombreciendo el mundo”. Después de abandonar Egipto, todavía ha de ir a Caldea (De Sancto Cypriano, 180) para aprender astrología, y allí llega el momento culminante de su formación, está alcanzando los treinta años, edad ciertamente simbólica y abandona “la tierra de los hombres oscuros [dirigiéndose] a la antiquísima ciudad de los caldeos. Aquí quería aprender los movimientos del cielo y sus reglas fijas”.

Es aquí donde logra Cipriano conocer al Demonio en persona, que se presenta ante él cual emperador romano, con su trono custodiado por una guardia de lanceros, tocado de una diadema radiada de estrellas, su presencia era magnífica y la tierra temblaba a su paso. El Diablo, que le conoce, le llama por su nombre, y acaba completando su formación. Ya es un brujo completo, ya está en condiciones de hacer uso de todo su poder (De Sancto Cypriano, 296): “Abandoné la tierra de los persas y llegué a Antioquía, la gran ciudad de los sirios; aquí perpetré muchos prodigios en brujería y magia demoníaca”.

Sin embargo, como hemos mencionado, era en Antioquía donde le aguardaba un destino inesperado. Cipriano emprende un viaje de iniciación en el conocimiento, semejante a una épica individual en la que se trata la historia de su salvación, de manera que esta obra no sólo adelanta el mito moderno de Fausto, sino que recuerda asimismo a la Divina Comedia. Su viaje de búsqueda empieza tempranamente, en la infancia, y a instancias

de los padres que consagran al niño a los cultos atenienses. Después irá de manera progresiva conociendo todos los arcanos a lo largo de un viaje que no sólo es geográfico, sino también sapiencial. Cada etapa, cada paso de su periplo representa un grado más en su terrible iniciación demoníaca, al final del camino está el monarca de este mundo, el mismo Satán. Pero sin duda, de entre todo ello, destaca la parte de su iniciación que tiene lugar en Egipto (recordemos que también Cristo viajó a Egipto), donde realidades espirituales e intangibles adquieren una apariencia visible y grotesca, y donde pasan ante él las formas visibles de todos los vicios y males que atormentan al género humano. Se trata de un pasaje profundamente alegórico, más aún cuanto que Cipriano nos habla de él ya desde una perspectiva cristiana. Las explicaciones que el compungido brujo da reflejan el ambiente cultural que prepara el triunfo del simbolismo y la representación alegórica en los siglos siguientes. Es el ambiente que también ha propiciado las representaciones análogas de Prudencio, cuyo rastro se sigue sin dificultad hasta el arte medieval, como por ejemplo en el manuscrito de la *Psicomachia* del monasterio de Sant Gall, ss. X- XI o resultan asimismo evidentes en el *Ordo virtutum* de Hildegarda de Bingen. El símbolo se emplea como elemento descriptivo y como categoría de verdad, logra fijar mediante figuras y alegorías la calidad real de lo que no son originariamente sino representaciones figuradas de realidades morales. Toda esta simbología responde a una nueva forma de creación cultural, en la que entran en juego una nueva cosmovisión sobre las ruinas físicas de los santuarios paganos de la Antigüedad cuyo itinerario recorre Cipriano. Pero contemplar las formas de los vicios, enemigos mortales del alma, “que persiguen acoplarse al hombre” por afinidad a la calidad moral de este, no es ni mucho menos la parte final de su iniciación, es un paso intermedio. El marco elegido para representar todo esto ha sido el de un viaje legendario, semejante al de los sabios de la Antigüedad como por ejemplo Apolonio de Tiana, y el viaje continúa hasta el país de los caldeos, alcanzando su aparente final con la manifestación del Diablo en lo que podría ser una forma *sui generis* y demoníaca de aretología, en la que el Diablo se manifiesta como rey del mundo con los elementos simbólicos de rigor: diadema radiada, trono, escolta de lanceros. Cipriano, cuando ha pasado de los treinta años (reverso simbólico de la edad de Cristo), busca a la divinidad, y la divinidad se presenta ante él mostrando toda su grandeza y poder, la divinidad le llama por su nombre y le muestra su poder, poder que luego Cipriano conoce como irrelevante frente al Dios celestial, pero que de momento se le presenta como el único posible y más alto.

También aquí adquiere el aspecto de un rey, un auténtico príncipe de los demonios, así en *De Sancto Cypriano* 157: “Su rostro semejaba una flor de oro puro, / portaba una diadema de refulgentes estrellas, y un vestido

luminoso. La tierra temblaba/ en cuanto él la tocaba. Una formación cerrada/ de lanceros flanqueaba su trono, con la mirada bajada por respeto. /Así resultaba semejante a Dios, de esta manera/ imitaba las obras eternas, que con tanta desvergüenza combate²⁷. El Diablo gobierna el mundo, quizá haya aquí un eco -en una fase temprana o incluso previa de redacción- de un gran demiurgo gnóstico, un dios de la materia a quien pertenece el mundo de lo físico y de lo corruptible. Cipriano se presenta en Antioquía ya convertido en instrumento del mal, cree que su viaje ha terminado, pero aquí comienza otro distinto, más iniciático aún que el anterior, y esta vez sin salir de la ciudad. Cipriano continúa caminando hacia el conocimiento de Dios. Antes de acceder a Él gracias a la bondad de Eusebio y de Justina, es cierto que se pierde entre el culto a los ídolos, la magia y los misterios de los dioses y demonios. Pero eso también es una vía de conocimiento, porque finalmente se revela malvada y engañosa, y Cipriano sigue siendo un hombre que busca y que finalmente encuentra a Dios. No deja de ser significativo que esta leyenda cristiana haya sido versificada por una emperatriz ateniense y conversa. La presencia del Diablo como rey y señor del mundo, sentado en su trono y que espera recibir la entrega y sometimiento de sus súbditos, es decir, una trasposición del lenguaje monárquico del Imperio, lo encontramos igualmente en un pasaje estudiado en la obra clásica de Roskoff sobre el Demonio en la Antigüedad; se trata de la historia de Teófilo de Adana (una ciudad de Cilicia) que en tiempos de Justiniano II habría suscrito una alianza con el Diablo (Acta SS. Boll. 4 Febrero)²⁸. El Demonio aparece en medio del circo, sentado en un trono y recibiendo el homenaje y la adhesión de los suyos, exactamente como un Dominus romano.

Los poderes temporales se rinden al Demonio

Junto con la innegable presencia de la tradición culta y literaria en la obra de Procopio, hacen también su aparición diversas informaciones que son de origen popular y denotan la existencia de tradición oral, dicha tradición transmite concepciones, ideología y valores que son propios de la Antigüedad Tardía. El conocido caso en que Procopio difama a Justiniano identificándolo con un Demonio conecta con las tradiciones finalistas de la época, que presuponían cercana la llegada del Juicio Final. La concepción de que hay un príncipe de los demonios está hondamente arraigada y forma parte de las creencias compartidas en el mundo del autor, así como que los demonios tienen

²⁸ GEORG GUSTAV ROSKOFF, *Geschichte des Teufels I*, Brockhaus. Viena 1869, 285-286.

influencia sobre la vida cotidiana, sobre la política o que están puestos en el mundo como señores del mismo para perjudicar a la humanidad o adelantar su fin de acuerdo a unos planes finalistas. Todo ello está, sin duda, presidido por la tradición oral, como sugiere asimismo la existencia de otras tradiciones similares que identifican al Demonio con un monarca terrenal, como ocurre con la leyenda de Cipriano el Mago. Todo ello responde a un mundo, ciertamente, en el que la concepción de la política y del poder se ha hecho negativa y en el que las esperanzas están puestas en el mundo celestial y la salvación futura; asimismo se refleja una realidad en la que el universo de las concepciones sustentadas por la mentalidad popular y la tradición oral se mezclan con las obras cultas tanto de escritores civiles como eclesiásticos. En último término la concepción pesimista, popular y muy extendida, que supone identificar a gran parte de los poderes temporales, a veces incluso al emperador mismo, con la actividad de los demonios, viene ciertamente mitigada por una interpretación teológica, de elaboración más culta, según la cual todo acontecimiento natural o sobrenatural obedece a los planes de Dios, pues en último término ningún demonio puede prevalecer frente a Cristo, que es el verdadero artífice y motor de la historia²⁹. La acción de los demonios no es más que una herramienta de la divinidad para llevar a cabo sus planes y solo obran porque Dios lo consiente provisionalmente, de lo contrario la cuestión de la oposición entre bien y mal se hubiera planteado en términos gnósticos. El Mal, durante la Antigüedad Tardía, ejercía un dominio absoluto del poder, la política y la riqueza, lo que le confería a la vida unos tintes prácticamente gnósticos de oposición y exclusión entre lo material y lo espiritual y que sólo la modulación e interpretación los teólogos ha podido mitigar, pero que en ambientes no letrados debieron plantearse en términos de mucha más radicalidad: la materia y el mundo pertenecen al Demonio.

Bibliografía

ANGELINO, CARLO & SALVANESCHI, ENRICA, *Syncrisis, Testi e Studi di storia e filosofia del linguaggio religioso*, Il Melangolo, Genoa, 1982.

BERTINO, FERUCCIO, *Attila, optimus princeps*, Patron Editore, Bologna 2010, 41.

BETZ, HANS DIETER., *The Greek Magical Papyri in Translation*, University of Chicago Press, Chicago, 1986.

CALVO MARTÍNEZ, JOSÉ LUIS & SÁNCHEZ ROMERO, MARÍA DOLORES, *Textos de magia en papiros griegos*. Introducción, traducción y notas, ed. Gredos. Madrid, 2004.

²⁹ BERTOLD RUBIN, *Das Zeitalter Iustinians*, o.c., 456, con bibliografía.

CAMERON, AVERIL *Procopius and the sixth century*, University of California Press. Berkeley & Los Angeles, 1985.

CANAU MORÓN, JOSÉ MARÍA, *Zósimo, Nueva Historia*, Introducción, traducción y notas, ed. Gredos. Madrid 1992.

COLLISON, MICHAEL & MARCUS, *Psellus' Dialogue on the Operation of Daemons*, Published by J. Tegg. Sydney 1843.

CURBERA COSTELLO, JAIME, *Miguel Pselo*, Traducción, Opúsculos, Ediciones Clásicas. Madrid 1991.

DEWING, H. P., *Procopius, Secret History translated by H.P. Dewing*, Vol. VI, Loeb Classical Library. Harvard.

FRENCH, DOROTHEA R., «Rhetoric and the Rebellion of A.D. 378 in Antioch» en *Historia* 47, 1988, 468-484.

GANTAR, KAJETAN, «Kaiser Justinian als Kopfloser Dämon», en *Byzantinische Zeitung* 54/1, (1961) 1-3.

GROSDIDIER, JOSÉ «Psellos et le monde de l'irrationnel», en *Travaux et Mémoires* 6, (1976) 325-349.

JOANOU, PÉRIKLÉS PETRUS, *La vie inédite de S. Auxence par M. Psellos*, Schriften des Geistesgeschichte des östlichen Europa 5, Wiesbaden 1971, 11-42.

LERZA, PAOLA, «Dio e Anti-Dio: il Demone-Demiurgo nel S. Cipriano di Eudocia», en CARLO ANGELINO & ENRICA SALVANESCHI, *Syncrisis, Testi e Studi di storia e filosofia del linguaggio religioso*, Il Melangolo. Génova, 1982, 81-99.

MEIER, MISCHA, *Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr.*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen., 2003.

MIEROW, CHARLES CHRISTOPHER, *The Gothic History of Jordanes*. In English Version with an Introduction and a Commentary, Princeton University Press. Princeton, 1915.

MOLINA GÓMEZ, JOSÉ ANTONIO, *La exégesis como instrumento de creación cultural. El testimonio de las obras de Gregorio de Elbira*. Murcia, 2000.

ROMILLY, JACQUELINE DE, *Magic and Rhetoric in Ancient Greek*, Harvard University Press. Harvard, 1975.

RUBIN, BERTOLD, «Fürst der Dämonen», en *Byzantinische Zeitschrift* 44 (1951) 469-481.

SABATINI, T.A., «S. Cipriano nella tradizione agiographica», en *Rivista de studi classici* 21 (1973) 183-204.

SCOTT, ROGER G., «Malalas, The Secret History and Justinian's Propaganda», *Dumbarton Oaks* 39, (1985) 99-109.

CODOÑER, JUAN SIGNES, *Procopio, Historia Secreta*. Introducción, traducción y notas, ed. Gredos. Madrid, 2000

CODOÑER, JUAN SIGNES, «Der Historiker und der Walfisch. Tiersymbolik und Milieniarismus in der Kriegsgeschichte Prokops», en LARS M. HOFFMAN *Zwischen Polis, Provinz und Peripherie. Beiträge zur byzantinischen Geschichte und Kultur* (Mainzener Veröffentlichungen zur Byzantinistik 7), Harrassowitz Verlag. Wiesbaden, 2000, 37-58.

ZAHN, THEODOR, *Cyprian von Antioch und die deutsche Faustsaga*, Andreas Deichert. Erlangen, 1882.

DIOS EN LA POESÍA DE LUIS FELIPE VIVANCO

GOD IN THE POETRY OF LUIS FELIPE VIVANCO

ANTONIO FERNÁNDEZ DEL AMOR

Instituto Teológico de Murcia

delamor@um.es

ORCID: 0000-0002-0233-7910

Recibido 10 de marzo de 2018 / Aceptado 8 de mayo de 2018

Resumen: El artículo estudia la temática religiosa en la obra poética de Luis Felipe Vivanco. Desde sus primeras composiciones en diversas revistas se pone de manifiesto el compromiso religioso del poeta y se vislumbran los temas que conformarán sus posteriores libros: el sentimiento de creaturidad, la búsqueda de una voz poética auténtica, la percepción del *Deus absconditus*, la presencia de la naturaleza como vía trascendente. Vivanco participa asimismo en los intentos de rehumanización del arte que la poesía española vive a partir de la guerra civil. La experiencia religiosa se convierte en raíz y motor del proceso de escritura. En *Tiempo de dolor* el yo poético expresa ardientemente el deseo de adentrarse en el ámbito divino para saciar esa soledad dolorida que le embarga. En *Continuación de la vida*, el poeta expresa la experiencia de un Dios misericordioso que consuela al ser humano en las dificultades. En *El descampado* la experiencia trascendente se alcanza a través del silencio y de la contemplación de la naturaleza. En *Lugares vividos* lo cotidiano se convierte en lugar privilegiado para el encuentro con Dios y consigo mismo. En los años previos al Concilio Vivanco experimenta un alejamiento de sus posiciones primeras y se percibe una desafección del régimen franquista que se irá agudizando en sus últimos años, tal y como deja expresado en las páginas de su diario. Finalmente, en *Lecciones para el hijo* se mantiene el motivo que vertebra la obra de Vivanco, la poesía como camino de perfección y puerta hacia lo trascendente.

Palabras clave: Dios, fe, poesía, teología, soledad.

Abstract: The article studies the religious theme in the poetic work of Luis Felipe Vivanco. From his first compositions the religious commitment of the poet is revealed and the themes that will make up his later books are glimpsed: the search for an authentic poetic voice, the perception of the *Deus absconditus*, the presence of the nature as a transcendent way. Vivanco also participates in the attempts to rehumanize the art that Spanish poetry lives from the civil war. In *Tiempo de dolor*, the poetic self ardently expresses the desire to enter the divine realm to satisfy that aching loneliness that overwhelms him. In *Continuación de la vida*, the poet expresses the experience of a God who consoles the human being in difficulties. In *El descampado* the transcendent experience is achieved through silence and contemplation of nature. In *Lugares vividos* the everyday becomes a privileged place for the encounter with God and with himself. Finally, in *Lecciones para el hijo*, the motive that supports Vivanco's work is maintained, poetry as a path of perfection and a door to the transcendent.

Keywords: God, faith, poetry, theology, loneliness.

INTRODUCCIÓN

Antes de adentrarnos en el objeto de estudio de este artículo resulta conveniente repasar la trayectoria bio-bibliográfica de Vivanco. El poeta Luis Felipe Vivanco Bergamín nace en San Lorenzo de El Escorial el 22 de agosto de 1907. Son bastantes las raíces religiosas que lo irán configurando. En primer lugar, su formación inicial la cursa en el colegio marianista de Nuestra Señora del Pilar. A los 14 años se traslada forzosamente a Toledo por motivos laborales paternos, lo que afianza el carácter introvertido de Luis Felipe. Dos años más tarde, regresa a Madrid y comienza a publicar sus primeros textos en la revista del colegio. Sus primeras lecturas están marcadas por la presencia de Juan Ramón, Baudelaire, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz y Francis Jammes. En 1926 se matricula en la Escuela Superior de Arquitectura de Madrid. Entabla amistad con poetas como Vicente Aleixandre o Rafael Alberti y pensadores tan fundamentales en su posterior obra como Xavier Zubiri. En 1932 consigue el título de arquitecto y empieza a trabajar, compaginando su actividad profesional con las clases en la Facultad de Filosofía y Letras, siendo maestros suyos Pedro Salinas, el propio Zubiri y José Ortega y Gasset. Conoce a Luis Rosales, Juan Panero y Germán Bleiberg, así como a Pablo Neruda y a Miguel Hernández. Publica *Cantos de primavera* en 1936 y estalla la guerra civil. Acepta el Movimiento y es acogido en casa de Luis Rosales. Colabora en los servicios de propaganda del régimen franquista y conoce a Eugenio D'Ors y Pedro Laín Entralgo. Escribe en diversas revistas literarias con asiduidad. En 1940 publica *Tiempo de dolor*. En 1945 se casa con María Luisa Gefaell y en 1949 sale a la luz *Continuación de la vida*. Un año antes conoce a José María Valverde, al que le unirán lazos de amistad y de familia, pues terminará casándose con la hermana de María Luisa. A principios de la década de los 50 participa en las Conversaciones Católicas de Gredos, cuya dirección corre a cargo del padre Alfonso Querejazu. En 1957 publica la *Introducción a la poesía española contemporánea* y *El descampado*. Un año después publica *Memoria de la plata* y en 1959 es nombrado miembro de la Hispanic Society. En 1961 ve la luz *Lecciones para el hijo*. A principios de los 60 su giro político es ya manifiesto y participa en el comité antifranquista. Publica *Los caminos* y vive una auténtica revisión personal desde el sentimiento de fracaso y culpa. En septiembre de 1975 su hijo Juan es encarcelado por pertenencia al FRAP (Frente Revolucionario Antifascista y Patriota). El dolor de esta situación culmina en un infarto y muere el 21 de noviembre de 1975, unas horas después de Franco.

En Luis Felipe Vivanco el anhelo de trascendencia y de búsqueda de la voz poética que refleje la realidad circundante se convierte en un *leit-motiv*

de su obra. Sin embargo, hay que subrayar que hasta la conmemoración del centenario de su nacimiento en el año 2007 prácticamente solo se habían publicado algunos artículos y reseñas de sus libros, y de las tesis sobre su figura y obra ninguna había llegado a ver la luz¹. En el 2007 el profesor Alarcón Sierra publica, gracias al Ayuntamiento de Madrid, *Luis Felipe Vivanco: contemplación y entrega*, excelente monografía sobre la vida y la obra del poeta escorialense. Habrá que esperar hasta el año 2014 para encontrar en Visor Libros *Unas pocas palabras necesarias: Poética y poesía de Luis Felipe Vivanco*, magnífico estudio que tiene su origen en la tesis doctoral de Andrés Romarís Pais sobre Vivanco en 2009. Tampoco hay que desdeñar el proyecto de Fernández Roca y Pilar Yagüe de editar las obras completas de Vivanco, aunque solo se quedase en el primer tomo dedicado a su conjunto poético². El injusto olvido del que ha sido objeto tanto la persona como la obra de Luis Felipe Vivanco es el motivo fundamental de la elección de este autor y de su corpus poético para ser analizado bajo el prisma de la religiosidad en mi tesis doctoral, *La dimensión trascendente en la poesía española de posguerra: una (re) lectura de Conde, Vivanco y Valverde*, defendida el 2 de febrero de 2018 en la Pontificia Università Antonianum de Roma. Llama, por tanto, poderosamente la atención que no se haya tratado pormenorizadamente esta cuestión que vertebra, desde sus inicios, la urdimbre tanto vital como poética de Vivanco marcándolo como persona y como escritor. Sus inicios inequívocamente vinculados al régimen que se impondrá en el 39 han influido decisivamente en la posterior valoración que la crítica, generalmente, ha hecho de sus escritos; pero, como se intentará demostrar en este artículo, no se puede supeditar ni el pensamiento ni la totalidad de su obra a unos comienzos concretos, pues Luis Felipe evolucionará a lo largo de las tres décadas siguientes, alejándose de los presupuestos originarios en lo personal y en lo poético.

La metodología empleada básicamente es el rastreo de los elementos y notas distintivas a lo largo de su obra poética, que permitan desentrañar mejor las bases que sustentan el pensamiento de Vivanco, afincado y sostenido por su religiosidad profundamente católica, aunque dicho sentimiento vaya evolucionando con el transcurrir de los años. La presencia constante de Dios en el mundo es para Vivanco fuente de inspiración poética y vital, sin la cual

¹ LUCIA CERUTTI, *La poesía de Luis Felipe Vivanco*, Universidad Complutense, Madrid 1971. VICTORINO RODRÍGUEZ, *Luis Felipe Vivanco: poeta de la insistencia*, University of Southern California, 1974. ALI ABDEL RAOUF BAMBI, *La poesía de Luis Felipe Vivanco*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1986.

² LUIS FELIPE VIVANCO, *Obras. Poesía*, 2 vols., Trotta, Madrid 2001.

no puede ser entendido este poeta criado en el nacional-catolicismo y que termina sus días alejado de sus orígenes, mostrando una actitud crítica ante la falta de *aggiornamento* de la Iglesia española, como se ve en su *Diario*.

La estructura del artículo parte de las primeras publicaciones en revistas, sobre todo en *Escorial*, donde ya se perciben las notas específicas de su producción poética posterior. En un segundo apartado se trata la corriente rehumanizadora del arte posterior a la guerra civil, en la que no se puede desligar lo religioso de la forma. En el siguiente apartado se estudia la presencia de lo divino desde la soledad dolorida, fundamentalmente en *Tiempo de dolor*. El recorrido temático nos conduce hasta *Continuación de la vida*, donde se refleja el consuelo que Dios otorga al hombre. La contemplación de la naturaleza se convierte en vía hacia lo trascendente en el apartado quinto. Lo cotidiano como escenario de encuentro entre el hombre y lo divino ocupa el sexto apartado. En el séptimo se menciona el cambio de mentalidad que experimenta Vivanco en los años previos al Concilio Vaticano II. Y, por último, se estudia la poesía como camino de perfección y apertura a lo trascendente. Haremos una mención especial a los rasgos temáticos que lindan con la espiritualidad franciscana. Se cierra el artículo con las conclusiones. En definitiva, no se puede entender la poesía de Luis Felipe sin la temática religiosa y este artículo recorre los versos más significativos, analizando detalladamente cómo evoluciona el sentimiento religioso desde unos poemas juveniles cargados de unción, lirismo emocionado y exaltado, hasta los últimos escritos, póstumos, donde la voz poética se ha tornado mucho más crítica y distante respecto de una concepción tradicional de entender y sentir lo divino.

PRESENCIA CONSTANTE DE DIOS EN EL MUNDO

Para Vivanco Dios ha significado desde siempre la referencia obligada de actuación y de forma de vida; y esta toma de postura se ha visto reflejada en cada una de sus obras. Pretendemos, por tanto, rastrear la huella divina, sin la cual ni la persona ni el contexto ni tampoco su producción poética pueden ser entendidos.

1. Los años de *Escorial*

Comenzamos esta andadura, en primer lugar, con los poemas que publicó Vivanco en la revista *Escorial* durante los años 1942 y 1943. Dichas composiciones ponen de manifiesto el compromiso religioso que en esos años caracteriza a Vivanco y que, como veremos, siguen la línea marca-

da por los primeros años de posguerra. En el cuaderno 16 se publican varios poemas con un título global, «Poesía»³ y cuyos títulos son «Al poeta Leopoldo Panero Torbado en su despedida de soltero»; además, encontramos «Elegía en la muerte de Aurora» que se divide en tres partes: «Primer ángel», «Segundo ángel» y «Aurora»-; también «A la belleza ideal», «A los ojos niños de una mujer granadina», «En el jardín de Astorga», «Contemplación» y, finalmente, «Epitafios» que engloba «De Federico Hoelderlin» y «De doña Isabel Freyre». Aunque en estos poemas rezuma la religiosidad propia de este tiempo, serán los poemas publicados en el cuaderno 32 de junio de 1943, los que estén compuestos por la temática explícitamente religiosa. Nos referimos a «Tres poemas religiosos»⁴: «Canto de alabanza en honor del Santísimo Corpus Christi», «Salmo de elevación» y «Salmo de la nieve». El primero y más extenso está formado por 25 serventesios alejandrinos y en la nota preliminar se nos aclara: «Este poema fue premiado en las *Justas Literarias* que, para celebrar la festividad del Corpus, convocó la ciudad de Cádiz el pasado año de 1942». Es, pues, como bien señalan las primeras estrofas, un poema de circunstancias⁵:

Para entonar el claro loor del Sacramento
quisiera como un monje disciplinar mi vida
y que en su noble origen hallara el pensamiento
la sencillez teológica de la Gracia, escondida.

Que en mi espíritu impuro brotara silencioso
ese dolor humilde que obliga a la criatura
a recordar la ausencia del Nombre del Esposo,
mientras los labios siguen soñando su dulzura.

El poema recoge muchas de las notas características que vertebran la producción del poeta madrileño: el «dolor humilde», el sentimiento de creaturidad, la búsqueda de una voz poética auténtica, «una voz sin eco, trágicamente ileso / sobre las soledades que defienden mi orgullo»; el símbolo

³ LUIS FELIPE VIVANCO, «Poesía», en *Escorial*, 16, VI (1942) 225-234.

⁴ LUIS FELIPE VIVANCO, *Escorial*, 32, XI (1943) 393-402.

⁵ Para algunos, esta temática no puede ser comparada con la del sentimiento religioso: «Los temas mitológicos, los litúrgicos o ceremoniales, han sido y son también incorporados a la poesía y deben tenerse en cuenta para un estudio de la poesía religiosa, pero como motivos exteriores, siempre menos radicales que el propio sentimiento religioso», en LEOPOLDO DE LUIS, *Poesía española contemporánea. Antología (1939-1964). II. Poesía religiosa*, Alfaguara, Madrid-Barcelona 1969, 8.

de la «nieve» como nostalgia de la infancia o anhelo de una fe pretérita: «quiero abrigar mis años desnudos con tu nieve, / y aprender su silencio..., y quedarme dormido...»; la percepción del *Deus absconditus*: «y Tú, Señor, te ocultas más acá del instante»; en fin, la presencia de la naturaleza como vía trascendente: «Tú estás acostumbrando mi angustia pecadora / al trinar del jilguero y al olor del tomillo». La referencia a la hostia consagrada se va haciendo presente paulatinamente: «así Tú, regalándome, has puesto tu morada / en este dulce enigma donde, sin verte, creo». El final ya es mucho más explícito, aludiendo de una manera clara al motivo del poema:

Y hoy, que el áureo mensaje de su sonrisa crece
y la brisa del mar vuela entre las campanas,
el cielo que más alto y alegre resplandece
se arrodilla entre el júbilo de las almas cristianas.

Más acá de mi ensueño, la dulzura divina
de tu Cuerpo entroniza su panal en la luz,
pero yo estoy mirando, en la flor de la harina,
el dolor invisible de tus brazos en cruz.

«Salmo de elevación» está formado por dos largas estrofas de alejandrinos sueltos. Coinciden, otra vez, los grandes temas de la poesía vivanquiiana y el yo poético proclama una oración de alabanza y de acción de gracias a Dios: «Señor, como la nieve, como el fuego ligero, / secreta en su figura quiso ser mi palabra». La alabanza por lo creado («alcores palpitanes y vivos», «criaturas del mundo», «el azul que preside la inocencia del aire», «los árboles que son himnos erguidos», la «ternura del viento», «las aguas infantiles y claras») se convierte en un remedo del *Cantico delle creature* del poeta de Asís, la voz del sujeto poético se une a las voces de las aves en la dicha de la alabanza del Creador mediante «mi verso agradecido».

En «Salmo de la nieve», formado por 15 sextetos de heptasílabos y endecasílabos con rima AaBCcB, el poeta vuelve a alabar a Dios mediante el símbolo de la «nieve»:

Confirmando la voz de mi pobreza,
como un niño que empieza
a reclinar su llanto en la memoria,
la nieve es el silencio y es el nido
donde Dios ha querido
descansar levemente de su gloria.

No podemos menos que relacionar este poema con el tripartito de *Memoria de la plata*. En este, la nieve es el lugar privilegiado en el que Dios reposa, aunque contrasta con el sujeto poético que «ya no sabe / por qué cantaba el ave / si verdecía el trigo en el sembrado». Frente a la pureza que simboliza la nieve, el yo poético no sabe cómo actuar: «No sabe caminar por el sendero. / Detiene el pie ligero / que iba de flor en flor, y no se atreve. / Suspenso en el umbral de su ignorancia, / contempla la distancia / sin lastimar el ampo de la nieve». La nieve es ensalzada en las siguientes estrofas y engalanada de personificaciones: «Nieve mansa, y arcana, y compasiva, / cuya penumbra viva / guarda un eco de estrella temblorosa, / y en cuyo fiel regazo sin camino / es más cierto el destino / que junto al Nombre del Señor reposa». Solo al final vuelve a aparecer el yo poético, que recuerda tiempos pretéritos en los que, metonímicamente con el corazón, se sentía «tan puro», «erguido», «parecía / feliz, y no quería / otra dicha menor que su esperanza». Frente al ayer dichoso, el presente se caracteriza por la ausencia, de ahí que su anhelo sea el de retornar a aquella edad ansiada:

Y es mejor que la nieve le defienda
y absuelva en la leyenda
con que Dios eterniza su blancura,
mientras mi voz, ya humilde, se deshace,
y en la oración que nace
débilmente persiste la criatura.

Esta poesía religiosa, *sensu stricto*, no ha sido valorada quizás tanto por la crítica como aquella otra en la que la voz poética se siente desarraigada, en una lucha constante consigo misma, con el mundo y, sobre todo, con Dios, aunque no hay que confundir poesía religiosa con una desligadura de lo netamente humano:

ser poeta católico no supone en ningún sentido, desertar de la gran obra humana que es el sentir, evocar, nutrir y agrandar la creación artística y mental; que no le es lícito sustituirla por un subterfugio fácil de lirismo ya tipificado, usado, que no se hace bueno por el mero hecho de que se emplee en él el nombre de Dios en cada verso⁶.

⁶ EMILIO DEL RÍO, *Antología de la poesía católica del siglo XX*, A. Vassallo de Mumbert, Madrid 1964, 29.

Por supuesto, desde un planteamiento teológico no hay que desechar la poesía que canta la religación optimista, de gozo y esperanzada en Dios, aunque desde la crítica literaria –ha sido lo más común– se haya encumbrado mucho más la postura de enfrentamiento y agonía de la relación *hombre-Dios*. Rahner defiende lo primero:

Y también incluirá, con pleno derecho, en el ámbito de la poesía auténtica lo sereno y celeste, lo espontáneo y gozosamente ingenuo, sin pensar que la grandeza poética exija como primer supuesto que la culpa y el desamparo, lo trágico y el tormento infernal caigan sobre el hombre⁷.

El hombre contemporáneo, heredero de una modernidad que hizo aguas en la primera mitad del siglo XX, pretende y exige seguridades y certezas que no puedan ser conmovidas. La poesía no escapa a esto y su aspiración es iluminar «la relación del hombre [...] frente al sentido radical del mundo [...] En el campo cristiano se refleja la imagen del mundo que ofrece la fe teológica, por la cual el hombre da una respuesta a la llamada del Dios personal»⁸.

2. Los intentos de rehumanizar el arte

En el esfuerzo por llevar a cabo la *rehumanización del arte*, que para Luis Felipe Vivanco es de vital importancia, entre otras obras hay que destacar el artículo publicado en la revista *Escorial* y que lleva por título «El arte humano»⁹. Nos interesa ahora subrayar y traer a colación cómo Dios subyace en esta concepción artística. Al hablar de la obra de arte contempla dos limitaciones: «la limitación del artista -espíritu encarnado, según el dogma católico, y, precisando más, naturaleza caída, redimida por la sangre de Cristo- y la limitación de la obra, que es, precisamente, su perfección formal, lo que la hace terminar en sí misma, trascendiéndose». Y el límite,

⁷ KARL RAHNER, «La palabra poética y el cristiano», en *Escritos de Teología*, IV, Cristiandad, Madrid 2002⁴, 422.

⁸ WILHELM GRENZMANN, *Fe y creación literaria*, Rialp, Madrid 1961, 10.

⁹ LUIS FELIPE VIVANCO, «El arte humano», en *Escorial*, I, 1 (1940) 141-150.

sigue argumentando Vivanco, es necesario, pues «en la persona humana de Cristo tenemos realizado el límite de modo perfecto». En estas palabras encontramos las claves teóricas de lo que fundamenta el pensar, el sentir y el escribir de Vivanco:

El límite es el paraíso, con minúscula, de la criatura que ya ha sido arrojada, de una vez para siempre, de aquel otro, también Terrenal, con mayúscula. Un paraíso cuyo encanto es el pasar mismo del tiempo. Sí; siempre he creído que para un cristiano es algo muy bello y muy encantador -tal vez demasiado- una rosa marchita. Porque allí el tiempo está como lo que ha dejado de ser en la bendita limitación de la criatura. Y estas hojas secas y amarillas, que no tengo más remedio que pisar a lo largo de mis paseos otoñales, ¿no son también, por su breve e intensa existencia fugitiva, por su belleza muerta y pisoteada, un salmo suficiente de alabanza al Creador?

Frente a la actitud del que concibe la obra de arte acentuando solamente sus «valores vitales» y prescinde de la belleza que la obra en sí posee, se sitúa la postura contraria, la del «arte puro» que, enrocado en la perfección formal, desecha toda posibilidad de «trascendencia humana» al dejar orillado el espíritu. Por eso, concluye Vivanco el artículo aunando estas dos posiciones antagónicas, «al *qué* y no sólo al *cómo*». Que para Vivanco es innegociable la temática religiosa y trascendente lo pone de manifiesto la defensa de su poesía «en retraso» de la que tanto habla en las páginas de su *Diario* como en *Introducción a la poesía española contemporánea*. Así se refiere a la poesía de Unamuno defendiendo la experiencia religiosa como motor y raíz tanto del proceso de escritura como de la vida misma:

No sé si un gran filósofo, que busca la verdad con su pensamiento, puede permitirse el lujo de ser un filósofo retrasado, pero un gran poeta, que hace aumentar la realidad con su palabra, sí. Para mí, el retraso consiste en existir más a fondo, o más de veras, o más religiosamente. Y la existencia humana de Unamuno ha sido profundamente religiosa en su retraso de poeta. El mismo nos va a decir en sus *Recuerdos de niñez y de mocedad*, que no puede llamarse hombre el que no ha sido religioso, por lo menos alguna vez en su vida: «[...] no puede tenerse por verdaderamente hombre quien no haya por lo menos pasado por un período sinceramente religioso, que aun cuando pierda su perfu-

me, su oculta savia le vivificará». Según estas palabras, Dios, por lo pronto, es la posibilidad de una vida más humana¹⁰.

3. Anhelos de lo divino desde la soledad dolorida

En el poema titulado «Fuego ligero»¹¹, el tono que encontramos ya es de éxtasis total, semejante a la *Llama de amor viva* sanjuanista. Está sembrado de oxímoros y paradojas («fuego ligero», «ardiente brisa», «asombro y serenidad»). La letanía incesante es el símbolo de la *llave (clave)*¹² que asiste al yo poético en su anhelo de penetrar en un ámbito nuevo: «¡Oh, abrir con esa llave mi delirio de la contemplación de las puras estrellas». La llave pertenece a la naturaleza («chopos erguidos», «noche verdadera», «agua oculta», «llanura») en claras connotaciones de revelación y trascendencia («murmullo desconocido de la brisa», «lluvia», «nieve en la altura», «estrellas», «dianfanidad», «transfiguraciones»). El final es pletórico, de conjunción preciosa entre lo humano y lo divino, lo inmanente y lo trascendente:

Llave áurea, que afirma todo el gozo transparente del cielo
en la palabra.

¡Oh, cerrar todos mis instantes de inesperada cumbre de
ventura, con esa llave!

Otro de los grandes símbolos vitanquianos lo encontramos en el poema titulado «Ruiseñor en la noche»¹³: el pájaro solitario se identifica con «mi alma solitaria y enternecida por la noche», aunque el «ruiseñor» es Dios. El yo poético se identifica con un «pájaro solitario» que es, a su vez, «flecha de sombra» y «cuerpo oscuro» «con divinos resplandores ocultos».

¹⁰ LUIS FELIPE VIVANCO, *Introducción a la poesía española contemporánea*, 1, Guadarrama, Madrid 1957, 28.

¹¹ LUIS FELIPE VIVANCO, *Tiempo de dolor*, en *Obras. Poesía*, 1, 187.

¹² «Simboliza un arcano, una obra a realizar, pero también el medio para su ejecución. Puede referirse al umbral entre la conciencia y el inconsciente. [...] El encuentro de una llave expone, pues, la fase previa a la del hallazgo del tesoro difícil de encontrar. [...] las llaves derivan acaso de la cruz ansada, que sería el arquetipo de la llave (Vida Eterna) abriendo las puertas de la muerte para la inmortalidad», en JUAN EDUARDO CIRLOT, *Diccionario de símbolos*, Labor, Barcelona 1992⁹, 287-288.

¹³ LUIS FELIPE VIVANCO, *Tiempo de dolor*, 195-196.

El pájaro solitario que es una flecha de sombra y un cuerpo oscuro con divinos [resplandores ocultos,
 y una voz sin sentido medrosa en las tinieblas;
 el pájaro sin raíz ni descendencia, el pájaro de las ruinas que conserva viva su [inquietud,
 y agita las cortadas alas, y solloza en el viento sobre el dorado porvenir del trigo.

Vemos cómo desde el principio se asocian al «pájaro» imágenes con un campo semántico negativo que, para más inri, es «solitario»: («sombra», «oscuro», «ocultos», «voz sin sentido», «medrosa», «tinieblas», «sin raíz», sin «descendencia», «ruinas», «inquietud», «cortadas alas»). Esta isotopía que nos apunta a un caos primigenio, necesita de la luz que proviene de Dios para una resurrección plena, para convertirse en otra realidad diferente. El «pájaro solitario» es también «el pájaro de la desolación», «el pájaro del invierno», «el pájaro de los días oscuros», en definitiva, «el pájaro que no se atreve a cantar». Hay una imposibilidad, una yerma condición en el canto triste y estéril de «ese pájaro que soporta el destierro doloroso de su canto imposible»¹⁴. Las analogías son tan evidentes que por fuerza se refieren al poeta que no encuentra su canto auténtico¹⁵, que no consigue el encuentro ansiado con Dios. La segunda parte del poema es una invocación incesante a Dios para que la unión sea posible mediante el canto divino: «Canta, Dios, mío como un principio de gozo sobre la predilección de la nieve escondida». Las expresiones apuntan a Cristo aun sin nombrarlo: «tu martirio en tu cuerpo de hombre», «tu dolor es el origen de todas mis galas», «tus plumas sangrientas las prendas de mi felicidad», «pájaro cantor, que eres un Dios y un hombre». Mediante sucesivas estructuras paralelísticas reclama la unión plena con Dios: «¡Oh divino rui señor!», «¡Oh líricas amapolas!», «¡Oh gotas de dolor en el cielo», «¡Oh rui señor,». El lenguaje propio de la mejor

¹⁴ «La inspiración no se da como un desposorio de fuerzas, sino de fragilidades: la de Dios apesabrada en la del poeta, quien sólo en la humildad concibe. La presa de la inspiración es la actualización del canto como respuesta al silencio elocuente que sale a la caza de la interioridad y atribuye el acecho mudo del poeta», en JUAN MIGUEL DOMÍNGUEZ PRIETO, *Antología viva y confidente de la inspiración. Los poetas del silencio*, Adamar, Madrid 2006, 101.

¹⁵ «El poeta quiere abandonar la actitud orgullosa del querer cantar para sí solo (que es como querer expresar la superioridad de su ser poeta con respecto a los otros hombres) para cantar la presencia de Dios en la naturaleza, misterio», en LUCIA CERUTTI, *La poesía de Luis Felipe Vivanco*, 153.

mística¹⁶ se hace presente casi al final del poema cuando con la unión el yo poético se abandona de sí para ser todo en Dios: «yo ya no estoy en mí, sino dormido dulcemente en los requiebros de tu canto!». Los últimos versos explicitan la experiencia unitiva de manera admirable:

¡Oh, cesa, ruiseñor, y entrégame a los dedos de la aurora, a los brazos del día en [obediencia nueva!

Cesa, ruiseñor, y entrégame al silencio en el regazo de las flores,

a la sangre dulcísima de los lirios y al cerco enamorado de las rosas y de los [claveles.

Cesa, ruiseñor, y que empiece mi gloria en tu descanso, mi caridad humilde en todas [las criaturas.

4. Dios se siente como consuelo del hombre a lo largo de la vida

En el poema que abre la obra *Continuación de la vida* titulado «El otoño»¹⁷ se percibe claramente cómo desde el principio se alude a Dios sin nombrarlo. No solo hay para el protagonista poemático una experiencia de un Dios que se torna ausente, escondido, silente, sino que ahora es la voz poética la que no se atreve ni siquiera a nombrarlo: «No le nombramos nunca». Además, en lo cotidiano se hace tan presente que «No hace falta nombrarlo». Se repite incesantemente mientras se describe la realidad circundante («grandes nubes bajas», «cielos y horizontes», «plátanos», «charcos en el suelo», «mujeres del tranvía»). Y no hace falta decir su nombre, porque «Está en el mundo» y aún con más expresividad se dice que «Sabemos que está aquí», como olas que se arriman y desarriman, y todos lo saben. No obstante, el final del poema se tiñe de tristeza y de amargura incierta. «Por un lado, aprendemos / a olvidar, y por otro / somos como los niños / (aunque tanta experiencia / sin querer nos ha hecho / un poco menos tristes)». La muerte surge al final acompañando a cada uno, «nos lleva de la mano...». El final deja un sabor aciago, un regusto de fatalidad:

¹⁶ Símbolos como la «noche oscura», «la soledad sonora», «el silbo», «cesó todo y déjeme» nos conducen a la mística carmelitana de San Juan de la Cruz. También los encontramos en los versos de «Corona de adviento»: «*esta canción del alma en noche oscura / que eleva a ruiseñor mi voz humana.*», en LUIS FELIPE VIVANCO, *Los caminos*, en *Obras. Poesía*, 1, 246.

¹⁷ LUIS FELIPE VIVANCO, *Obras. Poesía*, 1, 255-258.

Envejecemos,
 somos como los niños:
 dos niños solitarios
 viajando junto al fuego
 tardes, noches enteras
 de amor envejecido.
 (Y morir es lo último
 de todo.)
 Estamos vivos,
 locamente abrazados
 en la vida y el sueño
 (aunque haya tanta muerte
 Contagiosa en el mundo.).

Como bien dice Aranguren, tanto en este poema como en otros («La caza», «El campo», «Otro hijo»), no se trata de un mero ejercicio descriptivo pues «habla, sin nombrarle, de Dios a través del otoño. Del otoño aquel y de todos los otoños y de ese otoñar de nuestra vida. Del otoño que avanza, fechando día a día nuestros días» y en el que se contempla perfectamente el tema del «paso del tiempo por el mundo y el envejecimiento del hombre, la experiencia, en suma, de la vida que transcurre siempre hacia adelante»¹⁸.

«La embriagada»¹⁹ es el segundo poema de *Continuación de la vida* y en él la voz poética la personifica una mujer ebria y sin nadie a quien acudir: «No tengo a dónde ir. No tengo brazos. / No tengo andar. No tengo casa». Se divide en 6 partes el extenso poema. En la primera ya se escucha la voz ebria de una mujer que no encuentra a su amante encelado a través de varias metáforas de marcado carácter sexual: «¿Dónde está mi mastín? ¿Dónde el celoso / pastor, de voz violenta, que me guarda? / ¿Dónde sus fieros ojos veladores, / las piedras que recoge para su honda brava?». En la segunda ya se percibe el tono que va a adquirir, sobre todo al final, el poema. Ya aparecen las primeras «resonancias teresianas y sanjuanistas»²⁰: «Quedé, oscura, a la puerta / de la choza»; «He venido siguiendo / sus huellas». A pesar de la embriaguez, la protagonista poemática ha conseguido alcanzar la puerta de la choza y sabe porque lo proclaman las huellas que no está sola: «(¿Quién

¹⁸ JOSÉ LUIS LÓPEZ ARANGUREN, «La poesía de nuestra vida», en *Obras completas*, 6, 45 y 46.

¹⁹ LUIS FELIPE VIVANCO, en *Obras*, 1, 259-262.

²⁰ RAFAEL ALARCÓN SIERRA, *Luis Felipe Vivanco: contemplación y entrega*, Ayuntamiento de Madrid, Madrid 2007, 68.

hay conmigo a solas?)). La tercera de las partes nos presenta una *descriptio puellae* pero distorsionada: «¡Qué triste imagen!» En el fondo, la mujer reconoce que es como todas, pero no se ha apagado la llama de la esperanza y la confianza en el amor amado:

Ya el que me sueña
velando estaba.
Sus pensamientos
Rondan mi infancia,
Huelen a rosas
De mi almohada.

En esta tercera parte suenan ecos de las cantigas galaico-portuguesas, las cantigas de amigo²¹ en las que la amada se quejaba amargamente de la ausencia del amado o cantaba sus bondades: «¡Suéñame, amigo, / que he sido mala, / que he sido esponja / de agua salada!»

En la parte cuarta vuelven reverberaciones del *Cántico espiritual* («Dejo [...] el rebaño invisible que se acerca»). Y el proceso de encuentro con el amado sigue mediante un abandono de las *criaturas* («surcos en la tierra», «rebaño invisible», «campo», «árboles») porque ahora interesa más la propia vida. De ahí que se instale el silencio y la autoconciencia: «Nadie escucha mi voz» porque lo más primordial es que «voy viviendo, estoy viviendo». La penúltima fase es ponerse en camino, salir de sí mismo y en el camino, aprender «a caminar».

La sexta y última parte es ya la propiamente extática, unitiva, en la que lo místico queda simbolizado por lo erótico. El valor simbólico y bíblico del vino²² ayuda para entender mejor la significación del final del poema: la participación gozosa —hasta el punto de la embriaguez— de lo sagrado. Frente al aturdimiento y la borrachera del vino físico de los hombres, la seducción eufórica de quien se sabe poseída por el Amor, a pesar de quienes hacen oídos sordos a su cantar: «Los pueblos, / sus puertas atrancadas, son el rebaño amargo / del pastor que vigila solitario en la choza». Al final, el éxtasis arrebatado de la amada le hace proferir: «Les digo los cantares oscuros que el Amado / me manda, caminando sin fuerzas, y embriagada».

²¹ ANDRÉS ROMARÍS PAIS, *Unas pocas palabras necesarias: Poética y poesía de Luis Felipe Vivanco*, Visor Libros, Madrid 2014, 212.

²² «Símbolo ambivalente como el dios Dioniso. De un lado, especialmente el vino rojo, significa la sangre y el sacrificio. De otro, simboliza la juventud y la vida eterna, así como la embriaguez sagrada —cantada por los poetas griegos y persas— que permite al hombre participar fugazmente del modo de ser atribuido a los dioses», en JUAN EDUARDO CIRLOT, *Diccionario de símbolos*, 464.

El poema titulado «Salmo improvisado de mis cuarenta años»²³ pertenece a *Continuación de la vida* es un poema de alabanza, de exaltación, por los cuarenta años cumplidos. Sigue el patrón del Salmo 148 y constituye una acción de gracias al Señor por lo creado y por la vida propia. El esquema presenta una estructura bimembre en cuanto a los dones recibidos: por un lado, la naturaleza («mazorcas de maíz», «gazapos», «laureles», «acacias», «heliotropos», «hierba», «vientos», «arenas», «mareas»); por otro, las etapas vitales más significativas del sujeto poético («mis años infantiles», «intacta adolescencia», «juventud rebelde y casi mística», «madurez católica», «familia», «mi esposa y mi hija», «seres queridos, / los vivos y los muertos»). En realidad, es un canto a las criaturas –otra vez la veta franciscana- y a todo lo bueno que le ha sido concedido por Dios. Este recuento existencial («Nel mezzo del cammin di nostra vita») alude asimismo a su posicionamiento religioso y cómo ha ido evolucionando a lo largo de los años. De una juventud mística a una madurez católica, si bien no esconde que esta elección no ha resultado sencilla por el contexto («a sabiendas / de todo lo que cuesta / ser católico en vez de vitalista»). Al final del poema, Dios es el garante de que la muerte no es el final y la fe en la resurrección vuelve a aparecer firmemente:

Alabadle, mis años futuros como un árbol
cuyas hojitas tiemblan
sobre el tronco que arruga
patriarcal su corteza hacia la muerte,
hacia la vida eterna.

La invocación a Dios como protector se percibe también en el poema «El invierno»²⁴ de *Continuación de la vida*; en la última sección (de las 13 que tiene), el yo poético se pregunta si Dios estará en vela. Con motivo del sueño de su hija, el sujeto poético sabe que pronto también él dormirá con su esposa. El sueño, como lugar inhabitable y reducto de lo desconocido, simboliza en este poema la inseguridad y el desamparo. La pregunta retórica de «¿Se habrá quedado / Dios en vela?» cobra su sentido porque la noche se torna «noche oscura» y, aunque en un primer momento, el amor conyugal parece ahuyentar cualquier atisbo de mal y no se requiere la vigilancia de Dios, el yo poético se dice a sí mismo –la utilización de los paréntesis acentúan este pensamiento íntimo- que la presencia –vigilancia- de Dios los preservaría mejor:

²³ LUIS FELIPE VIVANCO, *Los caminos*, en *Obras. Poesía*, 1, 297-298.

²⁴ LUIS FELIPE VIVANCO, *Los caminos*, 299-311.

(Y, sin embargo,
siempre será mejor
que te quedes despierto,
como un lucero grande
sobre el viento.)

Dios se convierte así en consuelo del hombre, en paz y refugio porque «nos acechan / peligros separados, / pero si estás Tú en vela / dormiremos más juntos / los tres, casi los cuatro». El futuro de la hija que espera le provoca desasosiego e inquietud, pero Luis Felipe acepta los hechos con la serenidad de un espíritu que se ha centrado y concentrado en la realidad circundante. No elude la realidad ni pretende evadirse y es así como percibe los murmullos y susurros cotidianos. La dificultad proviene al intentar «trasladarlos al poema sin hacerles perder su aroma vital, sin adulterarlos, e infundiéndoles al mismo tiempo suficiente presión lírica»²⁵. La forma de escritura de *Continuación de la vida* tiene muchas características propias de la poesía ascética; para Valverde esto es así no «porque nos cuente una experiencia ascética –al modo de una *Noche oscura*–, sino porque este mismo poetizar es ejercicio ascético»²⁶. Nos aclara en su artículo en qué sentido se podría aplicar el término «mística» a los versos de Vivanco, «refiriendo toda su exaltación en torno al centro y al vórtice de Dios» y «de un modo tan noble, encendido y constante, que halla muy pocos parangones entre los poetas de nuestra historia». Por eso, concluye que su actual actitud poética de proyección vehemente hacia la realidad, de comunión con las cosas, que pueden librar al alma de sí misma dejándola abierta a Dios, más bien que «mística de las cosas» habría que llamarla «pseudo-mística de las cosas», o sea –y esta traslación ya es mía- «ascética de las cosas»²⁷.

La imagen que Vivanco proyecta de Dios es, pues, la de un Dios misericordioso, lejos de la de terror, y sus versos demuestran que él, como para otros, espera «un bien que se crea en las esferas más altas, [pues] es la poesía un testimonio del espíritu que revela claramente el estado momentáneo del mundo y al mismo tiempo le sirve de medida»²⁸.

²⁵ RICARDO GULLÓN, «Realidad y poesía», en *Ínsula* 49 (1950) 3.

²⁶ JOSÉ MARÍA VALVERDE, «La humildad de ser poeta (Sobre *Continuación de la vida*, de Luis Felipe Vivanco», en *Cuadernos Hispanoamericanos* 13 (enero-febrero 1950) 164.

²⁷ JOSÉ MARÍA VALVERDE, «La humildad de ser poeta», 165.

²⁸ WILHELM GRENZMANN, *Fe y creación literaria*, Rialp, Madrid 1961, 24.

5. La presencia de Dios en el silencio y la contemplación de la naturaleza

La presencia de Dios se deja sentir en «Cansado de palabras»²⁹, poema en que se pone de relieve precisamente cómo lo divino inunda toda la realidad elevándola hasta convertir al yo poético en otro nuevo. Sentir a Dios próximo inunda de bienestar y gozo al sujeto poético, rodeado de la naturaleza: «Tú, ¡qué bien!, ¡y qué bien yo, si una tarde nos une [...] ¡Qué bien se está, Señor, con distancias de campo / y colores activos levemente ondulando! / ¡Qué bien se está, Señor, y qué poco hace falta! [...] Sólo tuya, Señor, la realidad del mundo / (y la palabra viva que se acerca y reduce / su exceso de conciencia para ser algo tuyo)». La naturaleza siempre queda subordinada a la experiencia de trascendencia, a la relación íntima con Dios, en soledad y silencio, y la contemplación del campo se produce «siempre desde una ladera habitada por el sentimiento de la presencia de Dios»³⁰.

«Pequeño poema eucarístico»³¹ está dedicado a las hijas del poeta, Sol y Mai, en el día de la celebración de la Primera Comunión. Y como pórtico del poema hay una preciosa cita de César Vallejo: «Porque antes de la oblea, que es Hostia hecha de Ciencia, / está la Hostia, oblea hecha de Providencia»³². Dividido en dos partes numeradas, el poema de circunstancias se transforma en una exhortación a su hija para que este día sea vivido desde lo esencial:

Que crezca en ti sin nada superfluo este misterio:
su plenitud, su origen (palabras pronunciadas
que trae el Evangelio).

El sujeto poético quiere trasladar toda su experiencia a su hija, dejarle en herencia la fe que él ha vivido y hacerle entender que la parafernalia que rodea el día no es lo más importante («el místico y blanco / bailable organizado por las monjas, sus finas / posturas, y distancias, genuflexiones, pausas, / deja su lucimiento (y el hijo de este mundo), / deja las vanidades del tul y de los guantes» sino la íntima posesión y comunicación con Dios («hoguera de llamas gigantesca»)³³. El yo poético sigue enseñando a su hija la lección

²⁹ LUIS FELIPE VIVANCO, *El descampado*, en *Obras. Poesía*, 1, 326.

³⁰ JOSÉ LUIS CANO, «La poesía de Luis Felipe Vivanco», en *Ínsula* 128-129 (julio-agosto de 1957) 13.

³¹ LUIS FELIPE VIVANCO, *El descampado*, 386-388.

³² CÉSAR VALLEJO, «Encaje de fiebre», en *Poesía completa*, Akal, Madrid 1996, 225.

³³ Se puede relacionar este poema con la experiencia que Carmen Conde narra de sí misma también en este día significativo: «jamás, a partir de la Primera Comunión, dejaríamos

vital de buscar y anhelar a Dios («Basta con que te asomes / tú a esa grieta y empieces a respirar un aire / libre») aunque es sabedor de que es Dios quien graciosamente sale a nuestro paso: «Después, deja que sea Dios mismo el que derrame / su amplitud en tu miedo de escapar, y te embriague». Es el umbral hacia la trascendencia y por eso le explica qué cosa sea la experiencia mística citando a dos grandes representantes, el beato belga Jan van Ruysbroek y Santa Teresa de Jesús. Concluye la primera parte alentando a su hija en su nueva andadura que es ser cristiana, mediante una imagen de Dios puramente femenina: «Pero Dios tiene manos de ternura en el viento, / tiene un toque certero sin regalos superfluos»³⁴. La segunda parte es más intimista. Padre e hija acercándose al altar para comulgar sin ropajes, «vestidos de diario», desde lo cotidiano. Y el propio yo poético se sorprende de que el paso de tiempo no haya apagado esa sincera fe que nació hace mucho tiempo atrás en un Dios perseverante, terco.

Ya sabes que no quiere dejarte en paz, ya sabes
cuántos años prosaicos consisten en amarle.
(Ya sabes su reclamo junto al pozo, sus noches
de estrellas, su manía de pronunciar tu nombre.)

No corremos peligro en Luis Felipe Vivanco de la advertencia que el crítico Leopoldo de Luis hace refiriéndose a la poesía de Gerardo Diego: «El peligro de la poesía que canta directamente los hechos ejemplares del culto religioso, es que nos tropecemos antes con el arte que con la unción»³⁵. Los versos de Vivanco encierran «la voce umile e confidente» que origina «preziosi, minuti, luministici idilli campestre e familiari, rivelatori della realtà del mondo que a Dio appartiene». Al poeta le mueve como fuerza primordial el «desio di ridurre l'eccesso di coscienza e castigare il falso vocabolo per aderire intimamente con anima pura e parola viva alla pittu-

de pertenernos», en CARMEN CONDE, *Empezando la vida*, en *Poesía completa*, Castalia, Madrid 2007, 68.

³⁴ «*Dios de la ternura* es probablemente una de las designaciones que revelan mejor la relación de Dios con el hombre. [...] En Occidente ha quedado en penumbra esta perspectiva, al traducir *rahamim* por misericordia y compasión. Mientras que la *rahamim* con que Dios mira a todas sus criaturas se dirige ante todo a su realidad como fruto de creación y gloria de existencia, la misericordia y compasión en cambio presuponen algo negativo que superar, algún pecado que perdonar o algún desamparo que aliviar», en OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001³, 53

³⁵ LEOPOLDO DE LUIS, *Poesía española contemporánea. Antología (1939-1964). II. Poesía religiosa*, Alfaguara, Madrid-Barcelona 1969, 37.

ra reale ontologica della natura in ogni suo punto di grazia visiva e tattile delicatezza»³⁶.

La presencia constante de Dios se sigue viendo en «Al cabo de los años»³⁷, último poema de *El descampado* y que se abre con una cita de Rafael Alberti que luego cerrará siendo modificada el poema. El yo poético ve su propio entierro, «al cabo de los años». La calle por la que transita la procesión fúnebre es una calle «de paisajes soñados / al cabo de mis años que Dios ha hundido tanto / dentro de una mirada lejana de mis manos». En la segunda parte del poema hace recuento de todo aquello que fue valioso en su vida («Sólo quiero dejar lo que no he tenido nunca») y de una fe que no se ha marchitado con el tiempo, pues

Me llevan a enterrar mientras sigo rezando
sin que se muevan mis labios,
sin que ninguna imagen se ilumine o se apague
entre los surcos de los campos.

6. Lo cotidiano como lugar privilegiado de encuentro con Dios y con uno mismo

Que lo cotidiano se hace oración queda ejemplificado en «Soneto frente a Ávila»³⁸, lo circundante (naturaleza y ser humano): «Ya estoy aquí, Señor, donde te sueña / recién herrado y ágil tu novillo...». El poema «Criatura desde Gredos»³⁹ está dedicado al padre Alfonso Querejazu y sus seminaristas, del que ya hemos hablado anteriormente, y está escrito mediante pareados, que muestran una espiritualidad latente y que se hace en estos versos más explícita. Dividido en tres partes, otra vez la naturaleza se muestra como trampolín hacia lo trascendente, como camino privilegiado de lo sagrado porque «la poesía de Vivanco, tan ceñida a la realidad, es al mismo tiempo misteriosa, llena de secreto». Su «Vivir hacia el alma» no es evasión, sino integración»⁴⁰. El principio del poema contrapone «lo ajeno al alma» con

³⁶ ORESTE MACRÌ, «El descampado di Vivanco», en *Poesia Spagnola del Novecento*, Guanda, Parma 1961, I, 98-99.

³⁷ LUIS FELIPE VIVANCO, *El descampado*, 391-392.

³⁸ LUIS FELIPE VIVANCO, *Lugares vividos*, en *Obras. Poesía*. 1, 427.

³⁹ LUIS FELIPE VIVANCO, *Lugares vividos*, 431-436.

⁴⁰ RICARDO GULLÓN, «Soñando con palabras», en *Cuadernos hispanoamericanos* 93 (1957) 419-422.

«lo otro ajeno» que se nos manifiesta en lo más íntimo de nosotros⁴¹ y el símbolo de «las estrellas» frente a «centella».

Lo ajeno al alma: las estrellas.
Caminemos siempre con ellas

hasta llegar a lo otro ajeno:
centella en tu íntimo seno.

¡Cielo nocturno! La estrellada
tiembla de realidad creada.

La luz del alma está en la cumbre,
y no es conciencia, es un relumbre

que interiormente no se agota:
resol de montaña remota.

Hay que andar mucho. Esta ladera
no es lo de dentro, es lo de fuera,

su pedregal del otro lado
que acude a darme su recado.

La realidad que nos «habla» de otra realidad trascendente, invisible pero cierta, es para Vivanco espacio de encuentro consigo mismo y con lo divino. La Sierra de Gredos en esta ocasión le hace exclamar: «Y allí estás Tú, perfil de piedra. / Para el creyente que no medra / tu piedra es nieve derretida / y es la canción del agua huida». Gredos se convierte en motivo de inspiración a través de la contemplación ensimismada que sustenta el alma del sujeto poético: «Mi Dios visible es mi alimento» y que la trasvasa hasta una vida auténtica siguiendo el modelo del *realismo intimista trascendente*: «Su plenitud de tarde externa / es realidad de vida eterna». Dios se hace presente aunque su huella permanezca recóndita: «Lo más huidizo es lo más mío».

⁴¹ «Nada sabríamos de un Totalmente-Otro absoluto. Pero por su manera misma de acercarse, de venir, se revela como lo Totalmente-Otro respecto al *arché* y al *telos* que yo puedo concebir reflexivamente. Se anuncia como lo Totalmente-Otro, aniquilando su alteridad radical», en PAUL RICOEUR, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 2004¹¹, 459

El alma henchida de belleza no puede más que proclamar: «¿Cómo vivir sin descubrirte / mi Dios disperso en tantos brillos / entre los piornos amarillos?» Es una celebración que recuerda al *Cántico* guilleniano, de alabanza mediante «un tono sencillo y melodioso, como expresión de una intimidad tierna, honda, cargada de emoción y sentimiento que no se desborda, sino que sale a flor de verso con timidez»⁴². Y no puede por menos que exclamar: «¡Gracias! Por nada» y esa nada vuelve a ser lo humilde, lo insignificante: «este espacioso / torso de monte en que me poso». El yo poético se siente una criatura más entre las criaturas y se goza con la creación, reflejo del rostro de Dios:

Antes de entrar en la capilla
me quedo un rato en esta orilla

de la mañana fresca y pura.
¡Cómo me gusta ser criatura

y empapar en tiempo bendito
mi esponja seca de infinito

y bautizar con agua humana
la frente azul de la mañana!

Dios excesivo, Tú me hieres
con la humildad de mis quehaceres.

Qué sobrante ejercicio: estar
entre los troncos del pinar.

Lo más secreto de la herida
duele al trasluz, y no se olvida.

Mi ocupación de andar contigo
es mi riqueza de mendigo.

¡Cuántos paréntesis me añades,
Tú, realidad de realidades,

⁴² JUAN CANO BALLESTA, «La voz humana de L. F. Vivanco», en *La poesía española entre pureza y revolución (1920-1936)*, Gredos, Madrid 1972; Siglo XXI de España Editores, Madrid 2006, 207.

de agrestes senderos en cuesta
y alegres ribazos de fiesta!

Tú me hieres con esas lomas
tendidas. ¡Qué pronto te asomas

a sus colores, para amarlos!
¡Y yo sufriendo sin pisarlos!⁴³.

El paseo por la sierra culmina en la celebración litúrgica «por fin en tu Casa pequeña». Esa soledad que vive el sujeto poético —«Cuanto más afuera te encuentro / más sigo adentro solo»— en la capilla se acentúa hasta la misma insatisfacción, pero las palabras del evangelio con la música de los seminaristas lo elevan hasta disipar ese sentimiento de profunda soledad: «Ya no estoy solo, ya soy uno / más con vosotros [...] (Mi entusiasmo no hay quien lo pare.)». Los últimos versos son pura confesión de la fe que nunca ha sido perdida, aunque la nostalgia de esa encendida juventud lo atosigue:

¡Qué bien le viene al corazón
su inusitada comunión!

(Y qué bien, a mis años, la vuelta
hacia el vivir que no me suelta.)

7. Giro de sus posiciones primeras en pos de un concilio renovador

La evolución espiritual del poeta madrileño va a la par de su desafección por el régimen franquista, aunque su fe católica estuvo marcada por la influencia de figuras como Maritain, Claudel y, en fin, el humanismo cristiano que la revista *Cruz y Raya* pretendió. Más tarde, será partícipe asimismo de las «Conversaciones Católicas de Gredos»⁴⁴ en los años previos al Vaticano II y de los aires renovadores que la Iglesia Católica pretende difundir, si

⁴³ «¿Cómo no sentir ternura y fraternidad con todo el universo y con cada cosa si sabemos que son sacramentos de Dios, habitados por una presencia que irradia belleza, majestad y entusiasmo?», en LEONARDO BOFF, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid 1996, 164.

⁴⁴ LUIS FELIPE VIVANCO, «Carta al padre Querejazu», en ALFONSO QUEREJAZU, *Conversaciones católicas de Gredos*, BAC, Madrid 1977, 335-336. Las otras colaboraciones de Vivanco en el homenaje son «Verso y prosa de Gredos» y «Palabras en la última noche».

bien los planteamientos tanto del Estado franquista como de la Iglesia española no irán en la misma dirección que los marcados desde Roma. Resultan muy interesantes las palabras, al respecto, de Aranguren, amigo y también presente en dichas *Conversaciones Católicas de Gredos*, que ponen de relevancia:

fomento de un catolicismo independiente del oficial, a la vez intimista y litúrgico, de abertura ecuménica, minoritario y existencial. [...] Por eso es normal que Luis Rosales y Luis Felipe Vivanco participasen muy de lleno en ellas como también lo hicieron Pedro Laín, Julián Marías, Dionisio Ridruejo y, más tarde, Joaquín Ruiz-Giménez. Hubo un momento en que la jerarquía eclesiástica se preocupó, y el querido padre Ceñal fue enviado por la Compañía a Sudamérica; pero, para entonces, el peligro ya no podía venir de las «alturas» de Gredos. La hora del catolicismo *au-dessus de la mêlée*, la hora de la fe «trascendente», planeando por encima de los problemas políticos, sociales, económicos, había pasado ya. En Gredos se prolongó, y las *Conversaciones*, a las que ningún joven un poco avanzado que asistía una vez quería volver, se convirtieron en una especie de club intelectualmente –y, por lo que se refiere a buena parte de los miembros, también socialmente– muy distinguido y minoritario. Yo me fui progresivamente desinteresando de ellas y finalmente me di de baja de aquel místico *Country Club* que todavía subsiste, ahora en sede más *selective & exclusive* todavía⁴⁵.

8. La obra poética como camino de perfección y puerta a lo trascendente

La Naturaleza se convierte en vía para llegar a Dios⁴⁶ y descubrimos la importancia de este sentimiento hondo de Vivanco en sus propias palabras extraí-

⁴⁵ JOSÉ LUIS LÓPEZ ARANGUREN, *Memorias y esperanzas españolas*, en *Obras completas*, 6, Trotta, Madrid 1997, 199.

⁴⁶ Recuerda el pensamiento bonaventuriano: «Y porque acontece contemplar a Dios no sólo fuera y dentro de nosotros, sino también sobre nosotros –fuera por su vestigio, dentro por su imagen y sobre por la luz impresa en nuestra mente, luz que es la luz de la Verdad eterna», en BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Itinerarium mentis in Deum*, V, 1. La naturaleza contemplada como un libro, transposición de lo absoluto.

das de *Lecciones para el hijo*, en la contemplación del paisaje de Navalgrande. El texto es extenso pero complementa muy bien su visión poética:

A la realidad del mundo hay que medirla con la medida de lo infinito, y estar en ella es como estar en Dios. Por eso, lo que veía o contemplaba, en vez de distraerme, me concentraba aún más en aquella disposición de espíritu provocada por la lectura. Desde ella, seguía mirando, y veía pasar la tarde como una criatura concreta en la que se transparentaba la viva fuerza creadora de algo absoluto. [...] Desde aquellas rocas y aquel momento de luz en la tarde y aquella emoción de los temas metafísicos sobre la infinitud de lo finito o sobre la sagrada emanación de la vida, yo le pedía a Dios no tener más que un paisaje así ante mis ojos. Para mí se trataba del Ser –con mayúscula- infinito y absoluto, pero siempre expansivo y convertido en paisaje de altura sin importancia. Pensando en lo que había ya leído, todos los temas metafísicos me parecían uno solo, y lo único digno de la existencia particular y limitada, llegar a convertirse en existencia universal sin acontecimientos. Me sobraban –en contradicción conmigo mismo- y me molestaban de veras los acontecimientos. En aquellas rocas, al Cristianismo lo encontraba demasiado histórico y mundano y me sentía más cerca de Plotino o de Leibniz. ¿Qué falta hacían los acontecimientos o la existencia al por menor? [...] ¡Tocar una sola vez, con la punta de los dedos, la realidad (como Santo Tomás la llaga en el costado de Cristo), y después callarse y no decirlo, pero estar ya dispuesto para otras cosas!⁴⁷.

Es la contemplación abnegada que representa magníficamente el personaje del Mozo que en pleno éxtasis, en soledad sonora, proclama:

*Mi humildad es mi escucha,
mi atención más profunda,
mi callar transparente.*

.....
*Ya ha pasado la tarde
y ya se ha puesto el sol*

⁴⁷ LUIS FELIPE VIVANCO, *Lecciones para el hijo*, en *Obras. Poesía*, 2, 202-203.

*y ya empiezo a escuchar
 en el crepúsculo
 la voz del silencio:
 su antigüedad de Dios,
 su porvenir de Dios,
 su presencia de Dios,
 su pujanza de Dios
 que no se cansa nunca
 de aburrimento*⁴⁸.

En el poema titulado «Anunciación (Pintura al fresco de Fra Angélico [sic]. Museo del Prado)»⁴⁹ el poeta «ensaya por primera vez la écfrasis literaria»⁵⁰ y se describe magistralmente la figura de Adán y Eva que, con la expulsión del Edén, inauguran «el tiempo, por fin humano, de las patrias perdidas, de los éxodos y las deportaciones». En la segunda parte, «Aposento», la Virgen María cobra protagonismo en su aceptación del misterio: «María ha dicho que sí. Ha dado su consentimiento. El hombre aspira al infinito, aspira, poéticamente, sobrenaturalmente, a Dios. Y Dios aspira naturalmente, prosaicamente, a lo finito, aspira a la criatura. María es la criatura más finita. Y sabe serlo». Vivanco muestra, a partir del cuadro de Fra Angelico, su profunda religiosidad basada en poner a Dios como centro y meta de la vida humana, desde su sentimiento de creaturidad y bajo el prisma de lo humilde y pobre: «María sin pretensiones [...] Hay que no existir [...] El interior callando [...] ¡Qué pobre criatura con amor y con unas pobres palabras que ratifican algo»⁵¹. María ejemplifica de manera total y sublime la aspiración de Vivanco en su «humildad de ser poeta», humildad que para él no era sino «virtud de arranque».

El conocimiento de los textos sagrados y la profunda religiosidad que subyace en Vivanco quedan patentes en «Palabras en la última noche»⁵²,

⁴⁸ LUIS FELIPE VIVANCO, *Lecciones para el hijo*, 106.

⁴⁹ LUIS FELIPE VIVANCO, *Poemas en prosa*, en *Obras. Poesía*, 2, 226-227.

⁵⁰ ANDRÉS ROMARÍS PAIS, *Unas pocas palabras necesarias*, 44. Interesante texto pues se puede poner en consonancia con *Mujer sin Edén* de la escritora cartagenera Carmen Conde. Dividido en dos partes, la primera se titula *Paraíso*, la segunda, *Aposento*. En la primera se describe el Paraíso, a Adán y Eva, la figura del Arcángel; en la segunda, se centra en María.

⁵¹ «La existencia humana se realiza conforme a su destino cuando se orienta hacia la consecución de la imagen de Dios. Y ello se logra exclusivamente “en Cristo”», en JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios: Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988⁵, 81.

⁵² LUIS FELIPE VIVANCO, *Obras. Poesía*, 2, 423-429.

escrito en 1963 e inspirado en el pasaje evangélico de la Última Cena del evangelio joánico, una paráfrasis de los textos de Despedida de San Juan: «La tierra tiene miedo de quedarse tan sola. [...] ¿Por qué tanta tristeza? Aún no es de noche, aún vuelan / golondrinas, pero alguien se va y ha pronunciado / palabras despidiéndose, [...] Y alguien, que es el primero que se va, les ha dicho / palabras naturales de hombre a hombre, [...] Son palabras habladas –tienen calor de labios / y humedad de garganta- no palabras escritas. / Son palabras humanas de alguien que se despide / quedándose entre ellos y amándolos más que antes, / alguien que era las mismas palabras que decía». Es una poesía nueva marcada por los aires renovadores del Concilio Vaticano II y de la que Vivanco piensa que tiene que decir una palabra en los tiempos venideros, «una nueva poesía católica, inspirada en los temas y en la actuación del Concilio, pero sobre todo en la aparición manantía o manantial del papa Juan XXIII, gracias al cual tantas aguas vivas que corrían ya cansadas y próximas a la desembocadura vuelven a manar desde el origen»⁵³.

Arribamos al final de este recorrido con un soneto titulado «Siete picos»⁵⁴, el tercero dentro de una colección titulada «Sonetos en Julio» perteneciente a *Las mocedades* (1923) y que será revisado en 1970. El soneto en estructura perfecta plantea en sus dos cuartetos una naturaleza abrupta y fragosa frente al yo poético que pretende conquistarla «ágil de piernas y ebrio de infinito». El ansia de Dios es lo que mueve al ser humano a buscarlo a pesar de las dificultades y no se derrumba sino que esta ascensión lo conmueve y lo exalta: «amo mi juventud, y canto, y grito...». Otra vez aparece el tema poético del ascenso a la montaña como camino de perfección y de unión extática con Dios⁵⁵. El conector temporal «después» marca la separación entre los dos cuartetos iniciales y los tercetos culminantes. En el primero de estos, tras la subida, el silencio lo envuelve todo, el silencio necesario para acallar el mundo interior convulso del sujeto poético y predisponerlo todo a la escucha, a la entrega definitiva en Dios⁵⁶:

⁵³ LUIS FELIPE VIVANCO, «La poesía del futuro», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 186 (junio 1965) 466.

⁵⁴ LUIS FELIPE VIVANCO, *Obras. Poesía*, 2, 444.

⁵⁵ «La conexión entre la naturaleza escarpada que reta a la ascensión, la juventud del hombre madurando en silencio y la realidad de Dios substanciada en el tiempo, es una constante desde sus primeros versos hasta sus últimas prosas», en OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Luis Felipe Vivanco: la humildad de ser poeta», en *El poder y la conciencia*, Espasa Calpe, Madrid 1985², 202.

⁵⁶ «El silencio, como un viaje comunitario hacia el interior, como interiorización de la palabra y los signos, como liberación de los papeles que esconden lo verdadero, es, según lo

Después, en el silencio de la cumbre,
mi silencio interior bebe la lumbre
de la mañana inmensa aleteante.

¡Cuántos picos señeros, cuánta gloria
de universo que asume sin historia
la realidad de Dios en el instante!

¡Qué bien sintetiza este postrero terceto la concepción poética del poeta escorialense y su experiencia religiosa! Nunca hay desasimiento de lo real en Vivanco sino que lo cotidiano le conduce hacia esferas más altas, lo inmanente nunca permanece rayando lo meramente circundante sino que queda proyectado hacia una dimensión más profunda, hacia una trascendencia inevitable. Reconoce en Antonio Machado a uno de sus maestros y puede decir de él, aunque es de su propia poesía nota característica también: «La plenitud de lo real, su secreto, es lo que busca la poesía, es decir, a Dios. [...] una poesía afincada en la realidad del mundo, y las cosas son más profundas que nuestros pensamientos»⁵⁷.

CONCLUSIÓN

Tanto la figura como la obra poética de Luis Felipe Vivanco han permanecido desconocidas durante varias décadas debido a sus iniciales vínculos con el régimen franquista. Su personalidad no puede entenderse sin el catolicismo, en el que se forma y que constituye una auténtica *Weltanschauung* para el poeta. Se caracteriza por la humildad, pasando desapercibido tantas veces –hasta el día de su muerte, coincidente con la de Franco–, además de una integridad y un sentido de lealtad que va demostrando a lo largo del tiempo. Es lo humilde y pequeño *leit-motiv* en su poesía, entroncando así con una vertiente franciscana de lo menor: las cosas íntimas, la natura-

expuesto, imprescindible para una *Participatio actiosa* verdadera. El silencio hace posible el sosiego, la calma en la que el hombre hace suyo lo duradero», en JOSEPH RATZINGER, *La fiesta de la fe: ensayo de teología litúrgica*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999³, 99.

⁵⁷ LUIS FELIPE VIVANCO, *Diario (1946-1975)*, Taurus, Madrid 1983, 55. Para algunos como López Castro, más que entender el poema bajo el prisma de una experiencia religiosa habría que entender el soneto como un tema metapoético: «Únicamente en ese instante fingido, el instante del tiempo estético que pone a prueba la realidad entera, es posible sentir lo otro que nos sobrepasa, “la realidad de Dios”», en ARMANDO LÓPEZ CASTRO, «La lección trascendente de Luis Felipe Vivanco», en *Letras de Deusto*, 88 (2000) 82-83.

leza, lo cotidiano como presencia de lo divino. Para Vivanco, la poesía se convierte en camino de perfección, en vía privilegiada de hallazgo de lo trascendente y, asimismo, de encuentro consigo mismo. La contemplación de la realidad y la naturaleza apunta a lo más hondo; y esa experiencia espiritual y vital queda plasmada mediante el lenguaje poético, la poesía verdadera. La voz poética es expresión del dolor profundo, la esperanza cierta, la apertura al misterio, la fe, si bien es cierto que la inefabilidad del lenguaje nos conduce otras veces a la experiencia del silencio de Dios, a sentirlo en la distancia más lejana. Otro aspecto destacable de la poesía de Vivanco es el sentimiento dolorido que dimana de sus versos y que tienen su origen tanto en su vida personal como en el contexto histórico que le toca vivir. El compromiso de denuncia que Vivanco adquiere va parejo a un lenguaje mucho más mordaz y satírico, con el fin de escudriñar aquellos aspectos de la realidad que alienan y aniquilan al ser humano, ya sean sociales, políticos, religiosos, etc.

El sentimiento religioso se va modulando con los años en Vivanco, aquílándose y despojándose de reminiscencias espurias. El sentimiento de soledad se agudiza y la relación con Dios queda sujeta a un tiempo de dolor inquebrantable. El sufrimiento tanto propio como ajeno conduce al poeta a una introspección personal y a un encuentro con lo divino, pues ha trascendido lo cotidiano de una manera única, encontrando sentido unas veces y otras, de forma nebulosa, mas sin renunciar al misterio. Para Vivanco, es evidente la presencia de Dios en el mundo, y ante ella el canto laudatorio por lo creado se hace verso palpitante –otro nexo de unión con la espiritualidad franciscana-. Es la realidad que nos habla de otra realidad trascendente, invisible en cierto modo, pero cierta para el poeta como espacio único de encuentro consigo mismo y con lo divino. Por último, la obra poética de Vivanco constituye un amor a la vida y una búsqueda de lo auténtico, a pesar de las contrariedades vividas en sus últimos años. El amor se convierte en fuente de conocimiento de sí mismo y en hontanar de esperanza. Y el exilio interior elegido por el poeta en sus años postreros lo aísla de esferas sociales y políticas pero preserva mediante la poesía y el pensamiento, por otra parte, su intimidad contra elementos externos, teniendo a Dios como la verdad frente a las tentativas mundanas.

Alcanzado este punto, hemos comprobado a lo largo de la poesía de Luis Felipe Vivanco cómo la experiencia de Dios es una nota distintiva de su quehacer literario y lo configura como ser humano, como creyente y como cristiano. No pueden ser entendidos plena y fehacientemente sus versos si se les despoja de la esfera más profunda y más auténtica que apunta a la vivencia de las realidades últimas y más íntimas que el ser humano puede manifestar. A veces solo queda el silencio como el garante de una expe-

riencia inefable y sublime; en otras ocasiones, el poeta sabe con maestría manejar los recursos de la lengua para hacer plausible la emoción pura y transmitirla desde la autenticidad para que el lector pueda, asimismo, ascender a las mismas cumbres elevadas y escarpadas donde el encuentro con el *Otro* es posible.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALARCÓN SIERRA, RAFAEL, *Luis Felipe Vivanco: contemplación y entrega*, Ayuntamiento de Madrid, Madrid 2007.

ARANGUREN, JOSÉ LUIS LÓPEZ, *Obras completas*, 6, Trotta, Madrid 1997.

BOFF, LEONARDO, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid 1996.

CANO BALLESTA, JUAN, *La poesía española entre pureza y revolución (1920-1936)*, Gredos, Madrid 1972; Siglo XXI de España Editores, Madrid 2006.

CIRLOT, JUAN EDUARDO, *Diccionario de símbolos*, Labor, Barcelona 1992⁹.

DOMÍNGUEZ PRIETO, JUAN MIGUEL, *Antología viva y confidente de la inspiración. Los poetas del silencio*, Adamar, Madrid 2006.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, OLEGARIO, *El poder y la conciencia*, Espasa Calpe, Madrid 1985².

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, OLEGARIO, *La entraña del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001³.

GRENZMANN, WILHELM, *Fe y creación literaria*, Rialp, Madrid 1961.

LUIS, LEOPOLDO DE, *Poesía española contemporánea. Antología (1939-1964). II. Poesía religiosa*, Alfaguara, Madrid-Barcelona 1969.

MACRÌ, ORESTE, *Poesía Spagnola del Novecento*, Guanda, Parma 1961.

QUEREJAZU, ALFONSO, *Conversaciones católicas de Gredos*, BAC, Madrid 1977.

RAHNER, KARL, *Escritos de Teología*, IV, Cristiandad, Madrid 2002⁴.

RATZINGER, JOSEPH, *La fiesta de la fe: ensayo de teología litúrgica*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999³.

RICOEUR, PAUL, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 2004¹¹.

RÍO, EMILIO DEL, *Antología de la poesía católica del siglo XX*, A. Vassallo de Mumbert, Madrid 1964.

ROMARÍS PAIS, ANDRÉS, *Unas pocas palabras necesarias: Poética y poesía de Luis Felipe Vivanco*, Visor Libros, Madrid 2014.

RUIZ DE LA PEÑA, JUAN LUIS, *Imagen de Dios: Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988⁵.

VALLEJO, CÉSAR, *Poesía completa*, Akal, Madrid 1996.

VIVANCO, LUIS FELIPE, *Diario (1946-1975)*, Taurus, Madrid 1983.

VIVANCO, LUIS FELIPE, *Introducción a la poesía española contemporánea*, 2 vols., Guadarrama, Madrid 1957.

VIVANCO, LUIS FELIPE, *Obras. Poesía*, 2 vols., Trotta, Madrid 2001.

TEOLOGÍA POLÍTICA Y RAZÓN PRÁCTICA EN EL DEBATE ENTRE CARL SCHMITT Y ERIK PETERSON

POLITICAL THEOLOGY AND PRACTICAL REASON IN THE DEBATE
BETWEEN CARL SCHMITT AND ERIK PETERSON

DESIDERIO PARRILLA MARTÍNEZ

Departamento de Humanidades

Universidad Católica San Antonio de Murcia

parrill.martinez@gmail.com

ORCID: 0000-0001-7203-5630

Recibido 18 de mayo de 2018 / Aceptado 12 de julio de 2018

Resumen: En este artículo desarrollamos el debate entre Carl Schmitt y Erik Peterson desde una teología política sistemática. En primer lugar, exponemos la propuesta de Carl Schmitt en el contexto histórico de la crisis de la República de Weimar. A continuación, contraponemos la crítica de Erik Peterson al proyecto de la *Reichtheologie* durante el ascenso del NSDAP. El objetivo es adoptar una perspectiva sistemática que trasciende los condicionamientos históricos que motivaron el intento de liquidación de la teología política como disciplina reflexiva.

Palabras clave: Teología política, Carl Schmitt, Erik Peterson, cesaropapismo, teocracia.

Abstract: In this article we develop the debate between Carl Schmitt and Erik Peterson from a systematic political theology. First, we present Carl Schmitt's proposal in the historical context of the crisis in the Weimar Republic. Next, we contrasted Erik Peterson's critique of the *Reichtheologie* project during the rise of the NSDAP. The objective is to adopt a systematic perspective that transcends the historical conditioning that motivated the liquidation attempt of political theology as a reflexive discipline.

Keywords: Political theology, Carl Schmitt, Erik Peterson, Cesaropapism, Theocracy.

En este artículo afrontamos el estudio sistemático de Carl Schmitt (1888-1985) y Erik Peterson (1890-1960), los principales autores implicados de la famosa querrela sobre la “liquidación de toda teología política posible”. Esta selección tan restringida deja fuera la mayor parte de las doctrinas formuladas desde la antigüedad clásica, pasando por la edad media y moderna hasta la actualidad. Pero obedece al hecho de que aquella polémica se consideró la culminación de un proceso histórico de reflexión en torno a la posibilidad o imposibilidad de la razón teológico política, el grado máximo de auto-comprensión respecto de la disciplina.

Nuestro análisis consistirá en una reinterpretación de estas opiniones autorizadas de estos expertos. La reorganización de estas doctrinas teológicas y filosóficas asociadas al debate nos permitirá entender en su verdadero alcance el valor de sus propuestas, poniendo de manifiesto sus aciertos y sus deficiencias. Dado que estas doctrinas presuponen una tradición milenaria, también se deja apuntado de forma indirecta el valor de sus antecedentes mediatos e inmediatos en sus líneas más generales.

El análisis que proponemos supone, por así decirlo, una “tercera navegación” que se mide con la “segunda navegación” que pretendió ser la polémica de 1970, una reflexión de segundo grado sobre los saberes de primer grado aportados entonces. Esta pretensión de objetividad es la que nos obliga a una navegación de grado superior. Los participantes en la polémica y sus herederos alcanzaron una precisión conceptual altísima de los principales términos y problemas de la disciplina. Nuestro análisis, como una reflexión de grado superior, permitirá reorganizar el cuerpo de las doctrinas precedentes, a fin de organizar el cuerpo de la teología política que sobrevivió a aquel debate.

1. La teología política según Carl Schmitt

El uso moderno del término teología política fue desarrollado por el abogado constitucionalista Carl Schmitt en su obra “Teología Política” (1922/1970) y en sus libros “El catolicismo romano y la Forma política” (1923). En el ámbito académico se asume que fue Hegel el primer filósofo en ofrecer una teoría sistemática en perspectiva histórica sobre la confluencia entre institución política e institución religiosa¹. En 1922 Carl Schmitt

¹ “Hegel is presented here, in the first instance, as a religious reformer; and this essentially practical concern is shown to be central to his systematic theoretical project as a whole”. ANDREW SHANKS, *Hegel's Political Theology*. Cambridge University Press, Cambridge 2008,

retomó este proyecto hegeliano, concediendo a la disciplina en cuestión el nombre de “teología política” en respuesta al neologismo que Mijaíl Bakunin acuñó en su artículo de 1871 “The Political Theology of Mazzini and the International”². Bakunin presuponía que el dinamismo del nuevo régimen alcanzaba su máximo desarrollo en la negación absoluta de cualquier poder, fuera político o religioso, y no sólo en el rechazo de la alianza entre el Trono y el Altar.

La réplica de Carl Schmitt en su “teología política” mostraba así lo acertado de esta afirmación anarquista, ya que la crítica de la teología política sólo podía realizarse desde una teología política secularizada, pero teología política al fin y al cabo, tanto para afirmarla como para negarla. En lo que respecta a la teología política, entre el antiguo y el nuevo régimen no existía una ruptura en razón de su univocidad sino, más bien, una continuidad analógica³. Esta recuperación de la teología política en la primera mitad del siglo XX estableció el marco general de la disciplina desde el cual se han ofrecido numerosos ensayos de sistematización⁴.

Bajo este término se constata de forma descriptiva, pero polémica, que la época moderna es un desarrollo histórico de algunas categorías teológicas secularizadas aplicadas al derecho y la política⁵. Guiado por la filosofía escolástica y por Hegel, y bajo el influjo de los autores contra-revolucionarios (Joseph de Maistre, Louis de Bonald) y de la restauración católica (Donoso Cortés), Carl Schmitt criticó los presupuestos de la constitución de Weimar. Junto con el canonista Hans Barion y el teólogo Karl Eschweiler formuló una “teología política” de nuevo régimen que, sin embargo, chocó contra el planteamiento teopolítico adoptado por la Iglesia tras el Concilio Vaticano II.

3. Cfr. MICHAEL THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. De Gruyter, Berlin 1970.

² PETER MARSHALL, *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*. Harper Collins, Londres 1992, 300.

³ “The process of secularization to which Schmitt points in his analysis of modern political thought is just such a process of analogical reasoning”. PAUL W. KAHN, *Political Theology. Four New Chapters on the Concept of Sovereignty*. Columbia University Press, Columbia 2012, 107-121 (107).

⁴ CARLOS CORRAL SALVADOR, *Teología política. Una perspectiva histórica y sistemática*. Tirant, Valencia 2011, 403-433.

⁵ JOSÉ LUIS VILLACAÑAS, «Crítica de la teología política», en Manuel Cruz (comp.), *Los filósofos y la política*. FCE, Madrid 1999, 157. Ibidem, *Res Publica. Los fundamentos normativos de la política*. Akal, Madrid 1999, 24-26. GIORGIO AGAMBEN, *El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos, Valencia 1998, 119ss. JOSÉ MARÍA BENEYTO, «Carl Schmitt como paradigma de la crisis de la modernidad», en *Carl Schmitt-Studien*. Settimo Sigillo, Roma 2000, 153-164.

Agnes Heller realiza una síntesis muy lúcida del sistema de Carl Schmitt distinguiendo tres proposiciones fundamentales de su decisionismo: 1) La decisión es el principal acontecimiento político; 2). La soberanía reposa sobre el poder de la decisión; y 3) El poder de decidir sobre el estado de excepción supone la manifestación definitiva de la soberanía. Según Heller a partir del análisis de la forma y la materia de estas tesis básicas podemos considerar en su verdadera dimensión su teología política. Las proposiciones análogas de teología política que derivan de las anteriores son las siguientes: 1) El estado de excepción es para la jurisprudencia lo que el milagro era para la teología; 2) Mediante una analogía de proporcionalidad que Schmitt considera propia, el monarca es creado por los juristas del cesaropapismo (Jean Bodin, Thomas Hobbes) a imagen y semejanza de Dios; y 3) El monarca actúa como causa perfecta de la soberanía cuando es capaz de imponer decisiones en el estado de excepción que suspende la legalidad previa, como Dios causa el milagro sobrenatural contraviniendo la legalidad natural impuesta previamente por él. En resumen, como lo expresa puntualmente el propio jurista, “todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”⁶.

En 1922 compone esta “Teología política” donde analiza el *ius publicum Europaeum* como una forma secularizada derivada del monismo cesaropapista. En “El catolicismo romano y la Forma política” (1923) expone las metamorfosis de la “potestas indirecta” de la Iglesia y pone de manifiesto que este género teocrático es también un monismo encubierto, pese a sus apariencias de dualismo. Esta preferencia de Carl Schmitt por el monismo no cambia, aunque en cada obra adopte una perspectiva diferente: mientras en la “Teología política” toma partido abiertamente por el cesaropapismo, en “Catolicismo romano” elogia la teocracia católica por su éxito adaptativo. La teocracia de potestad indirecta es capaz de prevalecer sobre sus rivales teopolíticos, incluido el cesaropapismo, en cualquier coyuntura histórica por adversa que sea para la teocracia. En “El Leviatán” (1938) que recoge intervenciones en Leipzig y Kiel, en enero y abril de 1938, y que a su vez desarrolla formulaciones de “El estado como mecanismo en Hobbes y Descartes” de 1936-1937, despliega su estudio de Tomás Hobbes como el autor más decisivo a la hora de reconstruir conceptualmente esta idea de cesaropapismo como género teológico político. Juan Bodin es el otro autor que mejor ha conceptualizado –según Carl Schmitt- el género en cuestión: “En mi vecindad más próxima, cotidiana, se hallan otros dos, que han fun-

⁶ AGNES HELLER, «La decisión, cuestión de voluntad o de elección», *Zona abierta*, 53 (1989) 149-161.

dado el derecho internacional partiendo del derecho político: Jean Bodin y Thomas Hobbes. Estos dos nombres de la época de las guerras civiles confesionales han llegado a ser para mí nombres de personas vivas y presentes, nombres de hermanos, con los cuales he emparentado por encima de los siglos”⁷.

En la trayectoria schmittiana la figura de Bodin ocupó pronto un lugar central desde fecha muy temprana en sus primeras lecciones en la *Handels-hochschule* de Munich, a finales de 1919, sus monografías sobre Bodin y la “idea de estado centralizado” y cumple su presencia obligada en la “Teología política” de 1922 (cuyos cuatro capítulos lo eran “de soberanía”), pero aparece también en el ejercicio de localización histórica que constituye “Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff” (1941) y en su importante trabajo “Die Formung des französischen Geistes durch den Legisten” (1942). No es menos importante Bodin en “Tierra y Mar” (1942) y el “Nómos de la tierra” (1950) para establecer la contraposición de la soberanía continental y la libertad marítima en su estudio teopolítico de los imperios universales, donde sienta las bases de una composición orgánica de la teología política a escala de la historia universal basada en la incompatibilidad entre imperios, donde la Monarquía hispánica es considerada un género contrapuesto al cesaropapismo y la teocracia, tanto católico-romana como protestante, vislumbrando la formulación de un pluralismo diferenciado del modelo bizantino y carolingio, así como de sus secuelas históricas posteriores, tanto católicas como protestantes. Consagra su obra “Sobre la tiranía” (1921) al estudio historiográfico del monismo cesaropapista y su evolución desde la monarquía absoluta hasta el Setecientos con su transformación en la Revolución Francesa y las ulteriores formas políticas de poder que dominan la modernidad. En “Teoría de la constitución” (1934) emprende la misma investigación, pero exponiendo su desarrollo a través del derecho público (nacional e internacional) de las sociedades políticas contemporáneas. Aunque domina un análisis estructural sincrónico de las diferentes constituciones de los estados contemporáneos (democracias y dictaduras) la obra incluye un estudio sincrónico de las seis formas históricas que el monismo estatista ha adoptado en forma de monarquía (teocrática, patriarcal, patrimonial, feudal, de funcionarios y cesarista), de las cuales las constituciones estatales son sólo manifestaciones empíricas⁸.

⁷ CARL SCHMITT, *Ex captivitate salus: Experiencias de la época 1945-1947*, Trotta, Madrid, 2010, 60ss.

⁸ CARL SCHMITT, *Teoría de la constitución*. Alianza, Madrid, 1982, 274-283.

En el arranque de su “Teología política” Carl Schmitt afirma: “todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”⁹. El estudio de estos conceptos desentraña la naturaleza del estado moderno ateniéndose a sus principios y componentes elementales. Pero no se trataba de realizar una mera labor descriptiva del problema histórico sino de identificarlo para intervenir sobre él con efectos prácticos. Pretendía resolver con este estudio teopolítico el estado ingobernable de la República de Weimar (1918-1933), recuperando el modelo del Sacro Imperio Romano Germánico, con una transformación previa de su original teocracia en un cesaropapismo de nuevo cuño¹⁰. Transforma el modelo teocrático del Antiguo Régimen en un cesaropapismo evolucionado y adaptado a la sociedad de Nuevo Régimen. El resultado geopolítico final fue la autocracia de la *Führer-Theologie*, que encontró su realización empírica en el movimiento nacionalsocialista de Adolf Hitler. Un cesaropapismo como secularización de la teocracia germánica del Sacro Imperio que hereda el modelo carolingio pero desacralizado y con el papado formando aleación con el poder estatal. De hecho, Schmitt asume que la denominación República de Weimar es una terminología acuñada por la historiografía posterior, puesto que oficialmente el país conservó no sólo la forma estatal sino también el nombre de *Deutsches Reich* (“Imperio alemán”). Dicha nomenclatura encierra la identificación de los estadistas alemanes con los gobernantes medievales que pretendieron recuperar el Imperio carolingio en las formas políticas del Sacro Imperio Germánico.

Los primeros años de la República de Weimar supusieron años de crisis política, crisis económica, golpes de estado y separatismos, que sacudieron a la República hasta el final del año 1923. Para solventar esta situación de inestabilidad y desgobierno Schmitt formula una teoría autocrática donde la soberanía y la autoridad del tirano político encarna la dignidad papal como sumo pontífice y mediador de la providencia sagrada en la tierra. Esta doctrina servía de base ideológica al llamado “movimiento revolucionario conservador”.

Las dos grandes facciones parlamentarias, la derecha nacionalista y los comunistas, tomaban la República de Weimar como un pretexto para la toma del poder. Ambos eran radicalmente opuestos al parlamentarismo y

⁹ CARL SCHMITT, *Teología política*. Trotta, Madrid, 2009, 43.

¹⁰ Sobre este carácter polémico de la propuesta de Schmitt: GIUSEPPE DUSO, «Carl Schmitt: teología política e logica dei concetti politici moderni», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 13 (1996) 77-98. ANTONIO SCALONE, «La ‘Politische Theologie II’ de Carl Schmitt», *Filosofía política*, II, 2 (1988) 435-453.

usaban el parlamento únicamente en virtud de sus objetivos tácticos. Esta lucha extraparlamentaria desembocó en la victoria ultranacionalista en razón de su superior habilidad política. No había entre estos extremos “dictatoriales” una tercera vía que compatibilizase el capitalismo y la democracia desactivando ambas corrientes antidemocráticas. La única alternativa al nacionalismo y al socialismo hubiera sido el liberalismo. Sólo el Partido Popular Alemán de Gustav Stresemann podía cumplir este papel, pero carecía de representación parlamentaria y de fuerza social. Tampoco el partido socialdemócrata ni el Zentrum católico podían salvaguardar la democracia. Aquel la consideraba plutocrática, este calificaba el republicanismo como inaceptable. El estatismo y el confesionalismo de ambos generan una *Sozialpolitik* incompatible con los principios de la República. Tras la guerra las masas consideraban que la autarquía propugnada por todos los partidos resultaba catastrófica para la crisis económica, y que los únicos que podían afrontarla con éxito eran los partidos nacionalistas de extrema derecha, aunque el precio fuera el expansionismo del *Lebensraum*.

La propuesta de Carl Schmitt se plantea en esta coyuntura como una manifestación más del Movimiento Revolucionario Conservador (*Konservative Revolution* en alemán), un movimiento conservador del nacionalismo alemán surgido tras la I Guerra Mundial. El movimiento revolucionario conservador propugnaba un conservadurismo y nacionalismo específicamente prusiano. Escritores como Ernst Von Salomon y Ernst Jünger o filósofos como Carl Schmitt y Edgar Julius Jung transformaron este movimiento cultural que existía antes de la I Guerra Mundial en una corriente política operante en la República de Weimar, que incidió en el sistema político legal a través de Ernst Forsthoff, Franz von Papen y Kurt von Schleicher.

En este terreno político administrativo, Ernst Forsthoff proponía resolver las anomalías de la República de Weimar con una nueva forma de estado, en la cual los individuos estuvieran subordinados al “Estado absoluto” como forma política del pueblo alemán, bajo la guía de un “Líder” o *Führer*. Para Julius Jung la meta política de los revolucionarios conservadores debía ser la implantación de esta dictadura, a fin excluir a las masas de la dirección del estado. Carl Schmitt, por su parte, presta sus servicios como ideólogo político del conservadurismo radical con su crítica a la democracia, el liberalismo y el igualitarismo. Schmitt propone una reinterpretación del cesaropapismo cristiano aplicado al estado secularizado, promoviendo el poder político como identificación y lucha contra “el enemigo”, ya sea externo o, especialmente, interno. Schmitt y sus seguidores afirman que se mantuvo al margen del nacionalsocialismo. Pero Schmitt fue miembro del Partido

Nacionalsocialista desde 1932, y que su crítica al nacionalsocialismo tras la Segunda Guerra Mundial no fue por su naturaleza antidemocrática o inmoral, sino en cuanto que era demasiado vulgar¹¹.

Su *Reichstheologie* está caracterizada en lo político por un decisionismo antiparlamentario, y en lo teopolítico por un monismo cesaropapista. En contra de ambos planteamientos, la República de Weimar responde al principio de colegialidad y de control reglamentario, cuyo ordenamiento rechaza cualquier régimen de gobierno unipersonal. Se constituyó en 1919 como medio para encontrar un equilibrio entre el poder parlamentario y el poder presidencial. Por esta razón se estableció como la primera república bajo una constitución política semi-parlamentaria. Aunque los historiadores y politólogos admiten, sin embargo, la República de Weimar resulta por tradición política, el referente básico de este género mixto entre el presidencialismo unitario y la democracia pluralista y parlamentaria.

Contra este modelo de la República de Weimar, formula su doctrina del gobierno autoritario, que servirá de humus teórico al modelo autocrático del partido nacionalsocialista. Las características del cesaropapismo propuesto por Carl Schmitt son el decisionismo anti-naturalista y un monismo teológico político absoluto. El “decisionismo” implica dos cuestiones políticas fundamentales: anti-deliberacionismo y voluntarismo¹².

1.1. El anti-deliberacionismo en Carl Schmitt

En la teoría clásica de la acción voluntaria se distinguían cuatro fases: deliberación racional, decisión efectiva, ejecución práctica y disfrute inmanente. Estas cuatro fases de toda acción individual o colectiva, se pueden referir a la voluntad particular de un agente moral o a la voluntad general de una asamblea política. Schmitt se opone a la deliberación en la intervención política tanto en sentido clásico (Aristóteles, santo Tomás), como en sentido moderno (parlamentarismo liberal).

Sustituye la “ley natural” como fundamento de la deliberación política por el “*nomos* de la tierra” como principio de decisión estatal¹³. El punto de

¹¹ CARL SCHMITT, *Respuestas en Núremberg, edición y comentario de Helmut Quaritsch*. Escolar y Mayo, Madrid 2016, 108. Cfr. YVES-CHARLES ZARCA, *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt: la justificación de las leyes de Nuremberg de 15 de septiembre de 1935*. Anthropos, Madrid 2007.

¹² LUCIANO NOSETTO, «Decisionismo y decisión: Carl Schmitt y el retorno a la sencillez del comienzo», *Postdata*, vol. 20, 2 (2015) 49-74.

¹³ Para el desarrollo histórico de la ley natural: FRANCISCO CARPINTERO, *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*. Encuentro, Madrid 2008.

partida para Schmitt no es que el hombre sea por naturaleza un animal político. Heredero del positivismo de Kelsen, la ley natural no es el principio de la vida social y de la sociedad política, sino el hecho positivo del derecho y las instituciones legales que salvaguardan el dominio de un territorio. El estado no procede de la naturaleza social del hombre, sino que procede del conflicto y la guerra entre grupos dentro de ese marco institucional acotado por la apropiación y defensa de un territorio nacional. La política no tiene la sociabilidad como fundamento. La política posee un abismo como fundamento, y este abismo que fundamenta la política es la violencia contra el enemigo interno y externo. Para la *Humanitas* clásica la naturaleza humana es un fundamento patente y manifiesto, tan evidente como cualquier otro bien al que esta naturaleza sirve de fundamento. Para Schmitt esta claridad del fundamento político clásico desaparece y lo sustituye un abismo que es el antagonismo. El antagonismo político es la forma más extrema e intensa de oposición y cualquier otra contraposición se asemeja más a la naturaleza de lo político en cuanto más se acerca al agrupamiento fundado sobre la polarización amigo-enemigo.

Su teología política está, por tanto, influida por una visión negativa de la “naturaleza humana”. En este punto reside su oposición a la doctrina iusnaturalista aristotélico-tomista dado que para Schmitt el hombre no es sociable por naturaleza. La consecuencia de esta ruptura con la naturaleza política de la sociabilidad humana es el rechazo de que la sociedad civil intervenga en la sociedad política a través del estado. Desde una perspectiva aristotélica, la postura de Schmitt es anti-natural. Impedir que las diversas partes de la sociedad participen en el establecimiento de la sociedad civil a través de la actividad política es un acto de violencia contra la esencia misma del hombre.

Por otro lado, Carl Schmitt critica el parlamentarismo liberal y niega la importancia de la deliberación dentro de la acción política en sentido moderno. Pone la importancia en la decisión final, de manera que la deliberación intermedia se esfuma. Convierte la política no en la búsqueda de la buena vida en común, sino en un combate contra el mal. La normalidad política del estado no existe. La política se convierte en un estado de excepción constante. En este sentido choca con la tradición liberal y el humanismo moderno en la imposibilidad de dirimir los conflictos a través del estado, hasta alcanzar una sociabilidad armoniosa, a través de la participación de las partes afectadas en la vida política como miembros de la sociedad civil, en el parlamento a través de la deliberación. Para Schmitt, por el contrario, tal armonía es imposible, porque el ser humano está afectado por un defecto ontológico de base que exige someter sus acciones a un orden jerárquico,

donde la conducta esté controlada por la autoridad soberana¹⁴. “En la mera existencia de una autoridad”, escribe Schmitt ilustrando el pensamiento de De Maistre, que comparte, “está contenida una decisión, y la decisión en cuanto tal es valiosa, pues en los asuntos más importantes, más importante que cómo se decide es que se decida”¹⁵.

Para Schmitt el hombre es un animal enfermo, según el decadentismo romántico heredero de Oswald Spengler o Friedrich Nietzsche. Este pesimismo antropológico es una secularización del concepto luterano de pecado original como corrupción de la naturaleza humana, que desemboca en las mismas conclusiones que su origen teológico: el irracionalismo y el voluntarismo extremo. Esta postura ante la ley natural resulta extravagante para la tradición humanista grecolatina, e incompatible con la doctrina del catolicismo romano que hace suya esta tradición de la *Paideia* griega y la *Humanitas* romana.

1.2. El monismo teopolítico en Carl Schmitt

Consecuencia de su antropología decadentista, la Teología política de Carl Schmitt deriva de una secularización del Dios nominalista, caracterizado por un voluntarismo extremo. Este nominalismo teológico es el que fundó y fue asumido por Lutero. Para afirmar la omnipotencia divina, el nominalismo medieval concebía a Dios como un ser cuya voluntad actúa sin someterse a nada previo a su decisión. Dios no decide conforme a lo que es verdadero o bueno, sino que algo es bueno y verdadero porque Él así lo quiere en su voluntad soberana. De manera que Dios prohíbe el homicidio no porque sea malo, sino que por prohibirlo el homicidio se convierte en malo. De modo que si Dios lo hubiera decidido, entonces el homicidio sería bueno. Si Dios al tomar una decisión se tuviera que atener a algo previo, ese requisito limitaría su capacidad de decisión y, en consecuencia, su omnipotencia.

Carl Schmitt estableció una analogía fundamental: “La excepción en la jurisprudencia es análoga al milagro en la teología”¹⁶. El argumento de esta analogía es que cuando las leyes no consiguen limitar al soberano, es precisamente entonces cuando manifiesta su poder total para decidir y de este

¹⁴ ROBERTO NAVARRETE ALONSO, «Carl Schmitt y el pensamiento del orden concreto: una crítica de la interpretación decisionista de la teología política schmittiana», *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, 52 (2015), 349-364.

¹⁵ CARL SCHMITT, *Teología política*. Trotta, Madrid 2000, 71.

¹⁶ CARL SCHMITT, *Teología política*. Trotta, Madrid 2009, 36.

poder deriva su autoridad. Los milagros manifiestan la soberanía de Dios. Él puede modificar las leyes de la naturaleza según su propia Voluntad y de esta manera hacer excepciones a la ley. Para el gobernante político es en casos de excepciones a las leyes, como en tiempo de guerra y estado de emergencia, cuando nada limita la voluntad del soberano y su poder y autoridad se ejercen en su totalidad.

La idea de Dios como una persona con voluntad debería haberse basado igualmente en Su capacidad de actuar por razones. Pero al actuar por razones como manifestación de su voluntad se resta importancia a la omnipotencia de Dios. En este contexto, el respeto significa la sumisión de la voluntad humana ante este poder abrumador. La autoridad no deriva de la racionalidad sino de la potestad de tomar decisiones importantes¹⁷. En consecuencia, la autoridad divina se funda en su infinito poder para decidir¹⁸. De forma análoga el *Führerprinzip* como poder carismático impone la autoridad absoluta del líder por su capacidad de decidir sin apelación. Cuando Carl Schmitt acomete la crítica del Leviatán de Hobbes como modelo paradigmático del decisionismo suele repetir el adagio de Hobbes: “*authoritas, non veritas, facit legem*”. Porque esta potestad absoluta es la esencia del orden político. La esencia de la *authoritas* consiste en su capacidad para imponer orden, no el orden en sentido moral sino cualquier tipo de orden¹⁹.

2. La teología política según Erik Peterson

El segundo hito de la teología política contemporánea es la contribución del teólogo Erik Peterson al debate sobre la legitimidad de la “teología política” como categoría cristiana. Erik Peterson negaba que fuera posible una teología política cristiana dado que el dogma de la Trinidad, formulado definitivamente en el concilio de Constantinopla (381), lo hacía imposible. Pese a las continuas tentaciones heredadas de Eusebio de

¹⁷ CARL SCHMITT, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Tecnos, Madrid 1976, 28ss.

¹⁸ JORGE E. DOTI, «Teología política y excepción», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 13 (1996) 129-140.

¹⁹ CARLO GALLI, *Genealogía della politica*. Il Mulino, Bologna 1996, 254. “Una Constitución no se apoya en una norma cuya justicia sea fundamento de su validez. Se apoya en una decisión política surgida de un Ser político, acerca del modo y forma del propio Ser. La palabra “voluntad” denuncia –en contraste con toda dependencia respecto de una justicia normativa o abstracta– lo esencialmente existencial de este fundamento de validez.” Carl Schmitt, *Teoría de la constitución*. Alianza, Madrid 1982, 87.

Cesarea, el dogma trinitario suponía la “liquidación” (*Erledigung*) de toda teología política²⁰.

La polémica sobre la nueva teología política que mantuvieron ambos autores consistió esencialmente en la contraposición entre dos monismos. Schmitt defendería un monismo que podríamos catalogar como “cesaropapismo secularizado”, donde lo desacralizado es el poder papal de la sociedad eclesiástica que deviene identificado con el poder político como si de una sola realidad se tratara. Aunque Schmitt aparentemente coincide con la doctrina hispana en el carácter polémico de toda teología política (dialéctica amigo-enemigo), no supera la identificación de los dos poderes, y la subordinación de uno a otro. Peterson reacciona frente a este monismo, con un monismo de signo contrario, a través de su “teocracia escatológica”. Para Peterson el conflicto se esfuma disuelto en la escatología. Pero ninguno escapa a la absorción monista de los dos poderes que se hereda de la teología política pre-hispana: el cesaropapismo y la teocracia respectivamente.

En esos mismos años tuvo lugar en Alemania la subida de Hitler al poder y el desarrollo de la política nacionalsocialista. Peterson vio la necesidad de desarmar teológicamente a algunos grupos eclesiales que, tanto por el lado católico como por el protestante, intentaban presentar al *Führer* como instrumento divino. En sus conferencias y escritos de este tiempo ejerció una crítica al régimen de Hitler, bastante evidente aunque con ciertas precauciones. De este modo su tratado sobre el monoteísmo pretende liquidar toda teología política que abusando de la fe cristiana intente justificar un sistema de gobierno concreto. “El monoteísmo como problema político” (1935) llegó a ser considerada una obra emblemática, quedando unido el nombre de Erik Peterson a cualquier debate riguroso sobre teología política²¹.

En su Introducción al libro de Peterson, Gabino Uríbarri constata que Peterson en una carta a Friedrich Dessauer escribe: “La intención de mi libro es asestarle un golpe a la *Reichstheologie*”²². Este último término que puede traducirse como “Teología del Reino”, va más allá de una mera traducción posible. La *Reichstheologie* fue un movimiento dentro del catoli-

²⁰ “La perfección de la jurídica construcción romana del doble principado, que permitía una *participatio imperii* [participación en el poder], tal vez no le dejaba ver que es imposible aplicar a la Trinidad, sin más, el concepto profano de monarquía, de la teología pagana, y que, por tanto, la Trinidad exige un nuevo orden de conceptos”. ERIK PETERSON, *El monoteísmo como problema político*. Trotta, Madrid 1999, 69.

²¹ El vínculo entre violencia y monoteísmo que Peterson denuncia como perversión pseudo-cristiana ha sido investigada por: JAN ASSMANN, *Violencia y monoteísmo*, Fragmenta, Madrid 2014.

²² ERIK PETERSON, *El monoteísmo como problema político*, o. c., 30.

cismo, con varios hilos que tejían su lazo. Uno de ellos, quizá básico, era la continuidad del Tercer Reich con el “sacro imperio romano-germánico”. La *Reichstheologie* constataba una interpretación de los hechos históricos, a partir de la cual se gestaba la auténtica significación histórica y teológica del sacro imperio y, además, “la destilación teológica” de los elementos esenciales del sacro imperio romano-germánico y su “aplicabilidad a una nueva circunstancia histórica”.

Otra tesis de la *Reichstheologie* consistía en “la correlación existente entre el monoteísmo, un único Dios, con la necesidad de un único Führer”. Principio jerárquico crucial que se fundamentaba en la “analogía”. Por esto precisamente Peterson tomará en su libro como eje central del debate el concepto de monarquía: a la vez político, metafísico y teológico. Recurrirá a Gregorio de Nacianceno, junto a san Agustín, como sus autores principales tratando de contrariar lo que *Reichstheologie* debe a Eusebio de Cesarea.

Finalmente, Peterson insiste en el gran error de la *Reichstheologie*: la desescatologización. Para la *Reichstheologie* el Reich, en cuanto concepto político que se realizaría en el “Tercer Reich”, era una secularización del Reino de Dios. Y, en este punto, Gabino Uríbarri hace entrar a Carl Schmitt preguntándose si, efectivamente, Schmitt no compartía los preceptos de la *Reichstheologie*. Sin darlo por sentado, se basa en que el jurista alemán escribió: “Todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”, escrito en “Teología Política” (1922). Y escribe Uríbarri: “Esto es lo que Peterson rechazará desde una argumentación histórica: así como el imperio romano de Augusto no fue considerado por Agustín como una realización (secularización) del reino de Dios en la tierra, apostillemos el implícito, así tampoco se puede justificar teológicamente que el Tercer Reich sea una realización del reino de Dios”²³.

La reflexión de Peterson recupera el carácter escatológico del cristianismo. La historiografía del siglo XIX reivindicó este aspecto como una de las características del cristianismo primitivo. Frente a la desmitologización de los teólogos liberales decimonónicos, Peterson retomó la cuestión escatológica y procedió a un erudito estudio de los escritos de la Iglesia antigua desde esta perspectiva. El núcleo de su teología es Jesucristo quien, por su Encarnación, Muerte y Resurrección, ha sido constituido como Señor y ha originado un nuevo eón. Este nuevo eón es el Reino de los Cielos que convive históricamente con el eón precedente hasta que acontezca la Parusía. El eón antiguo ha sido vencido, pero perdura hasta el fin de los tiempos durante el “tiempo escatológico” ofreciendo resistencia a la extensión del

²³ Para estas características de la *Reichstheologie*, o. c., 30-32.

eón nuevo, cuya manifestación plena se dará en el Día Final. Para Peterson la Iglesia es en nuestro mundo la anticipación analógica de la “nueva creación” que ha sido instaurada en los cielos. Aunque esta “Ciudad celeste” participa simultáneamente de ambos mundos, no puede identificarse con el tiempo presente, sino que avanza hacia la Jerusalén celestial para su consumación temporal. La distancia temporal entre el eón presente y el venidero, expresado también con la analogía espacial entre cielo y tierra, significa la plenitud de lo que ya se da en el Reino de Cristo, pero que en la tierra sólo se anticipa de modo imperfecto a través de la Iglesia. Esta insatisfactoria distancia analógica es la “reserva escatológica”. Esta reserva escatológica se salvaguarda en la teocracia pontificia que es depositaria del evangelio. Será esta reserva escatológica la que impida identificar el reino de los cielos con ninguna realización histórica, ni siquiera con la institución eclesiástica, cuya misión incluye esta liquidación de toda teología política que pretenda haber instaurado el cielo en la tierra.

Erik Peterson nunca ofrece una definición precisa de lo que entiende por “teología política”. Ofrece indicaciones valiosas sobre el significado que concede al término en el primer párrafo de su “Kaiser Augusto” (1933)²⁴. En “El monoteísmo como problema teológico” para definir el término se refiere a la obra de Carl Schmitt en la famosa nota 168. Según Peterson, la teología política no es parte de la teología, sino del pensamiento político. La teología política versa sobre la legitimización de la acción política a partir de la teología. Sería el recurso para recomponer la necesidad de la doctrina y la acción política confiriéndole el carácter sagrado de la institución religiosa.

En último término Erik Peterson somete a crítica el término “teología política” que Carl Schmitt entendía como identidad estructural entre los conceptos teológicos y la argumentación jurídica. Pero la incompatibilidad entre ambos autores se localiza en el núcleo esencial del término. La divergencia se suscita en la consideración del monismo cesaropapista como esencia que subyace a los diversos posicionamientos ante la teología política. Ambos aceptan que la teología política consiste en la reducción de la teología a la esfera política. Schmitt reivindica como ley histórica la transformación de los conceptos teológicos en categorías políticas; Peterson acepta que la Iglesia y la teología adquieren poder público, pero que no deriva del poder político ni puede secularizarse, sino que le pertenece de suyo. Peterson entiende las relaciones de ambos poderes desde una concepción teológica que Barbara Nichtweiß describe en estos términos: “En esta concepción teoló-

²⁴ ERIK PETERSON, “Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums”, *Hochland*, XXX (1933) 289-299.

gica de dos publicidades, la una representada por la Iglesia, no suprime a la otra, la publicidad política, sino que la presupone, pero limita y dinamita su validez”²⁵. Para Peterson entre el poder sacral y el poder político no puede existir ninguna alianza. La *Reichstheologie* pretendía una amalgama entre el Estado y la Iglesia donde ésta se absorbía en aquel. Desde su oposición frontal contra esta absorción Peterson formula su tesis central: “la ruptura radical con una teología política que hacía degenerar el evangelio en instrumento de justificación de una situación política”²⁶.

En su obra “Testigos de la verdad” (1937) reivindica la superación escatológica de todo poder político. Todo poder político queda despotenciado, relativizado, sin convertirse en guía directiva ni para el pensamiento ni para la acción. Peterson formula el término de “reserva escatológica” frente a cualquier realidad o instancia política. En la tercera parte de este tratado adquiere mayor claridad esta noción de reserva escatológica. En la comparecencia de Cristo ante Pilatos resulta patente cómo el poder de este mundo, que es el imperio romano, es incapaz de aceptar la revelación de la realeza de Cristo. La crucifixión de Cristo comporta consecuencias para el poder político todavía más radicales, pues se manifiesta la imposibilidad metafísica de que se dé una fusión entre el poder político (Principado) y poder sacral (sumo pontificado) como se planteaba en el paganismo desde Augusto. En el sacrificio de Cristo ha sido desenmascarado el sistema político de la monarquía sagrada que en la era cristiana fundamentará el monismo cesaropapista.

Será en esta obra donde Peterson manifieste su postura como favorable al agustinismo político: “San Agustín leyó el Apocalipsis para interpretar el sentido de este acontecimiento [el hundimiento del imperio romano] y de la historia en general en la Ciudad de Dios”²⁷. La legitimidad de todo poder político queda cuestionada. Desde el Sacrificio de Cristo el poder político no se podrá sacralizar, ni legitimar teológicamente, puesto que realeza política y realeza sacerdotal no se identifican. Esto sólo puede acontecer en el eón escatológico. La irrupción de la escatología cristiana comporta consecuencias sobre la esfera política, sin que el mundo político se pueda considerar al margen del teológico. En este punto se manifiesta la teocracia que alienta esta reserva escatológica que llega a considerar que la verdad auténtica de lo que ocurre en la historia política sólo se puede captar desde la teología, y

²⁵ BARBARA NICHTWEISS, *Erik Peterson, Neue Sicht auf Leben und Werk*. Herder, Freiburg im Breisgau 1992, 794.

²⁶ ERIK PETERSON, *El monoteísmo...*, o. c., 62.

²⁷ ERIK PETERSON, *Tratados teológicos*. Cristiandad, Madrid 1966, 82.

no a la inversa. Esta relación compleja entre teología y política nunca podrá ser de una legitimización teológica.

En su obra anterior “El libro de los ángeles” (1935) anticipaba esta crítica escatológica contra las pretensiones del monismo monárquico a través del estudio de la liturgia²⁸. Los apóstoles abandonaron la Jerusalén terrestre, lo cual implicó una imposibilidad teológica de la fundamentación de cualquier teocracia monista en el seno del cristianismo. Pero este abandono también suponía la liquidación escatológica de cualquier pretensión cesaropapista de dominio político sobre la institución sagrada. Sin embargo, el abandono de Jerusalén no supone la supresión del poder político ni una negación del poder público de la Iglesia, sino una transformación escatológica de las relaciones tradicionales entre la esfera política y religiosa. La liturgia es la celebración del Misterio de Cristo resucitado y elevado a los cielos, donde reina en la Jerusalén celeste como cordero degollado, acompañado de su corte celestial, que son los ángeles que le alaban. La liturgia terrestre participa de esta liturgia celeste. La obra salvadora de Jesucristo posee un alcance cósmico, universal, que no deja nada fuera, sin que nada limite su alcance salvo el pecado. La liturgia como servicio público es el medio para establecer de un modo nuevo y adecuado el entrecruzamiento de la comunidad religiosa y el poder político desde la perspectiva escatológica que inaugura la revelación cristiana: “el culto cristiano tiene una relación originaria con la esfera política”²⁹.

Retrocediendo aún más en el tiempo, su obra “La Iglesia” (1928) ya había establecido este carácter público de la Iglesia que pertenece intrínsecamente a su esencia, diferente de la publicidad política, aunque existan paralelismos entre ambas esferas. Sin esta esencia pública del poder eclesiástico no puede haber ningún tipo de eficacia temporal, lo cual se traduce para Peterson en consecuencias políticas que se alejan del cesaropapismo y la teocracia. En su obra “¿Qué es teología?” (1925) responde a la teología liberal de Harnack, pero también se enfrenta a la crítica de la teología dialéctica de Barth y Bultmann. Toma partido por la tradición católico-romana reivindicando que la Iglesia es una institución de carácter público con capacidad jurídica para influir temporalmente en la sociedad civil y política a través de la autoridad pontificia, la liturgia, los sacramentos, así como las decisiones solemnes de los concilios.

²⁸ EMMANUEL TAUB, «Los ángeles y el poder celestial: el racionalismo de Maimónides versus el misticismo y la duplicidad del trono», *Universitas Philosophica*, 70 (2018), 103-129.

²⁹ O. c., 176.

Desde nuestra perspectiva sistemática el error de Peterson consiste en identificar la teología política con el monismo (monárquico o cesaropapista) reduciendo el género a una especie. En este sentido comete el mismo error que Carl Schmitt, quien también identifica la teología política en general con uno de los géneros especiales. Hablar de teología política entendida exclusivamente como “cesaropapista” es una falacia que en lógica se denomina “efecto anegación” de la especie en el género³⁰. Esta falacia de “matar la especie por el género” equivale a la falacia de la “generalización” e implica la imposibilidad de pensar, dado que se trata de una simplificación sesgada que falsifica el tema debatido. Es un reduccionismo por elevación que lleva a la ambigüedad y las vaguedades, “a la noche donde todos los gatos son pardos”, como decía Hegel. Esta falacia se da, por ejemplo, cuando se condena la violencia de manera incondicional y no se distinguen las diversas clases específicas de violencia: no es lo mismo la violencia de un perturbado que pretende matar a un niño que la violencia del padre que defiende a ese niño frente a su agresor. Las dos agresiones, la del padre y la del asesino, son formas de violencia, en sentido genérico, pero no son la misma violencia; hay que especificar cada uno de los dos tipos de violencia en juego: violencia legítima la del padre, violencia ilegítima la del homicida.

No se puede pensar con precisión si no discriminamos y distinguimos las diversas especies enclavadas dentro de un género común. Si nos referimos a la “Teología política” en general (como género) sin distinguir las diversas especies que incluye (cesaropapismo, teocracia, hispanismo) y las diversas sub-especies derivadas históricamente, no podemos pensar con rigor y exactitud. Lo embrollamos todo y acabamos por reducir la Teología política general a la teología política especial, o a un solo caso específico (el género cesaropapismo). De esta manera se anegan las diferencias ontológicas esenciales entre los diversos géneros de teología política y se incurre en el error de considerar que la teocracia no es una teología política del mismo rango que el cesaropapismo. Por culpa de este procedimiento acabamos por oscurecer la naturaleza específica de la teología política, que viene determinada por la teología política general y que no se agota en ninguno de los casos particulares de la teología política especial. Hay muchos tipos de teología política especial y Peterson olvida que reflexiona desde una teología política específica enfrentada a muchas otras. Pero el principal error es que perpetúa

³⁰ Cfr. DESIDERIO PARRILLA MARTÍNEZ, «Verdad y teleseries», *Sphera publica: revista de ciencias sociales y de la comunicación*, vol. 1-2, 15 (2015) 133-152.

un error fatal que imposibilita la formulación sistemática de la disciplina, heredando una equivocación que arranca de Carl Schmitt. El monismo cesaropapista constituye un caso de la teología política especial “realmente existente” considerado como una especie más dentro del género bizantino de la teología política general, mientras que el concepto de teología política general tiene que ver con la diferencia específica transgenérica en el sentido de que desborda cualquier forma política y concepto teológico.

El error iniciado por Schmitt y aceptado por Peterson consiste en reducir estos predicados porfirianos de la teología política general (bizantinismo genérico, hispanismo genérico, teocracia genérica) en la especie átoma del monismo cesaropapista, tomada como sujeto, hasta el punto de poder anegar esta especie en el género, es decir, hasta el punto de identificar el cesaropapismo con la composición orgánica de la teología política en general. Esta falacia borra la morfología específica tanto de la teología política general como del cesaropapismo como teología política especial; lo que es tanto como decir que estos predicados, obtenidos por abstracción total, podrían considerarse como lisológicos por respecto de las especies. Esta falacia convierte el término “teología política” en un término lisológico, que destruye sus determinaciones y morfologías internas, sin apreciar sus distinciones características³¹. Gustavo Bueno denomina esta falacia “lisologismo”, una figura patológica de la conceptualización, pues supone una “anegación de la especie por el género”. Su consecuencia gnoseológica es funesta, ya que impide conocer tanto la especie (el cesaropapismo como teología política especial) como el género (la teología política general).

³¹ Este error es heredado por la reciente “Italian Theorie”, como crítica de la teología política desde el paradigma biopolítico, que abarca autores como Giorgio Agamben, Roberto Esposito o Giacomo Marramao, e influye sobre Emmanuel Taub o Fabián Javier Ludueña Romandini. VVAA, «¿Qué es la Italian Theory?», *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, 49 (2016), 81-94.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, GIORGIO, *El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos, Valencia 1998.
- ASSMANN, JAN, *Violencia y monoteísmo*. Fragmenta, Madrid 2014.
- BENEYTO, JOSÉ MARÍA, «Carl Schmitt como paradigma de la crisis de la modernidad», en *Carl Schmitt-Studien*. Settimo Sigillo, Roma 2000.
- CARPINTERO, FRANCISCO, *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*. Encuentro, Madrid 2008.
- CORRAL SALVADOR, CARLOS, *Teología política. Una perspectiva histórica y sistemática*. Tirant, Valencia 2011.
- DOTTI, JORGE E., «Teología política y excepción», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 13 (1996) 129-140.
- DUSO, GIUSEPPE, «Carl Schmitt: teología política e logica dei concetti politici moderni», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 13 (1996) 77-98.
- GALLI, CARLO, *Genealogia della politica*. Il Mulino, Bologna 1996.
- HELLER, AGNES, «La decisión, cuestión de voluntad o de elección», *Zona abierta*, 53 (1989) 149-161.
- NAVARRETE ALONSO, ROBERTO, «Carl Schmitt y el pensamiento del orden concreto: una crítica de la interpretación decisionista de la teología política schmittiana», *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, 52 (2015), 349-364.
- NICHTWEIß, BARBARA, *Erik Peterson, Neue Sicht auf Leben und Werk*. Herder, Freiburg im Breisgau 1992.
- NOSETTO, LUCIANO, «Decisionismo y decisión: Carl Schmitt y el retorno a la sencillez del comienzo», *Postdata*, vol. 20, 2 (2015) 49-74.
- PARRILLA MARTÍNEZ, DESIDERIO, «Verdad y teleseries», *Sphera publica: revista de ciencias sociales y de la comunicación*, vol. 1-2, 15 (2015) 133-152.
- PETERSON, ERIK, «Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums», *Hochland*, XXX (1933) 289-299.
- PETERSON, ERIK, *El monoteísmo como problema político*. Trotta, Madrid 1999.
- PETERSON, ERIK, *Tratados teológicos*. Cristiandad, Madrid 1966.
- SCALONE, ANTONIO, «La 'Politische Theologie II' de Carl Schmitt», *Filosofía política*, II, 2 (1988) 435-453.
- SCHMITT, CARL, *Ex captivitate salus: Experiencias de la época 1945-1947*. Trotta, Madrid, 2010.

SCHMITT, CARL, *Respuestas en Núremberg*, edición y comentario de Helmut Quartsch. Escolar y Mayo, Madrid 2016, 108.

SCHMITT, CARL, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Tecnos, Madrid 1976.

SCHMITT, CARL, *Teología política*. Trotta, Madrid, 2009.

SCHMITT, CARL, *Teoría de la constitución*. Alianza, Madrid 1982.

TAUB, EMMANUEL, «Los ángeles y el poder celestial: el racionalismo de Maimónides versus el misticismo y la duplicidad del trono», *Universitas Philosophica*, 70 (2018), 103-129.

THEUNISSEN, MICHAEL, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. De Gruyter, Berlin 1970.

VILLACAÑAS, JOSÉ LUIS, «Crítica de la teología política», en Manuel Cruz (comp.), *Los filósofos y la política*. FCE, Madrid 1999.

VILLACAÑAS, JOSÉ LUIS, *Res Publica. Los fundamentos normativos de la política*. Akal, Madrid 1999.

ZARKA, YVES-CHARLES, *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt: la justificación de las leyes de Nuremberg de 15 de septiembre de 1935*. Anthropos, Madrid 2007.

EL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN EN ADOLESCENTES COMO UN EJERCICIO DE TEOLOGÍA APLICADA

THE STUDY OF RELIGION IN ADOLESCENTS AS AN EXERCISE OF APPLIED THEOLOGY

Josefa Torralba Albaladejo

Profesora en EEMM

Comunidad Autónoma de Murcia

jtorralbaalbaladejo@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5143-3699

Recibido 30 de abril de 2018 / Aceptado 10 de julio de 2018

Resumen: El artículo se propone presentar la contribución de los estudios sobre *Religious coping* a la teología empírica y a la teología en general. A través de la vía de inducción analítica ofrece tres lecturas teológicas de los datos obtenidos en una investigación previa sobre *Religious coping* en adolescentes españoles: antropológica, soteriológica y de teología práctica. Su objetivo es mostrar cómo la teología puede obtener de los procedimientos de análisis empírico un conocimiento que ayude a comprender mejor la dinámica de las creencias/experiencia religiosa de los adolescentes/jóvenes actuales. El resultado es un balance sobre la dinámica/funciones del afrontamiento religioso en su vertiente psicoterapéutica con aportaciones a la teología pastoral.

Palabras clave: Adolescencia, *Religious coping*, Teología empírica.

Abstract: This article aims to present the contribution of the studies on Religious coping to empirical theology and general theology. By means of analytic induction, it offers three theological readings of the data obtained in a previous research on Religious coping in Spanish adolescents: anthropological, soteriological and practical theology. Its purpose is to show how theology can obtain, from a procedure based in empirical analysis, a knowledge which helps to better understand the dynamic of the current adolescents/young people's beliefs/religious experience. The result is an assessment of the religious coping dynamic/functions in its psychotherapeutic aspect with contributions to the pastoral theology.

Keywords: Adolescence, Empirical Theology, Religious coping.

Introducción

No podemos ignorar la importancia y repercusión de los actuales desarrollos del estudio científico de la religión, un enfoque que implica la aplicación de principios hermenéuticos por los que el investigador analiza con un método empírico los sujetos, su contexto e historia, para comprender mejor la dinámica religiosa.

La propuesta metodológica interdisciplinar de la teología empírica, en contacto con técnicas y procedimientos de otras ciencias, otorga al desarrollo teológico un elevado grado de probabilidad al utilizar procedimientos de análisis empírico y modelos metodológicos más en sintonía con las ciencias y su método. Por su participación activa en todo el proceso de investigación desde la problematización al análisis de datos, hemos optado por este enfoque teológico en una investigación previa sobre afrontamiento religioso – *Religious coping*– en adolescentes /jóvenes con el objetivo de discernir los posibles mecanismos cognitivos que pueden facilitar los efectos protectores de la religiosidad en los más jóvenes y medir la atribución de la religión/espiritualidad para hacer frente a una amplia gama de situaciones, que oscilan desde los conflictos cotidianos hasta las crisis más graves que pueden afectar a las personas.

La investigación ha procedido con un meta-análisis y revisión sistemática de 76 artículos seleccionados en texto completo, en el que se incluían distintas problemáticas y psicopatologías adolescentes y el alcance del *Religious coping* en un amplio conjunto de adolescentes/jóvenes de numerosos países y entornos culturales. Se ha prestado especial interés a la función del *Religious coping* en la etapa adolescente. En esta primera aproximación se pudo comprobar que las relaciones que la religión mantiene con el autocontrol y los procesos de autorregulación ofrecen un potencial importante para avanzar en la comprensión de cómo y por qué la religión ejerce una influencia sobre el comportamiento humano y los procesos mentales, lo que explicaría las asociaciones positivas halladas entre religión, salud mental, bienestar y comportamiento social de los adolescentes en la mayoría de los estudios.

Además, sobre la base de investigaciones anteriores revisadas, el enfoque micro-analítico por medio de escalas desarrolladas por Pargament y colegas (Pargament et al., 2000; Pargament et al. 2011) ha permitido la evaluación de expresiones específicas orientadas al funcionamiento de la religión en respuesta a situaciones concretas de la vida a través de un cuestionario sobre religión y su función para afrontar crisis – *Religious coping*. Este cuestionario fue formulado a partir de la escala ACOPE estandarizada de cuestionarios adaptados a los adolescentes. Es una versión reducida en el número de ítems (60 en total) para adecuarse a los adolescentes españoles.

Los datos para el estudio cuantitativo se obtuvieron de adolescentes/jóvenes de Centros públicos y religiosos de las Comunidades autónomas de Murcia y Valencia -530 casos en total-. Junto a esta investigación ampliamos el alcance de los datos con un estudio cualitativo a través de la técnica del “*focus group*” para extraer del contenido del discurso y de las interacciones que los adolescentes realizan en el grupo de discusión información sobre el proceso cognitivo y emocional que subyacen en el *Religious coping* en esta etapa de la vida. El balance de ambos estudios nos ofrece un valioso examen sobre la dinámica/funciones del afrontamiento religioso en su vertiente psicoterapéutica.

No hay duda de que las nuevas condiciones socioculturales y el cambio en las formas de religiosidad contienen efectos prácticos en los conceptos que definen las relaciones actuales entre el clero/laicado, la conducta/experiencia religiosa individual y las interacciones dentro de los grupos eclesiales a nivel intragrupal, interindividual e intergrupar en la etapa adolescente, al igual que podría darse en cualquier etapa del ciclo vital. En este caso, obtener un registro metódico y sistemático de las experiencias/vivencias religiosas de las personas y grupos sociales en los cuales se construyen sus identidades, permite realizar interpretaciones más significativas de la realidad social, a la vez que orientar técnicas y estrategias adecuadas para presentar el mensaje cristiano a las nuevas generaciones:

“(...) los más recientes estudios y los nuevos hallazgos de las ciencias, de la historia y de la filosofía suscitan problemas nuevos que traen consigo consecuencias prácticas e incluso reclaman nuevas investigaciones teológicas. Por otra parte, los teólogos, guardando los métodos y las exigencias propias de la ciencia sagrada, están invitados a buscar siempre un modo más apropiado de comunicar la doctrina a los hombres de su época; (...) hay que reconocer y emplear suficientemente en el trabajo pastoral no sólo los principios teológicos, sino también los descubrimientos de las ciencias profanas, sobre todo en psicología y en sociología, llevando así a los fieles una más pura y madura vida de fe”.¹

Estas palabras invitan a movernos dentro del ámbito de la teología empírica. Y, el estudio del *Religious coping* se perfila como un caso dentro de la teología empírica en cuanto informa sobre los procesos adyacentes y la

¹ GAUDIUM ET SPES 62, Vaticano II documentos (Madrid: BAC, 1996).

mecánica implícita en los comportamientos y creencias religiosas con aportaciones relevantes para el significado en el conjunto de la vida cristiana. Así, el *Religious coping* se convierte en una instancia de ayuda y consuelo ante las dificultades relacionadas con lo sagrado, capaz de procesar las emociones, regular las interacciones con los demás e interpretar los acontecimientos humanos en clave más positiva, con menos costes para la salud –procesos de naturaleza psíquica y orgánica –mejora del bienestar y menor número de psicopatologías.

En consecuencia, el artículo que presentamos a través de la vía de inducción analítica ofrece tres lecturas teológicas de los datos obtenidos en la investigación sobre *Religious coping* en adolescentes españoles: antropológica, soteriológica y de teología práctica, con el objetivo de observar las etapas de la fe en el periodo adolescente y obtener de ellas un conocimiento que ayude a comprender mejor la dinámica de las creencias/experiencia religiosa de los adolescentes/jóvenes para organizar un diálogo en sintonía con los hombres/mujeres de este tiempo.

1. *Religious coping*: descripción general

Sugerir que la religión tiene una función no es una idea irracional o absurda, según Kenneth Pargament (1997:29) “*Tanto las tradiciones sustanciales como las funcionales ofrecen puntos importantes de la referencia religiosa; (...) desde la tradición sustancial cogemos lo sagrado y de la tradición funcional generamos la noción de una búsqueda de significado. La religión yace en la intersección que hay entre ambas*”. Parece ser que la mayoría de tradiciones religiosas tienen en común el encuentro del individuo con alguna fuerza divina o superior, y aunque esta interrelación individuo/divinidad es experimentada de formas diversas confluyen en un punto común: lo divino. La referencia común que las une se diferencia de otras metas y logros humanos: los pensamientos, sentimientos y acciones adquieren un carácter puramente sagrado.

Al mismo tiempo, resulta normal que la gente se enfrente a las situaciones de crisis o ansiedad con recursos, y en algunos casos estos recursos pueden ser la confianza en un sistema de creencias, prácticas o relaciones personales e interpersonales que orienten el proceso de afrontamiento y ofrezcan la oportunidad de lidiar con las dificultades. Numerosos estudios evidencian y sugieren que recurrir a la propia fe en tiempos de dificultad es constructivo y ayuda a enfrentar los problemas y las emociones con menores costes para la salud mental.

Cuando las personas se esfuerzan en resolver los conflictos personales e interpersonales y persiguen alternativas con significado, establecen y planifican un plan de acción con metas para llevarlas a cabo. Si el proceso de afrontamiento religioso es positivo, los retos y amenazas a los que nos enfrentamos son evaluados para contrarrestar cualquier evaluación negativa a través del desafío y el crecimiento personal, es decir: el nivel de ansiedad se reconvierte y hace de la vulnerabilidad un recurso.

1.1 El proceso de afrontamiento religioso

Durante dos décadas basándose en el trabajo de Lazarus y Folkman (1984), Pargament ha defendido y evaluado la contribución de la religión en varias facetas del proceso de afrontamiento, identificando el paso inicial del proceso como “evaluación”: significado personal del individuo ante acontecimientos que puede considerar irrelevantes, positivos o negativos. Si la respuesta se mide en términos negativos induce a un aumento de los niveles de estrés y sufrimiento. La pregunta personal ¿qué puedo hacer al respecto? conduce a juicios adicionales de daño/pérdida si el individuo ya ha sufrido efectos adversos como la enfermedad o una lesión. La amenaza se centra en dificultades anticipadas, mientras que en la actitud que asume el reto existe la probabilidad de que la persona pueda vislumbrar crecimiento o desarrollo. A esta forma de evaluación se le define como “evaluación primaria”, una fase en la que, según Pargament, el individuo puede ver lo que está sucediendo como una acción intencional de Dios: premio/castigo a través del éxito o fracaso de todos los días.

La evaluación secundaria el cómo tratar con el problema es el siguiente paso en el proceso de afrontamiento. Consiste en el acto de decisión en el que se evalúan los recursos personales para tratar con las dificultades que surgen, por ejemplo: una persona religiosa puede utilizar estrategias de afrontamiento activo y cognitivo. Cuando las personas evalúan las distintas formas de tratar con las dificultades, están haciendo frente a lo que les reta en sus diferentes grados.

Son evidentes los datos que muestran que la gente tiende a usar cogniciones y comportamientos centrados en el problema cuando la situación es cambiante; por el contrario, si las circunstancias no se pueden cambiar la tendencia consiste en recurrir al afrontamiento de las emociones. Aquellos que deciden recurrir a la oración y métodos religiosos consideran a menudo que los problemas hacia los que se dirigen estos medios pueden cambiar o mejorar. La cuestión central es encontrar respuestas a los problemas que se asocian a la insuficiencia humana.

1.2 Estilos de afrontamiento religioso/espiritual

Parece ser que las situaciones negativas o estresantes de la vida pueden activar respuestas de afrontamiento en uno u otro sentido: religiosas/espirituales u otras formas de afrontamiento. El tipo de afrontamiento elegido dependerá del capital religioso/espiritual que la persona tenga o disponga y de su sistema de creencias. Ambas funcionarán como un sistema orientador, un catalizador eficaz para enfrentar las situaciones de estrés.

Kenneth I. Pargament precisará varios estilos de afrontamiento religioso/espiritual con diferentes posibilidades que las personas religiosas, de cualquier credo o confesión podrían utilizar en función del sentido de control que cada individuo atribuye a sí mismo y/o la divinidad:

- ✓ Control centrado en la persona en función de la creencia que tenga sobre su reserva de recursos y/o herramientas propias para resolver conflictos o problemas por sí misma.
- ✓ Control centrado en Dios o cualquier tipo de divinidad. Puede darse la posibilidad de que la responsabilidad final recaiga en Dios o en la divinidad, con lo cual la persona adopte una actitud pasiva dejando la situación en otra fuerza interior sin ningún tipo de colaboración.
- ✓ Control centrado en el esfuerzo por pedir la guía e intervención divina a través de prácticas religiosas y su propia fe en un intento por solventar la situación problemática con el cumplimiento de sus peticiones o deseos.
- ✓ Control centrado en una actitud colaborativa y de responsabilidad compartida entre la persona/Dios y/o la divinidad. Este estilo de afrontamiento religioso se asocia a mayores niveles de competencia personal con beneficios y efectos positivos en la salud mental y física de los individuos.

En las investigaciones sobre adaptación religiosa, la religión aparece como un fenómeno complejo que contiene multitud de formas: un conjunto de creencias sobre la causa, naturaleza y propósito del universo, una instancia superior que afecta a las observancias devotas y rituales que a menudo contienen un código moral que rige las conductas humanas, o definida como los sentimientos, actos y experiencias del hombre en su soledad, la medida de sí mismos y lo que podría considerarse su relación con la divinidad.

Por otro lado, religión y espiritualidad se han utilizado indistintamente en la literatura existente, sin consenso general al respecto (Good y Willoughby,

2014; Good y Willoughby, 2016). Así, la religión pondría el acento en un sistema organizado de creencias y prácticas mientras que la espiritualidad se formula como una experiencia más universal con inclusión de la religión y las relaciones con otras personas pertenecientes a la comunidad de fe. Parece ser que religión/espiritualidad son factores importantes que estructuran la experiencia humana: valores, creencias, comportamientos, enfermedad.

2. Antropología teológica: la cuestión del desarrollo de las etapas de crecimiento

De acuerdo con Lluís Oviedo (2012:96) “Resulta imposible resolver la existencia de Dios mediante pruebas empíricas, pero sí es posible elaborar estrategias indirectas para obtener resultados sobre las diferencias entre individuos, grupos que expresan ausencia/presencia de Dios o profesan alguna o ninguna confesión religiosa. Lo sustancial de este enfoque es ser capaces de mostrar las diferencias contenidas en las personas o grupos que reconocen y ponderan la presencia de Dios. En el mismo nivel de importancia se sitúa la necesidad de obtener datos sobre ciertas formas de religión que provocan efectos negativos en la salud psicológica de los individuos y los grupos”.

a) Religious coping en las etapas de la adolescencia

Hacer frente a las dificultades de la vida, crisis, momentos de ansiedad podría ser una cuestión personal o subjetiva que unos pueden resolver con éxito y otros con cierta dificultad. La capacidad para afrontar la adversidad está relacionada con factores que varían según la etapa de la vida en la que nos situamos.

Además, el desarrollo humano es un proceso evolutivo que se origina a partir del momento de la concepción y continúa a través del ciclo de la vida. Y la premisa fundamental de la teoría del ciclo vital sostiene que el desarrollo se producirá en diferentes etapas sucesivas y claramente definidas.

Otra proposición cardinal en esta teoría es que cada etapa está caracterizada por un punto crítico, de crisis que debe superarse satisfactoriamente y demanda una adaptación del individuo conforme a sus disposiciones y capacidades internas. Por consiguiente, el desarrollo es el patrón de un movimiento complejo producto de la conjunción e interacción de varios procesos: biológico, cognitivo y socio-emocional. Así, los procesos biológicos implican cambios en la naturaleza física del individuo; los procesos cognitivos permutan el pensamiento la inteligencia y el lenguaje, y los procesos socio-emocionales van mutando en las relaciones personales a nivel

emocional y social durante los años de desarrollo. Todos estos movimientos se entretajan, es decir: los procesos sociales dan forma a los procesos cognitivos, los procesos cognitivos avanzan o restringen los procesos sociales, y los procesos biológicos influyen en los procesos cognitivos.

El adolescente, objeto de estudio de la investigación queda enmarcado en un contexto histórico y cultural determinado. A los cambios individuales, psicológicos y biológicos que acaecen, hay que añadir las numerosas interacciones grupales e interpersonales que realiza. Esta etapa tiene sus propios problemas y tareas articuladas según el ángulo o perspectiva con el que se decida cotejar o confrontar.

Son numerosos los autores que consideran más acertado aludir a la adolescencia como un período de afrontamiento en sustitución de una etapa de crisis/estrés. Por otro lado, sería injusto hablar de adolescentes en términos generales, puramente abstractos, más bien se podrían determinar distintas alturas o niveles: económicos, clase social, sexo, contexto en el que se desenvuelven y actúan. Tampoco conviene universalizar los fenómenos del desarrollo adolescente como si fuesen un grupo homogéneo o impreciso. Lo pertinente es hacer mención al rango de edad y describirlos en términos de períodos: adolescencia temprana, media y tardía.

Una cuestión cardinal al referirnos a la etapa adolescente es percatarnos que muchos de los problemas cognitivos y afectivos del adolescente exigen la utilización simultánea de dos sistemas en mutua relación que no pueden reducirse el uno al otro: dependencia/independencia, apego/desapego. La dificultad del adolescente estriba en distinguir ambos en un sistema global que los integre lo más armónicamente posible. Los problemas surgen cuando se confunde o no se distinguen lo suficientemente. Es un lento aprendizaje que incluye sufrimiento, comienza en la adolescencia y no culmina hasta que no se alcance el equilibrio entre los sistemas afectivos y cognitivos en la vida adulta.

Con este panorama de fondo, convendría preguntarse: ¿Puede el sentimiento religioso tener consecuencias significativas en una etapa de la vida caracterizada por los cambios de rol y transiciones cognitivas, vacilante entre oportunidad/coste?

Se ha podido comprobar cómo en la última década hay un mayor reconocimiento de la importancia de la religión/espiritualidad en la salud mental de niños y adolescentes. Las diferencias en el desarrollo cognitivo y el funcionamiento psicosocial entre niños, adolescentes y adultos evidencian la necesidad de ahondar en el conocimiento de los aspectos religiosos en estas etapas; es posible que los niños puedan estar más abiertos a la espiritualidad que los adultos, ya que su percepción de la realidad está menos oprimida por automatismos y conductas sociales y “en las experiencias religiosas de

los adolescentes confluyan una multitud de formas e interacciones relacionadas con la persona, la cultura y el medio ambiente” (Torralba Albaladejo, 2017:205).

En la adolescencia la manifestación de la religión evoluciona de un conjunto de normas concretas a la interiorización de la misma, distinta en forma y expresión de la etapa adulta (Fowler y Dell, 2004). Fundamentado en las teorías de Piaget and Erikson, Fowler propone que con la adolescencia temprana se inicia la etapa de la fe individualizante/reflexiva en la que el adolescente es capaz de reflexionar críticamente y evaluar sus creencias y compromisos, se desarrolla la identidad personal y el sentido de la propia valía, capacidades que permiten el desarrollo de un juicio independiente hacia otras personas o instituciones junto a una visión más amplia del mundo.

3. La capacidad de la Religión para afrontar crisis

La adolescencia es un periodo crítico del desarrollo físico, mental y social envuelto con frecuencia en una serie de retos emocionales y psicológicos frente a los cambios de rol y expectativas sociales, lo que eleva los porcentajes de depresión en este colectivo. Aunque la religiosidad puede reducir la probabilidad de desarrollar depresión, los investigadores a menudo no descartan que la depresión pueda traducirse en disminución de la participación religiosa, contingencia que produciría correlaciones negativas entre religiosidad y depresión.

Ahora bien, si consideramos el ser religioso como un valor cultural valioso, la participación religiosa debería conducir a un aumento en la autoestima del adolescente. La autoestima y la depresión frecuentemente producen correlaciones negativas, adolescentes que padecen un episodio de depresión severo tienden a tener niveles más bajos de autoestima. La cuestión en función de estos supuestos es si la propia autoestima media la relación entre participación religiosa y depresión (Cheng y Furnham, 2003).

Para medir el alcance de esta problemática en la etapa adolescente, procedemos a un diagnóstico basado en la evidencia de los resultados de 14 estudios que examinan la influencia del afrontamiento religioso en el trastorno de depresión en adolescentes, en un sentido más amplio.

En todos los estudios, las experiencias positivas religiosas por parte de los adolescentes se asocian con niveles más bajos de depresión. La religiosidad mantiene una asociación modesta pero positiva con el bienestar psicológico. Los resultados de uno de los estudios muestran que gran parte de los adolescentes consideran la religión como importante para sus vidas y la utilizan como una guía para la toma de decisiones (Rose et al., 2014).

Los adolescentes que dan gran valor o tienen influencia de la religión experimentan menor depresión y menor probabilidad de participación en conductas de riesgo. Dos de los estudios revisados indicaron que el impacto de acontecimientos negativos en la vida de los jóvenes se redujo en los que informaron de alto nivel de afrontamiento religioso positivo, por el contrario cuando se produjo abandono de las prácticas: oración, meditación, el efecto negativo aumentó (Carpenter et al., 2012; Pargament et al., 2003).

El examen presentado nos posiciona ante adolescentes/jóvenes que se esfuerzan por resolver conflictos interpersonales, persiguen alternativas con significado, establecen un plan de acción y planifican metas personales para llevarlas a cabo. Algunos autores (Raban-Motounu e Ileana Loredana, 2015) van a denominar a este tipo de afrontamiento “proactivo”: valoración de los retos y amenazas con los que nos relacionamos para minimizar cualquier evaluación negativa mediante el desafío y el crecimiento personal.

El estudio llevado a cabo por Raban- Motounu e Ileana Loreana (2015) con una amplia muestra de adolescentes rumanos reveló que sujetos con desarrollado de habilidades de afrontamiento proactivo poseen creencias espirituales y valores más fuertes, encuentran un sentido a las experiencias vividas, incluso las que han sido negativas. De igual manera, estos adolescentes establecen relaciones significativas con otros y con la naturaleza, saben optimizar los recursos personales, descubren la interconexión existente entre uno mismo y su relación con los demás íntimamente relacionadas con el crecimiento espiritual, encuentran la posibilidad de reconvertir ciertas dificultades interpersonales en crecimiento interior. Todo ello hace que situaciones estresantes se resuelvan con menor coste para la salud.

Obviamente, algunas respuestas de las estrategias de afrontamiento religioso son protectoras y tienen un impacto positivo en la salud mental, mientras que otras son inadecuadas e impactan negativamente. La estructura que introduce Pargament y colegas (2000) de afrontamiento religioso positivo y negativo identifica una serie de respuestas cognitivas, interpersonales y de conducta ante los estresores basadas específicamente en lo espiritual, divididas en positivas y negativas para la salud mental. Las estrategias de afrontamiento religioso positivo incluyen una apreciación religiosa benevolente con efectos mitigadores sobre los estresores mediante la conexión y ayuda espiritual, son respuestas efectivas que protegen a los individuos de los efectos depresógenos del estrés. Las estrategias de afrontamiento religioso negativo incluyen temor ante un Dios castigador, expresan descontento espiritual y son respuestas consideradas como inadecuadas que agravan los efectos depresógenos de los estresores parecidas en muchos aspectos a respuestas no religiosas.

Conviene señalar que en el patrón de afrontamiento positivo los individuos muestran una relación segura con una fuerza superior o trascendente, relaciones seguras con los demás y una visión afable/benevolente del mundo, en tanto que el patrón de afrontamiento negativo manifiesta luchas y tensiones espirituales, descontento con uno mismo, con Dios y con los demás. Así pues, las estrategias positivas de afrontamiento religioso sirven para amortiguar los efectos de los estresores mientras que las estrategias negativas funcionan como una vulnerabilidad ante la depresión similar a como actúan otras vulnerabilidades cognitivas (Carpenter et al., 2012).

4. *Religious coping* en adolescentes: ventajas y propuestas para el ámbito pastoral

El uso de líneas de investigación contemporáneas, el vínculo con otros ámbitos disciplinarios y la decisión de utilizar un enfoque centrado en la persona desde el inicio del estudio que hemos presentado, nos ha permitido mantener un contacto con la cultura en la que están inmersos gran parte de los más jóvenes, obtener una visión renovada del comportamiento adolescente y una comprensión más significativa de lo particular en niveles de singularidad/concreción.

La línea de investigación que hemos emprendido adquiere rigor y objetividad científica por su metodología investigadora:

- a. Uso de estadística descriptiva/analítica para medir los resultados obtenidos de estudios de corte cuantitativo y medición de validez/fiabilidad del cuestionario administrado.
- b. En el caso de la investigación cualitativa hace uso de sus propias técnicas y análisis de la información para interpretar situaciones desde el punto de vista de las personas involucradas orientando la comprensión y toma de decisiones de situaciones específicas.
- c. Obtiene una visión renovada de la experiencia de fe del creyente y de su comportamiento en cualquier etapa de la vida; expone las condiciones de la experiencia religiosa en la sociedad actual, su estructura y estratificación, las posibles interacciones entre sociedad, comunidades religiosas y hombre/mujer creyente.
- d. Junto a otras disciplinas -psicología de la religión, psicología social, psicología cognitiva- presenta su contribución sobre las analogías/diferencias entre individuos/grupos que muestran ausencia o presencia

de *Religious coping*. Con ello, se resalta una nota distintiva de la teología empírica: la interdisciplinariedad.

- e. Analizada la realidad e interpretados los resultados de forma exhaustiva, los estudios sobre *Religious coping* podrían asesorar sobre estrategias de afrontamiento que integren la dimensión religiosa y espiritual adecuadas para hacer frente a los momentos de crisis o adversidad en las distintas etapas de la vida.

A su vez, hemos podido realizar un balance sobre la dinámica y las funciones del afrontamiento religioso en su vertiente psicoterapéutica. Una oportunidad para presentar las ventajas de las creencias/prácticas religiosas a una generación de jóvenes/adolescentes más vulnerables que generaciones anteriores a patologías sociales/psicológicas, con mayores niveles de angustia/dolor e índices de religiosidad más bajos que generaciones precedentes:

1. Las conductas y actitudes religiosas motivan comportamientos que fomentan la salud y reducen el riesgo de padecer enfermedades.
2. El creyente tiene la posibilidad de interactuar con personas y grupos afines que proporcionan apoyo social/emocional amortiguando los efectos del estrés sobre la salud. La apertura de confianza hacia el otro –humano o divino- impulsa efectos positivos sobre la salud y es profilaxis en las enfermedades.
3. La estructura mental que proporciona la fe promueve un estilo cognitivo con explicaciones asociadas notables para hacer frente a las experiencias vitales.
4. Hay una asociación de factores religiosos que provocan recíprocas influencias en la capacidad conductual, cognitiva y afectiva de los grupos e individuos con índices más elevados de religiosidad.

Por consiguiente, podemos afirmar que los sujetos pueden desarrollar emociones positivas, generar fortalezas personales y proyectos de vida relacionados con la transcendencia y en contacto con el Absoluto. Se verifica que las creencias religiosas proporcionan significado a la vida de las personas y estimulan modos más adecuados de hacer frente a la adversidad con índices más bajos de sufrimiento psicológico. En definitiva, efectos psicosociales e incluso psicoterapéuticos que aumentan el capital psíquico de los individuos.

Otra aportación relevante surge de la investigación cualitativa mediante la técnica del “*focus group*” en la que se establecieron tres grupos de discu-

sión para abordar tres ejes temáticos: fe, oración, Iglesia/comunidad. Con ella, conseguimos información sobre la pluralidad de aspectos contenidos en el *Religious coping* del adolescente y datos sobre el proceso cognitivo y emocional que subyace en el *Religious coping* en esta etapa.

El análisis de contenido de la información obtenida reveló que los participantes del grupo focal ante las cuestiones planteadas evidencian una fuerte carga emocional en las interacciones realizadas con el grupo de iguales. Las experiencias personales o cercanas sobre la utilidad de la fe/oración en situaciones adversas, la pertenencia o no a una comunidad eclesial, la visión sobre los pastores o guías religiosos responde a la figura de un adolescente que ha evaluado en términos de ganancias o pérdidas todas las situaciones y experiencias religiosas vividas. Se ha podido comprobar que:

1. En el *Religious coping* de los adolescentes convergen un cúmulo de procesos cognitivos: estímulos, recuerdos de experiencias anteriores y estimación de aspectos relacionados con las consecuencias.
2. La existencia de conflicto relacional con miembros de las congregaciones religiosas en dos niveles: interpersonal e intrapersonal. En tanto que las estrategias cognitivas en el proceso de afrontamiento religioso positivo son una fuente de empoderamiento que en ocasiones pueden estar inducidas por un guía religioso en el que se confía.
3. La necesidad que expresan los participantes de pertenecer a un grupo estable con ideas afines del que puedes recibir ayuda en caso de necesidad dentro del ámbito eclesial. Para tal efecto, una de las aportaciones del *Religious coping* es promocionar relaciones interpersonales positivas en el contexto adolescente para prevenir o hacer frente a problemáticas derivadas de esta etapa.
4. Vínculos extra-comunitarios, redes inter-generacionales, capital cultural y capital social asociados a una comunidad eclesial es la aportación del *Religious coping* frente al *coping* secular. No obstante, los participantes del estudio utilizan diversas estrategias de afrontamiento: confianza en las posibilidades propias, desarrollo de apoyo social, evasión del problema o búsqueda de apoyo espiritual.

Analizada la realidad e interpretados los resultados de forma exhaustiva, los estudios sobre *Religious coping* podrían asesorar sobre estrategias de afrontamiento que integren la dimensión religiosa y espiritual adecuadas para hacer frente a los momentos de crisis o adversidad en las distintas etapas de la vida. Y las estrategias de afrontamiento religioso utilizadas para

hacer frente a situaciones adversas son habilidades humanas adquiridas e inducidas por adultos significativos que han marcado la trayectoria religiosa del adolescente.

La cuestión sería cómo dotar a los jóvenes y adolescentes de estrategias de afrontamiento religioso positivas para hacer frente a los momentos de crisis o adversidad o qué elementos confluyen en el aprendizaje de las mismas, a saber:

1. La maestría de los expertos en el área, a ellos compete emplear el conocimiento adquirido con eficacia. En este ámbito están incluidos todos los que de una forma u otra son parte activa en la formación religiosa de los adolescentes.
2. La transferencia como habilidad metacognitiva: equipar a los adolescentes de estrategias de afrontamiento religioso positivas aplicables a distintos contextos.
3. La aplicación de metodologías grupales en el ámbito eclesial estimulan la interacción entre iguales e incorporan la dimensión interpersonal en el aprendizaje de estrategias de afrontamiento religioso.
4. La estructura cognitiva cambia constantemente en función de los procesos de aprendizaje: la interacción de una idea nueva con otra anterior existente en la estructura cognoscitiva provoca la transformación de ambas como consecuencia del proceso de interacción.
5. La construcción de espacios de conexión espiritual con los demás fomentan el sentido de identidad y justicia social en esta etapa. Las actividades en grupo no pueden abstraerse de espacios de reflexión que refuercen el sentido de pertenencia y les induzcan a ser parte activa de un proceso de autorrealización en cooperación con la divinidad.
6. Investigaciones previas constatan el alto grado de correlación existente entre autoconcepto-autoestima, estabilidad emocional, conducta social adecuada y menor posibilidad de presentar síntomas psicopatológicos en la adolescencia. La interacción con los demás en los grupos eclesiales debería contribuir a aumentar los sentimientos de autoestima, nociones positivas de uno mismo, la búsqueda de apoyo entre sus miembros y la aceptación entre iguales en un proceso de responsabilidad compartida de pensamiento que guíe la toma de decisiones.
7. Sería conveniente establecer una jerarquía de hábitos que ayudasen a los adolescentes y jóvenes a robustecer y cohesionar los compromisos morales.

A partir de lo expuesto, se considera la utilidad de nuestro estudio para orientar los procesos básicos de reflexión y la organización de los conceptos que van a guiar la praxis religiosa cristiana en la etapa adolescente.

Conclusión

El recorrido teórico y empírico realizado a lo largo del artículo nos ha acercado a un conocimiento más preciso de las dinámicas religiosas y su influencia en los adolescentes/jóvenes actuales en su vertiente psicoterapéutica. Un enfoque que plantea el uso teológico de nuestra investigación y su significado en el conjunto de vida cristiana desde tres aplicaciones concretas: antropología, soteriología y práctica.

En efecto, los resultados obtenidos en nuestra investigación cuantitativa sobre *Religious coping* en adolescentes españoles confirman que cada etapa de la adolescencia está configurada por sus propios cambios cognitivos, sociales, psicológicos y de comportamiento, siendo la adolescencia tardía la que presenta un *Religious coping* menor asociada a los componentes del grupo cuya franja de edad se sitúa en los 17 años. Además, el paso de una fe convencional a una fe individual/reflexiva marca una recuperación del *Religious coping* asociada al grupo de mayor edad -20 años-. Con ello, hemos podido verificar que los diferentes grados de *Religious coping* están relacionados con la etapa adolescente, siendo la adolescencia tardía la que presenta los niveles más bajos de afrontamiento religioso.

Referencias bibliográficas

Carpenter, Thomas P., Laney, Tyler y Mezulis, Amy (2012) Religious coping, stress and depressive symptoms among adolescents: A prospective study, *Psychology of Religion and Spirituality* 4(1), pp. 19-30.

Cheng, H. y Furnham, A. (2003) Personality, self-esteem, and demographic predictions of happiness and depression, *Personality and Individual Differences* 34, pp. 921-942.

Fowler, J. W. y Dell, M.L. (2004) Stages of faith and identity: Birth to teens, *Child and Adolescent Psychiatric Clinics of North America* 13(1), pp. 17-33.

Good, Marie y Willoughby, Teena (2006) The role of spirituality versus religiosity in adolescent psychosocial adjustment, *Journal of Youth and Adolescence* 35(1), pp. 41-55.

Good, Marie y Willoughby, Teena (2014) Institutional and personal spirituality/religiosity and psychosocial adjustment in adolescence: Concurrent and longitudinal associations, *J. Youth Adolescence* 43, pp.757-774.

- Lazarus, R. y Folkman S. (1984) *Stress, Appraisal, and Coping*. New York.
- Oviedo Torró, L.I. (2012) Verso una teologia empirica e sperimentale, *Richerche Teologiche* 23(1), pp. 81-102.
- Pargament, Kenneth I. (1997) *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York.
- Pargament, Kenneth I., Feuille, Margaret y Burdzy, Donna (2011) The Brief RCOPE: Current psychometric status of a short measure of religious coping, *Religions Journal* 2, pp.51-76.
- Pargament, Kenneth I., Koenig, H. G. y Perez L. M. (2000) The many methods of religious coping: development and initial validation of the RCOPE, *Journal of Clinical Psychology* 56(4), pp. 519-543.
- Pargament, Kenneth I., Zinnbauer, Brian J., Scot, A. B., Bulter, Eric M., Zerowin, Jill y Stanik, P. (2003) Red flags and religious coping: identifying some religious warning signs among people in crisis. *Journal of Clinical Psychology* 59(12), pp. 1335-1348.
- Raban-Motounu, Nicoleta y Loredana Vitalia, Ileana (2015) Religiosity and proactive coping with social difficulties in romanian adolescents, *J Relig Health* 54, pp. 1647–1659
- Rose, Theda, Shields, J., Tueller, S. y Larson, S. (2014) Religiosity and behavioral health outcomes of adolescents living in disaster-vulnerable areas, *Journal of Religion and Health* 54(2), pp. 480-494.
- Torralba Albaladejo, J. (2017) Religious coping en adolescentes, su influencia en el ajuste psicosocial. Tesis doctoral. Universidad de Murcia.

NOTAS Y COMENTARIOS

«CIEN AÑOS DE PERIODISMO RELIGIOSO» NOTA SOBRE UN LIBRO DE FRANCISCO HENARES DÍAZ

«ONE HUNDRED YEARS OF RELIGIOUS JOURNALISM», A BOOK
PRESENTATION BY THE AUTHOR FRANCISCO HENARES DÍAZ.

FRANCISCO JAVIER DÍEZ DE REVENGA
Universidad de Murcia. Facultad de Letras
revenga@um.es

Constituye este libro de Francisco Henares Díaz¹ una decisiva aportación a la historia del periodismo religioso en general pero sobre todo una contribución al conocimiento del patrimonio cultural y social de la Región de Murcia a lo largo de todo un siglo, porque lo que se explica en este voluminoso ensayo no solo es la historia de una revista, *Espigas y Azucenas-Iglesia Hoy*, sino lo que esa publicación significó para el entorno cultural, social y religioso de la Región a lo largo de esos años. No se trata desde luego de una valoración general y superficial, sino de un penetrante trabajo de examen y análisis de todo lo que en esa revista apareció impreso a lo largo de tantos años con identificación precisa y detallada de todos los que la hicieron posible y valoración detenida de cada una de sus aportaciones al conjunto común, al monumento que finalmente constituye esta revista en el ámbito de la difusión de la vida religiosa en un entorno geográfico concreto, el de la seráfica provincia de Cartagena y el de la Región de Murcia.

El libro es fruto de la labor investigadora de un excelente escritor de nuestra Región, del que es obligado recordar algunos datos relevantes como que Francisco Henares Díaz fue franciscano y en cierto modo lo sigue siendo. Vive en Cartagena, donde desarrolla una labor social, humanitaria y

¹ Francisco Henares Díaz, *Cien años de periodismo religioso (1915-2015)*. La revista *Espigas y Azucenas-Iglesia Hoy*, Murcia, Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia OFM, 2017, 382 págs.

cultural de gran calado en toda la Región. Natural de Siles (Jaén), donde nació en un lejano 1937, ha sido profesor en el colegio de los franciscanos en Cartagena, en el Instituto Politécnico, en el Teológico de Murcia, en la Universidad Antonianum. Es doctor en Filología Hispánica, especialidad de Literatura del Siglo de Oro, por la Universidad de Murcia con la tesis *Fray Diego de Arce. La oratoria sacra en el Siglo de oro*, y, hasta su jubilación fue catedrático de Lengua Castellana y su Literatura de Instituto. Es también Doctor en Teología Dogmática por la Universidad de Roma con una tesis sobre *Los misterios de la vida de Cristo en la predicación de los franciscanos españoles en el Siglo de Oro*.

Director, en 1970, de *Espigas y Azucenas*, a él se debe el cambio por el actual *Iglesia Hoy*. Colaboraciones suyas han aparecido en las revistas *Verdad y Vida*, *Carthaginensia*, *Anales de Historia Contemporánea*, *Revista Murciana de Antropología*, *Criticón*. Fue fundador de *Cuadernos del Estero*. Creador de la *Fundación Clara Henares*. *Jóvenes Solidarios Sureste*, es autor de los siguientes libros, entre otros muchos: *San Ginés de la Jara: una aproximación a la religiosidad popular* (1988), *Manual de historia de la literatura en Cartagena* (1988), *Cartagena - Cuba: la mar de puentes* (2000), *Fray Diego de Arce. La oratoria sacra en el Siglo de oro* (2001), *Vía crucis y calvarios en el antiguo Reino de Murcia* (2008). *Cartagena, cien años de poesía (1907-2007)* (2009), al que tuve el honor de escribirle un más que sucinto prólogo; y *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* (2014).

Se plantea Francisco Henares al comenzar este espléndido *Cien años de periodismo religioso* cómo ha de denominarse su ensayo, su libro, si como una investigación o un atrevimiento, o un recorrido para investigar la historia de las creencias que persisten o que volaron con los años. Se plantea también si su estudio no será al final un canto de elogio a unos frailes y a unos seglares que crearon lo que en este momento, cuando el trabajo ha llegado a su final, lo considera, y con toda razón, una epopeya. Admite que lo que ha escrito lo ha hecho con respeto, pero también con una cierta ternura y con no poca emoción y, desde luego, admiración. Sin obviar ni evitar alguna crítica que otra a algunos excesos advertidos por el investigador.

Reconoce Francisco Henares que cien años saliendo a la calle, sin parar, tan solo detenidos en los terribles años de la Guerra de España y en unos pocos inmediatamente después, constituyen un acontecimiento que hay que tener en cuenta. Detalla que la revista fue en los primeros años quincenal, y a partir de 1932, mensual hasta el momento presente. A unas 48 páginas por

número, asegura que multiplicando, arrojan un total de aproximadamente cincuenta mil páginas. Rondando los años sesenta llegó a tener más de diez mil suscripciones mensuales repartidas por media España. Para el almanaque de *Espigas y Azucenas* asegura que ha llegado a tirar unos nueve millones de ejemplares.

Otra de las cuestiones que plantea Francisco Henares es que no nos hallamos ante un periodismo profesional, aunque la revista, en sus páginas, recoge textos propios de los géneros periodísticos, característicos de una publicación de este tipo: reportajes, crónicas, necrológicas, narrativa, poesía, gacetillas, noticieros y, desde luego y con constancia, artículos de opinión, artículos de fondo como se les llamaba antes, especialmente los que en las primeras páginas representaban los editoriales de la revista.

Desde luego los asuntos tenían que ver siempre con la religión: teología, vida espiritual, devociones, explicaciones éticas, siempre relacionadas con el momento en que se publican, ya que, como avisa Henares, el largo período de tiempo de la vida de la revista (un siglo) revela cambios muy significativos en la praxis de un mundo cambiante y bastante desmañado. Por eso señala el autor dos hitos básicos: el primero, los años coincidentes con la República Española de 1931, que terminan en la Guerra de España (1936-1939). Descubre nuestro investigador ahí artículos muy valientes, muy proféticos que llamaban al pan pan y al vino vino. Y el otro hito tiene relación con el Concilio Vaticano II (1962-1965), sobre todo en su recepción desde aquí, desde España, en el marco de la situación política nacional que se desarrollaba en ese momento entre nosotros. De ese olvido pretende el autor rememorar ahora esos dos hitos fundamentales en la historia de la religión: República y Concilio.

Se hallará el lector ante un libro de historia, porque este ensayo, como afirma su autor con rotundidad, es un hecho de historia. De historia y de fe. Historia de modos de vida, de mentalidades, no exenta de hallazgos en el campo de las discusiones eclesiales y políticas, sobre todo en época de sufrimientos y persecuciones. Alude desde luego al carácter religioso, porque surge la revista de un ámbito religioso, pero también destaca y valora mucho su carácter popular y, en las revelaciones que su autor nos hace en su reflexión sobre el significado general de la revista, se descubre con claridad su carácter de revista de propaganda de la fe, en el sentido más noble de la palabra propaganda como propagación y manifestación pública de esa fe. Y pone en relación Francisco Henares esta actividad con las vidas de los que la hicieron posible, los frailes que día a día, mes a mes, año tras año, década tras década, lograron este monumento de fe y de propagación de la fe que,

a lo largo de toda una centuria, ha sido la revista franciscana. Como afirma Francisco Henares, «está la barca hasta los toletes, dicen en América Central nuestros misioneros: Esta vez la barca barquilla es la Iglesia hoy, y las personas que no dejan que se hunda. Las vidas intensas que por aquí saltan como delfines en alta mar son las vidas de frailes y de seglares en vela. Las diversas secciones que llenan páginas son variadas, y, conforme avanzan los años, mucho más todavía».

Un capítulo muy importante en esta investigación lo constituyen la investigación y localización de todos los nombres de los colaboradores de la revista, frailes y seglares también. Asegura Henares que se sorprenderá el lector porque los hay excelentes, regulares, y nunca vulgares. Personalmente he de reconocer que he hallado a algún buen amigo entre ellos hoy prestigioso catedrático emérito de una Universidad norteamericana, la de Virginia, felizmente jubilado y residente en Madrid tras una inmensa trayectoria como investigador y estudioso de la literatura española, maestro de muchos hispanistas y huertano de nacimiento... Me refiero al profesor Juan Cano Ballesta nacido en el corazón de la Huerta de Murcia, en Rincón de Beniscornia.

Revela Henares que en los primeros años existía un hermanamiento con el diario católico entonces, *La Verdad*. Y había una buena relación de hermandad entre los colaboradores de ambas instituciones de prensa murciana. Y con orgullo, afirma Henares: «hasta un punto muy alto, este libro es historia de Murcia y sus gentes. Y de literatura varia. Una fuente, quizá, apenas utilizada por los investigadores». Y sin quizá, habría que añadir para confirmar lo que asegura el autor de este espléndido y completísimo libro.

De abrumador hemos de considerar el trabajo y la dedicación de Henares si advertimos, cómo él mismo confiesa, que han sido muchos los datos manejados que han abarcado lugares muy diversos en América, Japón, China, África, que han multiplicado las devociones y las opiniones, los poemas y las divulgaciones. Han sido cincuenta mil páginas capaces de fatigar, cansar y hasta agotar a cualquier investigador... Pero Francisco Henares es de piel dura.

Nació la revista *Espigas y azucenas* en 1915 fundada por los padres franciscanos de la Provincia Seráfica de Cartagena, cuya sede principal se situaba en Murcia. En las páginas iniciales de la revista se revela que la aparición de esta publicación responde a las nuevas exigencias de los entonces tiempos modernos, que, comenzado el siglo XX, trataban de difundir el sagrado ministerio de los franciscanos a través de nuevos medios de comunicación social, en forma de publicaciones periódicas de acuerdo con las directrices de la Santa Sede que estaban difundiéndose por el orbe católico desde el

comienzo de la centuria... Los nuevos tiempos exigían urgentemente nuevos medios...

Y el primer día del año 1915 aparece el número inaugural de la nueva revista, *Espigas y azucenas*, dedicado a la devoción de la Eucaristía y de la Virgen María. Los símbolos evocados en el título de la publicación, *Espigas* y *Azucenas* aluden respectivamente a la Eucaristía y a la Virgen María como Inmaculada Concepción.

Tal como se indica en el primer número, revista «será ante todo, y a fuer de franciscanos, sencilla y popular, amena, fiel reflejo de esta santa alegría que San Francisco legó en herencia a sus hijos». Anuncia que huirá de la vulgaridad y de la ramplonería y formaliza un programa de información y comunicación muy ambicioso, pero desde luego de gran acierto y provecho: «tendrá para las personas serias un artículo de fondo, calcado en asuntos de actualidad; para los sacerdotes, notas canónicas, que les informen periódicamente de las disposiciones de la Santa Sede y Congregaciones Romanas; para los ratos de buen humor, un ameno cuentecillo; para los lectores píos, páginas devotas, semblanzas de almas buenas, bocetos de santos; para los curiosos, oportunas notas, vulgarizaciones de cuestiones científicas para unos, escogidas poesías; para otros, juicios bibliográficos, notas gráficas de hermosos fotograbados y frecuentes correspondencias de la Región, de otros puntos de España, de Roma, América, Tierra Santa, etc.».

Y al final añaden en estas palabras prometedoras y programáticas: «¿Cuánto viviremos? Soñamos con larga vida»... El fraile que se hiciera tal pregunta y la dejara escrita en aquel remoto ejemplar de *Espigas y azucenas*, no podía imaginar que un siglo después, desde aquel 1915, en que el papa reinante Benedicto XV bendijo con su palabra a la nueva revista, unos cuantos papas después, hasta Benedicto XVI y el reinante papa Francisco, estaríamos hoy aquí, en 2018, glosando, con este monumental y espléndido libro, tan milagroso centenario de un órgano de la prensa católica, de la *Buena Prensa*, como se decía entonces desde el Apostolado de la Buena Prensa, el siglo completo de esta revista centenaria...

No se han de cerrar estas reflexiones sin hacer positiva referencia al apéndice biobibliográfico que ha reunido Francisco Henares al final del libro, en el que el lector podrá hallar a todos los colaboradores de la revista con una sucinta referencia biográfica y descubrir los muchos sabios que en esta revista han contribuido, frailes y seculares, a su continuidad en el tiempo.

Son biografías y biobibliografías verdaderamente valiosas y muy documentadas para conocer mejor a los heroicos protagonistas de esta empresa centenaria. En realidad, este apéndice documental constituye un arsenal de

datos sobre muchos escritores de nuestra Región o que habitaron en nuestra Región, que, sin haber sido recuperados de forma tan ordenada en este libro, posiblemente su colaboración quedaría en el olvido. Un buen historiador y buen filólogo como es Francisco Henares no podía dejar pasar una oportunidad así y su acierto ha sido recopilar tantos datos para el futuro y para la posteridad, digámoslo con toda la pompa que el esfuerzo se merece.

En conjunto el libro que nos ocupa es una monumental aportación a la historia de la región de Murcia y de su patrimonio social, cultural y académico, independientes todas estas cualidades de la trascendencia religiosa que este ensayo logra y establece con tanto detalle y pormenor al historiar, con tanta autoridad y acierto, esta gran empresa del periodismo católico murciano, y lo que supone para el conocimiento general y para la valoración de un esfuerzo humano que ha dado, a lo largo de un siglo, resultados tan valiosos y encomiables. Una gran obra que añadir a la excelente trayectoria de su autor, el Doctor en Teología y en Filología Francisco Henares Díaz.

NOTAS Y COMENTARIOS

SAN GINÉS DE LA JARA: ¡HAY MOROS EN LA COSTA!

FRANCISCO JAVIER GOMEZ ORTÍN, OFM
Profesor Emérito
Instituto Teológico de Murcia OFM
fgortin@hotmail.com

Al amigo Paco Henares, añorante de San Ginés.

Paladeemos abonico esta fúlgida y fragante Florecilla franciscana, ineditísima para más señas: “De cómo turcos y frailes compartieron frugal yantar en conventual refectorio”.

Antaño, me cupo la suerte de poder visitar en dos ocasiones el entrañable recinto del recoleto conventico de San Ginés. La primera vez, hacia 1958, fue una excursión de la Comunidad franciscana de Cartagena, bajo la guía del Sr. Cañavate, Cronista de Cartagena. Arribamos a bordo del “farwesteño” trenillo Cartagena-Los Blancos. Cadenas y grueso candado cerraban la iglesia. Al convento se accedía por la vivienda y, en la planta superior, aún brillaban en los zócalos unos chillones azulejos sobre escenas del Quijote, colocados por un antiguo propietario, dizque un culto general del ejército. Este debió de ser un beneficiario de la Desamortización, mediante la canalesca subasta que refrendaría el “inmenso latrocinio” decimonónico. Poco quedaba de su primitivo estado, tras sufrir los duros avatares de los años fatídicos 1835-36, amén de los de 1936-39. Desde el huerto nos adentramos por veredas entre cañares, que conducían al mar. En lontananza se contemplaba La Manga, bañada por oleaje del Mar Mayor.

Mi segunda visita a San Ginés fue a título privado, logrado el permiso de sus dueños, los señores Meseguer. Trepando osadamente por tejados semi-hundidos, logré llegar al coro para venerar el añoso facistol, milagrosamente enhiesto.

Retrotraigámonos al pasado, preñado de sorpresas. Acaeció el caso inaudito, que relatamos, allá por el año 1622, casi inmediato a la expulsión de los moriscos. ¿No pudo ocurrir este verídico suceso, nada fabuloso, protago-

nizado por renegados o moriscos conversos, intentando volver a su añorada España, como hiciera el Ricote famoso del Quijote? Los frailes quedarían pasmados y despavoridos, habida cuenta de lo que significaba la terrible condición de cautivo, como tantos sufrieron en aquella época, entre ellos el Manco de Lepanto en su lustró de Argel. El silencioso almuerzo de la comunidad recoleta se vio de repente interrumpido por la brusca aparición de un grupo de turcos entrando en el comedor, desarmados. Ni la imaginación más caliente pudo jamás soñar escena tan inaudita, que provocaría súbito pánico. Escuchemos el relato del Cronista franciscano P. Ortega:

«El Venerable P. Fr. Alonso Yáñez, Sacerdote y Confessor. Fue este Religioso natural de la Ciudad de Murcia, y vivió más de 57 años en el solitario Convento de San Ginés de la Xara, con admirable exemplo de aquella Santa Comunidad. En prueba de su mucha sencillez, se refiere un caso, que todos tuvieron por admirable y sobrenatural: y passó en esta forma. Hallándose Portero de dicho Convento este Siervo de Dios, sucedió que aviendo dado al trabés un Bagel de Turcos, en aquella Playa del Mediterráneo, doce de ellos, que tuvieron la suerte de tomar tierra; llegaron a la Portería, y le pidieron que los acogiesse. Iban con todas sus armas los Infieles; y para su seguridad y la del Convento, le dixeron que no solamente le entregarían las armas, sí que también permitirían que les fuesse atando con toda firmeza las manos a las espaldas. Pero él, con su santa simplicidad, les abrió las Puertas diciendo: *Ea, entrad, pobretes, que demasiado de buenos me parecéis, y tengo por inútiles essas diligencias*. Era esto a la hora del medio día, y en ocasión que estaba la Comunidad comiendo, en el Refectorio, y sin reparo alguno, encaminó allá a los Turcos; y los Religiosos quedaron pasmados, viendo con quanta facilidad pudieran aquellos Barbaros quitarles a todos las vidas o la libertad, y alzarse con el Convento. Pero los Turcos rindieron y entregaron las armas a los Religiosos con expresiones humildísimas; todo lo qual se atribuyó a providencia especial del Cielo, en crédito de la virtud y candidez del Siervo de Dios Fr. Alonso. Murió este por los años de 1622 en la Ciudad de Murcia, su patria; y fue sepultado su venerable cadáver en la iglesia de nuestro Convento» (*Crónica*, I, Murcia 1740, p. 566).

«El Ven. P. Fr. Joseph Gomez fue natural de un Lugar pequeño llamado Villegas, Aldea de Villa Diego, en tierra de Burgos, y nació el día 17 del mes de Marzo del año 1665. Su padre se llamó Antonio Gomez, natural del mismo Pueblo, y su madre María Pedrosa, natu-

ral de la villa de las Hormazas, ambos de muy limpia sangre y de la primera estimación de sus Republicas. Desde niño dio muestras de inclinarse a todo lo bueno nuestro Fr. Joseph: y hallandose ya joven, se lo trajo un pariente suyo, que estaba de Cura de Bogarra, que es un Lugar pequeño en las Sierras de Alcaraz. Allí estudió la Latinidad, y hallandose de mas de 27 años, vistió nuestro Abito en el Convento de Cuenca el 3 de Agosto de 1692. Poco después de professo, recibió todos los Ordenes Sagrados: y fue enviado por la Obediencia a ser morador del Convento de la Villa de Moratalla, en donde estuvo unos años en el empleo de Organista, de que tenía mediana inteligencia. No quiso estudiar las Ciencias mayores de Philosophia y Theologia: y deseando el total retiro del mundo, solicitó con los Prelados despacho para la Recolectión, en donde assistió toda su vida. Primeramente estuvo algunos años en el Convento de San Luis, de Vélez el Blanco; y el año de 1703, por el mes de Mayo, pasó al célebre solitario Convento de San Ginés de la Xara, sito en la Playa del Mediterráneo, en donde perseveró hasta su muerte (*Crónica*, III, Murcia 1752, p. 437-438).

En esta materia (la castidad) sucedió con nuestro Fr. Joseph un caso, que se celebró mucho, y se tiene muy en memoria en todo aquel Campo, y pasó en esta forma. A la Pesquera del Mujol, que llaman la Encañizada, y es propio de la ciudad de Murcia, va los Veranos a decir Missa todos los dias de Fiesta un Religioso de aquel Convento de San Ginés, que está distante tres leguas. Algunas veces era nombrado este Siervo de Dios para que fuese a esta Pesquera: y él, temeroso de no encontrar algunas mujeres, no quería ir por el camino derecho, que es el de la misma Playa o Marina, en donde hay muchas casas; y se iba por el que vulgarmente llaman de la Manga (que viene a ser un banco de arena, que divide una parte del Mediterráneo, y forma un Isthmo o Península, y al que los del País llaman el Mar Menor): pues por este banco iba ordinariamente el Siervo de Dios, en medio de hacerse rodea de más de dos leguas: y lo que es mas, exponiendose al peligro de dar en Moros Piratas, que frequentan mucho aquellos parages. Pero si alguna vez iba por el camino directo, jamás se verificó que tocasse en casa alguna, como lo hacían los demás Religiosos: y a la verdad, se hace quasi preciso, en atención a los rigores del Sol, por aquel tiempo y en tan abrasado País. Pues sucedió que en una ocasión, en que havia ido por este camino nuestro Fr. Joseph, se ofreciese en casa de un Hermano, Syndico de la Religion y especial devoto del Convento de San Ginés, llamado Antonio de Sola, embiar

una carta a dicho Convento, y dicho Hermano havia encargado a su Familia, estuviessen de aviso, y en passando el Religioso que bolvia de la Pesquera, le entregassen la carta. Passó ya nuestro Fr. Joseph, y viendole una Criada, le empezó a llamar desde la puerta de la casa, que está cercana al camino: pero como él conoció ser voces de muger, no solo no bolvió, pero ni aun el rostro, y caminaba con más prisa. La muger, que temía perder la ocasión de remitir la encargada carta de su amo, dio a correr para alcanzarle y le llamaba a grandes voces: pero Fr. Joseph, que por el eco de la voz, conoció se le acercaba la muger, apretó a huir, como pudiera hacerlo, si fueran en su alcance algunos Piratas Argelinos; y al fin, la Criada huvo de bolverse, y él se fue al Convento assustado, y sin la carta... (Gravemente enfermo) le llevaron al Convento de San Francisco de Cartagena, en donde tiene éste de S. Ginés, su Enfermería... (Murió) el día 25 de Marzo de 1743, a los 78 años de edad... Llevaronle a sepultar a su Convento de San Ginés: y le dieron tierra en la Capilla Mayor de la Iglesia, al pie del Presbyterio, inmediato a la Lampa, al lado de la Epistola». (*Crónica*, P. III, Murcia 1752, pp. 439-440).

Corolario final: La alusión a los piratas argelinos horroriza y alucina, pues no es mera retórica, sino que describe la cruda y espantosa realidad. ¿Cómo se explica que los frailes vivieran en ese peligroso sitio durante tantos siglos, sin haber constancia documental de que los religiosos sufrieran algún ataque o secuestro?

NOTAS Y COMENTARIOS

EVOLUCIÓN COGNITIVA Y EMERGENCIA DE LA PERSONA

COGNITIVE EVOLUTION AND EMERGENCE OF THE PERSON

VICENTE LLAMAS ROIG¹

Instituto Teológico de Murcia OFM
v.llamasroig@yahoo.es

Una amalgama de ensayos de vocación plural constela *The Emergence of Personhood. A Quantum Leap?* (ed. M. Jeeves, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, 2015), algunos destacables de cada una de las tres secciones en que se divide el texto serán objeto de sucinto análisis en esta nota, hendida por disquisiciones suplementarias.

En “Personhood: Toward a Gradualist Approach”, Colin Renfrew conjuga dos planos preliminares de emersión de la persona, onto- y filogenético, para trazar una línea narrativa *arqueológica* polifásica: ante-especiación *sapiens* / especiación *sapiens* (irrupción y éxodo dispersivo de la especie, más la consecuente revolución cultural escalonada en los diferentes pisos paleolíticos con sus modos técnicos correspondientes) / tectónica (consolidación del sedentarismo; constitución de núcleo germinal de congregación, y ulterior configuración de minifundios sociales de savia religiosa. En un estadio avanzado surgen sociedades-estado con un componente sacro trascendental hipertrofiado por institucionalización, transformada la existencia personal por las circunstancias pregnantes, con impacto subsidiario en la naturaleza de este evento).

Entre las coordenadas de evaluación del hito personal y en aproximación gradualista, el lenguaje se postula como factor intrínseco a la conformación de la persona, sugiriendo ya la diáspora *sapiens* códigos de comunicación más o menos refinados. La focalización de individualidad y pautas de comportamiento social, incluidas fidelidad y afección, como aspectos primarios

¹ La traducción del inglés y al inglés ha corrido a cargo de Carmen López Espejo.

en la modulación de la personalidad, abre el debate sobre su extrapolación a neandertales y *Homo erectus*.

Para Renfrew, ‘persona’ denota un estado de ser en curso continuo a través de modos de comunicación hacia grados más sofisticados de conciencia comunal, sin saltos cuánticos en la trayectoria de desarrollo, y el perfil auto-reflexivo que se agudiza en el uso de la escritura resulta decisivo en el enfoque evolutivo.

La acción significante que redimensiona a las entidades sensibles en el universo inmaterial de las ideas (*common universe of possible ideas*) eleva al agente a una órbita trascendente, más allá de la causalidad física, el istmo cenital de la libertad. He aquí la tesis principal de R. F. Baumeister en “Emergence of Personhood: Lessons from Self and Identity”.

En la incorporación del significado a la cadena causal acaece el clímax meta-ontológico personal (una licenciosa imagen indeterminista del *parénklesis* estoico como metáfora de libertad individual), síntesis de biología y significado, *factum* no físico arraigado en el universo conceptual profundo del lenguaje (la unión del sonido proferido en su proporción física a la entidad material que designa no define una realidad sensible, transporta a un nivel superior al de la efectiva acción mecánica, el campo inmaterial de la significación, el de las ideas, valores, leyes...*non-physical realities of meaning*).

La persona eclosiona en el seno de un universo semiótico (universo que *aguardaba ser descubierto*, no como *tópos noetós* subsistente, tampoco noosfera impersonal), utilizado para organizar el tejido social y optimizar las decisiones colectivas, determinando la acción significante la eficacia de la comunicativa. Las deudas de Baumeister son patentes. Habermas: la interacción social deja de fundarse en el rito y el elemento sagrado que confiere unidad orgánica y funcional a la congregación para hacerlo en la potencia del signo lingüístico y la verdad que aflora a la luz de la crítica racional. Las estructuras consensuadas de acción comunicativa ganan eficacia en la egresión de la personalidad. El universo sémico de Habermas, un espacio de signos que sirve de corion a una comunidad lingüística, y la independencia del lenguaje de los sinónimos universales del habla están en franca conexión con el dominio común de acción significativa en que se delinea la persona que propugna Baumeister.

En “The Origins of Subjectivity”, A. Zeman difunde un modelo triestratificado de subjetividad, reelaboración amplificada del paradigma de Panksepp - Damasio según un plan iterativo ego-gnósico binario y ego-mnésico monopolar de tripartición del nivel auto-noético. En el modelo, cada capa

de *self* envuelve a la anterior como un estadio cognitivo subsecuente de desarrollo onto-filogenético.

El *proto-self*, asociado a una forma anoética o subliminal de conciencia (*anoetic awareness* / Tulving), ‘knowing’ en nomenclatura de Zeman (centro inarticulado de ser subjetivo pre-consciente, sectante de la matriz instintiva primitiva condensada en el *ello* freudiano, dominada por la pulsión de auto-conservación y con base cognitiva sensorio-motriz responsable de respuesta anticipada a estímulos lesivos), representa el horizonte biológico pre-egoico de recepción y emisión de acción.

El proto-yo queda onto-filogenéticamente circuido por un *core-self*, especie de nivel egogénico nuclear que interactúa con él explicitando la cognición de procesos internos a aquella conciencia-subjetividad embrional.

Para Zeman, la expresión del *core-self*, ligado a una conciencia noética o primaria (*noetic awareness* / Tulving o *primary consciousness* / Edelman: la transición *proto-self* / *core-self* solaparía a la génesis de la conciencia, cauce transitivo del procesamiento automático al reflexivo; el yo nodal se acoda en un *cum-scio*, esto es, el contraste entre acciones automática y reflexiva descansa en la distinción entre conocimiento confinado / *proto-self* y conocimiento compartido por aparición del *core-self*) es un “saber que sé” (*knowing that I know*).

En un estadio evolutivo ulterior, *proto-* y *core-self* se objetivan sucesivamente en una forma auto-noética de conciencia (*autonoetic awareness* / Tulving o *Secondary consciousness* / Edelman) que resuelve al *extended-self*. El individuo despunta en auto-posición como *locus* onto-noético y ámbito de experiencia en una trama intersubjetiva.

El *reflective / cognitive or extended-self* es trifoliado, por iteración ego-noética: duplicidad y triplicidad yo cogitativo (subcapas *knowing that I know that I know* / *Mirror self-recognition* y *knowing that I know that I know that I know* / *Theory of mind*) y un grado supra-egogénico de preterición noética o doble conciencia cognitiva retroactiva (*knowing that I knew that I knew* / *Mental time travel*). Tales expansiones cognoscitivas del yo parecen funcionar como sobreyecciones egoicas sinópticas al super-yo freudiano.

Una turbia reflexión sobre la emergencia de fenómenos macroscópicos organizados a partir de procesos microfísicos subyacentes (*organized microscopic phenomena might emerge from underlying microphysical processes*) al hilo del autómata celular de John Conway sustenta el ensayo “The Emergence of Personhood: Reflections on *The Game of Life*” de Timothy O’Connor.

Los sucesos micro-nivel serían *débilmente emergentes* (*weak emergence*) en biosferas prototipo, irreducibles teóricamente, ontológica y causalmente derivativos (investidas de valor causal las reglas de *alto nivel de vida*, no modificadoras de la dinámica básica rectora de la evolución, cada suceso macro-nivel tendría causa micro-nivel determinante: la física de un *life-world standard* se presume causalmente cerrada para cada configuración temporal).

La unidad de un mundo físico no requeriría continuidad causal de comportamiento, sólo continuidad de *estructura disposicional*. En escenarios de *emergencia fuerte* (*strong emergence*), las semillas de cada propiedad emergente y el patrón que siguen (no susceptible de descripción global ni microfísica) se insertan en los elementos primordiales del mundo como disposiciones latentes que aguardan sólo un contexto adecuado de expresión. Las capacidades distintivas de humanos maduros serán indicadores de una disrupción evolutiva que anuncia la emergencia fuerte de tendencias larvadas, y aun cuando la conducta y características humanas fueran débilmente emergentes, habría espacio para la discontinuidad psicológica (hábitos sin antecedentes en antropología evolutiva ni equivalencia en otras especies).

La emergencia débil asume estricta continuidad en el nivel físico basal. En un mundo débilmente emergente no hay novedades, si bien las formas intencionales de actividad que delatan al ser consciente (*conscious awareness / conscious feature of subjectivity*: ‘conciencia consciente’ y conciencia auto-ponente que transluce subjetividad) no podrían ser sino fuertemente emergentes.

A través de la madeja de paradojas conductuales que bosquejan la condición humana y desde una explícita declaración de la auto-posición incommunicable de la persona, Ian Tattersall reivindica la dignificación en sus propias identidades de los homínidos extintos, ante la impotente perspectiva de evaluación de su percepción subjetiva del mundo (“Human Evolution: Personhood and Emergence”). La búsqueda en origen del sentido humano de la *auto-individualidad* (*self-individuality*) es *sinónima* a la búsqueda del origen del *modo cognitivo simbólico humano único*. Particular interés revisita el árbol filogenético que ofrece el paleo-antropólogo:

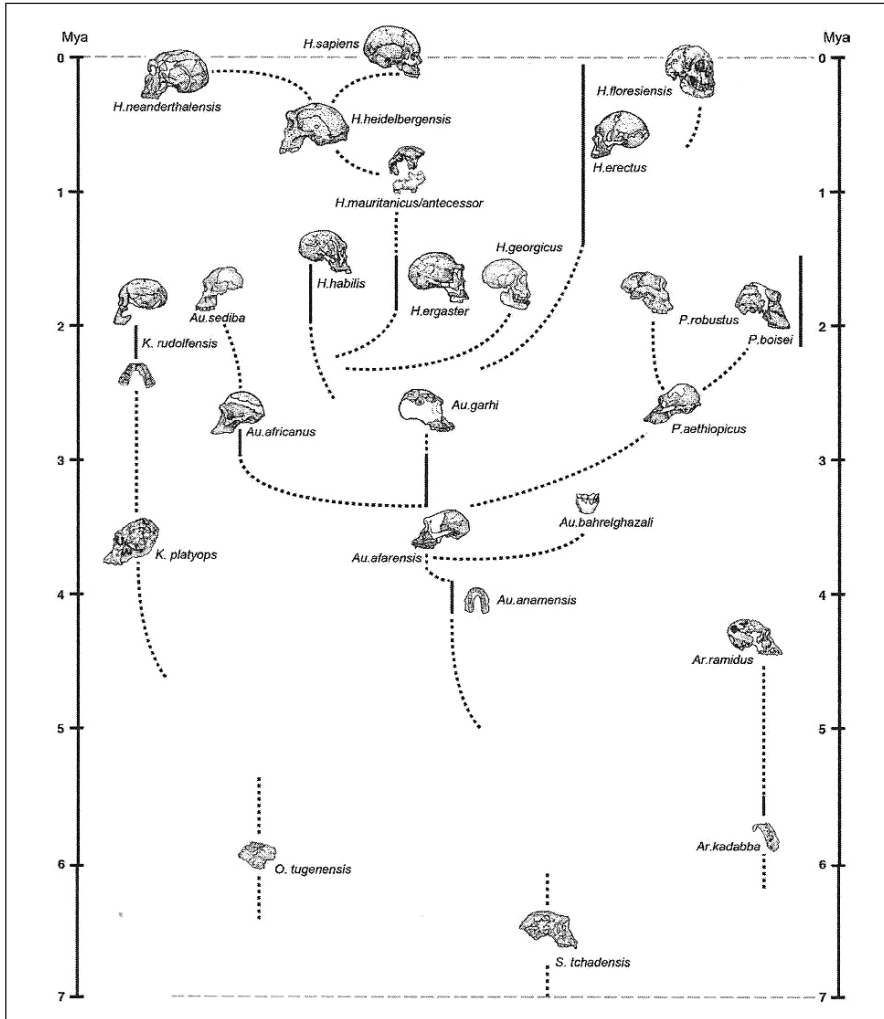


Figure 1. Highly provisional phylogenetic tree of Hominidae, showing diversity and longevity of taxa, and indicating some very speculative evolutionary relationships among them. Drawn by Jennifer Steffey; ©Ian Tattersall.

La incardinación de la personalidad a una forma consumada de manifestación cultural sólo empañaría la cuestión de la génesis personal delegando su solución sobre la exhaustiva acotación del término ‘cultura’: ¿El desarrollo de una técnica más o menos depurada de modelado instrumental revela una cultura consolidada, sin un lenguaje o códigos intencionales de

comunicación que sublimen la racionalidad? ¿Cuál de los estratos técnicos la testimonia: el modo 1 *antecessor*, el 2 *heidelbergensis*, o no es sino el modo 4 de la humanidad *sapiens* con su variado legado de raederas, bifaces, azagayas, buriles biselados,... el que define una verdadera cultura paleolítica? ¿Es quizá el exaltado sentimiento estético magdaleniense el que instruye una personalidad verdaderamente moderna?

Adaptaciones biomecánicas favorables a la bipedestación aparte en los esqueletos postcranial (morfología de cavidad pélvica y orientación del ala ilíaca, ...) y neurocranial (reducción de superficie facial con retraso del centro de gravedad de la cabeza que permita economizar energía en la locomoción bípeda, posición del *foramen magnum*, retracción de crestas óseas sagitales y *torus* supraorbitario que comienzan a moldear un rostro homínido ancestral, el australopitecino, fisonomía muy diferente ya a la antropomorfa), el suceso inflexivo en la prehistoria de los homínidos pliopleistocénicos fue la expansión cerebral a partir de *Homo ergaster*, detonante de la colonización de nuevos nichos ecológicos (fisión poblacional y migración grupal en busca de recursos), un aspecto decisivo en la selección natural, cuarteada de renglones torcidos, umbral de la inteligencia social (la relación entre el tamaño relativo del neocórtex y el del grupo social ha sido sugerida por Aiello y Dumbaugh), y una adecuada modificación anatómica del aparato fonador para la gestación del lenguaje (grado de flexión basicranial, tracto vocal versátil para filtración del tono laríngeo en su frecuencia principal y diversos armónicos, ...).

La dilatación de franjas corticales del encéfalo asociadas a la producción del lenguaje parece contrastada en primitivos representantes del género humano. La sección posterior del surco lateral en el lóbulo parietal irradiada por el área de Wernicke estaría más desplegada en ejemplares olduvayenses de *Homo habilis* que en antropomorfos, australopitecinos y parántropos. El área de Broca (áreas de Brodmann 44 *-pars opercularis-* y 45 *-pars triangularis-*, delimitadas sobre la citoarquitectura cortical) se halla netamente expandida tanto en especímenes de *Homo ergaster* como de *Homo habilis* / *H. rudolfensis*. Los estudios de Laitman testan también una elevada posición de la laringe en *habilis* que limitaría enormemente sus capacidades fonéticas, pero en *neanderthalensis* se amplía el espectro vocálico por restringido que fuera. Los trabajos de Arsuaga y su equipo arrojan valores de flexión de *basis cranii* para *Homo habilis* y *Homo ergaster* superiores a los de otros catarrinos hominoideos (hilobátidos, póngidos y australopitecos), refrendando la hipótesis que liga el origen del lenguaje al del género *Homo*, y con él se afianzaría la emergencia de una genuina personalidad humana.

Tres facetas psíquicas, mnemónica sostenida, cognitiva supra-sensible e ideogénica, pudieran adornar la personalidad de las dos especies coetáneas más encefalizadas de humanos. El neurocráneo redondeado, ensanchado a media altura (no basalmente, como se acusa en *ergaster* y *erectus*, por confluencia de planos parietales en la bóveda), con depresión central del toro occipital (fosa suprainíaca), apófisis mastoidea apenas prominente, *torus superciliaris* semicircular ahuecado por marcados senos frontales, el prognatismo medio-facial típico de los neandertales (viscerocráneo ampuloso), dibujan el semblante de un hombre de incipiente personalidad y una innovadora tecnología, la industria lítica modo 3 del Paleolítico Medio (Musteriense), fraguada en una cadena operativa compleja (técnica de Levallois), con vasto repertorio instrumental, que usa el fuego y practica enterramientos. Pero, ¿hasta qué punto la proliferación de VENs (*Von Economo neurons*) insulares o de zonas adyacentes (córtex cingulado anterior), involucradas en respuestas emocionales sociales como la empatía que canalizan posturas morales, juegan un papel crítico en la regulación conductual por redistribución de feedback en redes cognitivas que pudieran inducir la antesis de la verdadera personalidad?

La visión sesgada de la historia evolutiva que cimenta la hipótesis de la Eva negra con los problemas anexos suscitados por la trasmisión matrilineal del ADN mitocondrial y su variabilidad puramente mutante, por inmunidad a la recombinación, desplaza las claves del origen de la humanidad moderna a los haplotipos que muestran el polimorfismo del cromosoma paterno Y o el ADN nuclear. Sea como fuere, la persona reluce allá donde lo haga la racionalidad, y en ésta se adivina un dinamismo híbrido, intelectual-volitivo, una precognición diligente que abastece de disyuntivas a la voluntad subtendida sobre un entorno ontológicamente dehiscente. Los actos volitivos desvelan una dual facultad racional que va más allá del instinto de supervivencia, ante la que la muerte ya no se insinúa como un puro desenlace inorgánico.

Una explicación solvente del fenómeno religioso como ‘subproducto’ (*byproduct*) en el desarrollo biológico de una alta capacidad cognitiva (*high order of mind*) debería concertar la discontinuidad cualitativa (*strong emergence* de O’Connor) respecto al resto de especies que supone la condición de imaginalidad divina propia del hombre y el continuismo evolutivo en la filogenia humana que remonta a ancestros pre-homínidos, además de integrar ciertas disfunciones relacionales (autismo, agenesia de cuerpo calloso...) en esa imagen.

Reinders lo hace, cifrando el *imago Dei* en la singularidad subjetiva, no en una naturaleza específicamente humana (Hans S. Reinders, *Receiving*

the Gift of Friendship: Profound Disability, Theological Anthropology, and Ethics, Eerdmans, Grand Rapids, 2008). La semejanza se basaría en una relación de individuo humano a Dios, no de especie a Él. El *locus agendi* sería inmanente a la divinidad que insta a la relación sin limitación atenuante del amor incondicional de un Padre omnipotente. No es la sociabilidad como intrínseca capacidad humana (una inercia gregaria difusiva o un acta de *zôon politikón* de eje ético heterónomo) la que provee carácter distintivo a la naturaleza imaginal, sino una comunión divina tutelada por la Trinidad que convoca a una alianza de agentes, esbozándose el fin último del hecho humano en una unión singular del Dios tripersonal con la humanidad a través de la economía salvífica.

Nicholas Wolterstorff (*Justice: Rights and Wrongs*, Princeton University Press, Princeton, 2008) inscribe la *imago Dei* en una naturaleza humana fundamental (a modo de *imago* antrópico, culmen de todo estadio previo de desarrollo, y aun ideal tético de estados frustrados, como en una metamorfosis incompleta), más que en una capacidad actualizada que pudiera extraviarse en injusticias, acciones delictivas...

En “Cognitive Evolution, Human Uniqueness, and the *Imago Dei*”, J. L. Barrett y M. J. Jarvinen proponen una serie de tesis de convergencia: todo humano es *imago Dei* y es ésta una condición privativa que compromete la *elección relacional divina de amor especial a los hombres (imago Dei involves a divine relational choice to love humans in some special way)* por selección trascendental como receptores de la *agape* en virtud de alguna propiedad de su naturaleza más que de una genéricamente creatural. Entre las propiedades que se perfilan como candidatas destacarían la relacionalidad interpersonal singular (yo-tú), la racionalidad, la sabiduría que puede requerir un grado de competencia lingüística extraño a un ámbito extra-humano y la aptitud en el ejercicio de juicio moral y acción volitiva. La semejanza a un Dios trinitario apunta a las propiedades censadas en tanto que determinantes de la receptividad amorosa.

NOTAS Y COMENTARIOS

NOTA SOBRE *LA REVOLUCIÓN DE JESÚS*, UN LIBRO DE BERNARDO PÉREZ ANDREO

NOTE ABOUT *LA REVOLUCIÓN DE JESÚS*,
A BOOK BY BERNARDO PÉREZ ANDREO

FRANCISCO MARTÍNEZ FRESNEDA
Prof. Emérito
Instituto Teológico de Murcia OFM
fresnedaofm@gmail.com

El profesor Pérez Andreo escribe una «historia» de Jesús de Nazaret¹ que está en la línea de sus obras *Descodificando a Jesús de Nazaret* (Barcelona 2009) y de los últimos textos como *No podéis servir a dos amos* (Barcelona 2013), *La sociedad del escándalo* (Bilbao 2016), *La corrupción no se perdona* (Madrid 2017), etc. Entiende por «revolución» la transformación social y la transformación personal. Cuando las revoluciones se centran exclusivamente en el ámbito de lo que es común a los hombres, a las estructuras, a las instituciones, la historia ha demostrado que las cosas cambian de lugar, pero las personas y la sociedad siguen lo mismo. Hay cambio, pero no progreso, ni humanización, ni transformación de la existencia humana a partir de los modelos universales que ofrecen las interpretaciones neotestamentarias, y que nacen con el *acontecimiento* que llamamos Jesús (cf Hech 10,37). Junto a ello, la revolución de Jesús integra de una manera equilibrada el don de Dios y el esfuerzo humano, experiencia que hay que realzar debido a los cinco siglos que han vivido católicos y evangélicos, rezando un Credo *parcial*, al menos en sus acentuaciones fundamentales. Se ha olvidado por mucho tiempo la célebre frase paulina: «Pues nosotros mantenemos la esperanza de la justicia por el Espíritu y desde la fe; porque en Cristo nada valen la circuncisión o la incircuncisión, sino la *fe que actúa por el amor*» (Gal 5,5-6). El texto gira en torno al tema central de la predicación y vida de Jesús:

¹ Bernardo, Pérez Andreo, *La revolución de Jesús. El proyecto del Reino de Dios*. PPC, Madrid 2018, 261 pp., 14,5 x 22 cm.

el Reino de Dios. No describe su contenido, sino analiza las consecuencias revolucionarias que supone para el pueblo que le escucha, consecuencias que abarcan, como hemos dicho, la dimensión social, personal; pero dichas consecuencias también van más allá de los límites espacio temporales de Jesús: inciden en las personas de todos los tiempos.

Dicho esto, la obra desgrana las partes más significativas de la vida y doctrina de Jesús narrada en los Evangelios. Después de concretar la situación económica, política, social y religiosa en tiempos de Jesús, con las que se modela su conciencia, anota el texto, a propósito de su trabajo como técnico de la madera, el hierro y la piedra, la estructura social de aquel entonces. La tríada poder-prestigio-privilegio recae en un 5% de la sociedad —los que gobiernan—, los restantes, de más a menos según disponibilidad de bienes, son los comerciantes, campesinos, los artesanos, impuros, desgradados y prescindibles. Naturalmente, la mayoría alejados del poder. Jesús pertenece a los artesanos —10% de la sociedad. Pero la aparición de Jesús, nacido de una virgen, introduce una estructura de gracia y misericordia dentro del orden de violencia que mantiene el Imperio, como los imperios anteriores que sometieron al pueblo de Dios. Y dominan al pueblo por medio de la deuda que generan los impuestos, manteniendo empobrecida y sometida a la población. La conciencia de Jesús se va formando por la historia de Israel generada por el Dios del amor y la misericordia que libera a su pueblo de la esclavitud de Egipto, por la opresión del Imperio Romano y por su familia que le educa en la liberación de los pobres (cf María, Lc 1,52).

Jesús se inicia en la escuela de Juan Bautista, que prepara los caminos del Señor y señala a Jesús como su Hijo, que se mueve de nuevo en favor de su pueblo. Decapitado Juan por Herodes Antipas, Jesús coge su testigo y revela a Dios con otra perspectiva. El Reino se hace presente y visible a los ojos de todos, porque a los pobres se les anuncia la buena noticia. La misión de Jesús, al contrario que Juan, se desarrolla en los pueblos en torno al lago de Galilea, donde vive la gente, con un lenguaje que inspira confianza y con pruebas evidentes de que lo proclamado se introduce realmente en la historia. Es la afirmación de Marcos: «El tiempo se ha cumplido y ya está cerca el Reino de Dios. Convertíos y creed en la buena noticia» (1,15), y Lucas lo sitúa en la sinagoga de Nazaret según la profecía de Isaías, evitando el término venganza: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungiendo para anunciar a los pobres la buena nueva...» (Lc 4,18). La recuperación de la dignidad de los marginados se amplía con los cuatro macarismos de Lucas: pobres, hambrientos, perseguidos e incomprendidos, los que lloran. «Ahora», con Jesús, comienza su liberación de los opresores, también descritos y proscritos por el Evangelista.

Pero no todo son facilidades para anunciar la buena nueva. Los poderes de este mundo, personificados en Satán, ofrecen a Jesús alternativas a la for-

ma como Dios le indica la revelación del perdón y la misericordia: el poder, la vanidad, servirse de los demás, hacer una señal para demostrar la autenticidad de su vida y doctrina —no les vale la evangelización de los pobres— y la fundación de una Iglesia para servir al poder, siendo querido y alabado por todos (cf Mc 10,42-44), y en abierto contraste con las persecuciones por parte de los poderes religiosos y de su afirmación: «Estoy en medio de vosotros como el que sirve» (Lc 22,27; cf Jn 13,1-11). A las tentaciones se les añaden los enfrentamientos con los sumos sacerdotes sobre el templo, la dificultad de que los ricos entren en el Reino, debido a que su reino es el dinero, que no la relación concreta que Dios elige para hacerse presente. Y Jesús explica el Reino por medio de palabras y acciones que se les ofrece a sus oyentes de una manera tan gráfica y sencilla como una película de dibujos animados. Previamente tiene que cambiar las tradiciones de su pueblo incrustadas en las leyes (cf Mt 5), por eso es acusado de blasfemo, transgresor de la ley (cf Mc 2,1-3,6) e irrespetuoso con el honor debido a una cultura esencialmente patriarcal (cf Mc 3,31-35; Lc 14,26-27), o enemigo de la forma política y económica al uso en su tiempo (cf Mt 17,25). El Reino expresa un contraste entre la soberanía de Dios y los poderes de este mundo y las injusticias que generan de una manera permanente. Lo dice todo con esta imagen: colocar a un niño en medio de un corro, es lo contrario al reino de este mundo que lo constituyen el poder y el prestigio, o una masculinidad descrita por la agresión sexual, la sagacidad, la virilidad. Los eunucos en un sentido social son signos contra el gobierno opresor de la familia; son aquellos que viven la masculinidad lejos de la opresión y la violencia. Y acoge a publicanos y prostitutas, también marginados e inútiles para la reproducción humana.

Para comprender el Reino hay que cambiar de mentalidad que se nos ha formado para entender la realidad de un forma determinada. Para acoger, devolverles o darles la dignidad a los pobres hay que modelar la conciencia con los paradigmas divinos. Y no es tan fácil, porque los que sostienen el mundo actual poseen los instrumentos de violencia adecuados para someter a las masas y la ideología que estructura el pensamiento con palabras, ideas y creencias al servicio del poder. Baste como ejemplo el gnosticismo que aparece en el siglo II que enseña la huida del mundo y de la historia; desactiva la rebeldía frente a la injusticia, avalando cierta escatología hebrea plasmada en el rico y el pobre Lázaro (cf Lc 16,19-31): en el mundo futuro se cambiarán las tornas. Y todo ello porque este mundo es fruto de los dioses malos. Jesús ofrece una alternativa a esta situación con parábolas. De una forma plástica escoge realidades insignificantes en la vida ordinaria —grano de mostaza; la cizaña plantada por un enemigo; la levadura; el tesoro escondido; la perla— para recrear la realidad por una enseñanza; por una denuncia bien religiosa, bien social, en aquel tiempo estrechamente unidas. Por la parábolas se comprende que el Reino es un don, es gratuito y requiere

la apertura del corazón de los oyentes. Y una imagen cabal es la invitación que le hace al joven rico con cuatro acciones encadenadas unas a otras que simbolizan el cambio radical de vida; lo opuesto al dinero o a los intereses que ciegan las perspectiva que tiene la existencia: irse, vender bienes, distribuir a los pobres, seguirle. Y seguir a Jesús es alejarse de la cultura elaborada por el poder; marginar las acciones de los poderosos; abrirse a un mundo justo, libre y fraterno diferente a la experiencia cotidiana de la injusticia, la opresión y la paternidad castrante.

En la cultura bíblica la palabra va unida a la acción. Y las parábolas que revelan el Reino están complementadas por acciones, por gestos, por hechos milagrosos. En los evangelios se dan tres tipos de acciones que intentan superar el mal que aflige a la gente: el hambre, la enfermedad y la enfermedad mental o espiritual. La familia nueva que Jesús funda come junta y celebra el Reino con un banquete. Jesús comparte la comida y bebida con los marginados: «... comilón y borracho, amigo de prostitutas y publicanos» (Mt 11,19); e introduce en las comidas elementos distorsionadores de lo que son y representan en el mundo de los justos, los puros y los fieles a las tradiciones de Israel, como la comida con Simón el fariseo y la pecadora que le limpia los pies, y que, gracias a Jesús, puede acceder a los lugares prohibidos a su condición social proscrita. Lo mismo se puede decir de las acciones «poderosas»: los milagros que curan enfermedades físicas y mentales y liberan de la posesión diabólica. Las acciones de Jesús revelan la presencia del Reino de Dios que actúa de una forma decidida contra el reino de los poderes humanos impresos en las culturas que favorecen el mal. Es el contraste del bien y del mal; de la luz y la tiniebla; de Dios y Satán; del bien visto en la sociedad o el proscrito por cualquier causa de los poderes sociales; de Dios y el Imperio —los cerdos con que se alimentan las fuerzas de ocupación romana que forman una legión y se precipitan al mar—, etc., tan caros al lenguaje bíblico.

La pasión, muerte y resurrección terminan el texto, siguiendo el *iter* de los Evangelios. Los sumos sacerdotes y fariseos traman un complot para entregar a Jesús a Pilatos. Cambian la causa por la que Jesús justifica su vida: de la revelación del Dios de la misericordia y del perdón, ofreciendo un cambio real a todas las dimensiones de la vida humana, a acusarle ante Pilatos de querer hacerse rey y revolucionar al pueblo. Jesús muere ofreciendo una alternativa real al poder del Imperio; muere por los pobres y oprimidos; lo crucifican las estructuras de pecado, que originan el mal social y personal. Es un bandido al estilo de los que se rebelan contra la situación social de desamparo de los campesinos sencillos y humildes, que no un bandido común que se dedica a robar a los demás sus pocas pertenencias; y, como bandido, lo crucifican, junto a otros bandidos de la misma clase.

El texto termina con la acción de Dios de resucitar a Jesús de Nazaret y sentarlo a su derecha, como reza el Credo. Dios le introduce en su gloria. Para participar de la dimensión divina es necesaria la fe; de lo contrario sería una reanimación como Jesús hizo con el hijo de la viuda de Naín, la hija de Jairo y Lázaro, que después murieron de nuevo. Dios da la razón a Jesús en la revelación de su presencia en la historia y creación con la resurrección. Las mujeres hacen el duelo por su muerte en Jerusalén, mientras sus discípulos retoman el trabajo en Galilea. Y son las comunidades formadas por ellas las que conservan sus palabras y sus gestos de partir y repartir el pan; testigo de ello son los dos discípulos desconocidos que caminan a Emaús y simbolizan la estructura de la transmisión de la pervivencia en la historia de Jesús. Los ritos funerarios practicados por mujeres sencillas y doloridas por la muerte del Maestro son los que van conformando las comunidades cristianas antes de formalizarlas los Once. Entonces es cuando se da visos de continuidad al proyecto de Jesús. Sigue estando presente en la historia. Los Once vuelven a Jerusalén y los relatos hacen presente a Jesús, imitándole en sus palabras y sus acciones poderosas. El relato de Marcos (16,1-6), escrito 40 años después de la muerte y resurrección, subraya la identidad del crucificado y el resucitado. De esta manera se resucita su persona y su vida. La resurrección, pues, recupera para la historia y para el contenido fundamental de la fe el proyecto de Jesús de Nazaret. Por eso la salvación no es un abandono y huida de este mundo; ni un trueque de los condenados de esta vida para ser salvos en la eterna. Es la recuperación y la continuidad del Reino vivido y predicado por Jesús, presente en las comunidades, que conforman la Iglesia. Y estas comunidades deben dar razón de su esperanza dentro de la incomprensión y persecución de judíos de Palestina y paganos del Imperio. Pero en su interior, los cristianos se relacionan como el Señor lo hace con ellos: con ternura y misericordia, sin distinción de raza, lengua, sexo, etc. (cf Gál 3,23-28). Como termina el texto: «El proyecto de Jesús es una revolución. La revolución de Jesús es el proyecto del Reino de Dios [...] Y el modo de actuar de Jesús tiene tres pilares: curar a los enfermos por el orden social, curar al enfermo y sanar el mal social» (241.243).

El profesor Pérez Andreo ha descrito el programa del Reino con una perspectiva muy centrada en lo que ha sido la norma de la hermenéutica bíblica: recoger la exégesis de los Evangelios sobre el propósito y finalidad de la actuación de Jesús y, desde ellos, analizar la situación colectiva y personal de la historia actual, que en su estructura es la de siempre. Y al contrario. Por la experiencia antropológica y sociológica actual, captar lo que Jesús hace y dice para que su vida siga siendo un proyecto personal y comunitario para los cristianos y para el mundo de hoy. Ha evitado, muy bien, que Jesús sea un personaje del pasado, por un lado, o sea un invento al uso de las necesidades e ideologías actuales, por otro. Así se hace la teología

y la reflexión sería sobre Jesús. E incide en la historia actual por tres razones fundamentales: porque Jesús vive en la gloria del Padre, y por el Padre sigue vigente el proyecto durante toda la historia humana; porque Dios ha salido de sí, siendo capaz de decirse y decirnos lo que Él es y lo que somos los humanos en la historia de Jesús. Por último, porque la historia de Jesús, vista desde la dimensión divina, es la única capaz de definir la dignidad humana, proporcionarla a los que no saben que la tienen y recuperarla a los que la han perdido. La filiación divina de Jesús, que funda su humanidad, es la que hace posible su permanencia válida en la historia en las dimensiones dichas.

Otra aportación muy importante de la obra del prof. Pérez Andreo es unir la transformación individual y colectiva que supone el proyecto de Jesús. Aunque aparentemente tiene más eco el descubrimiento de la mentira institucional que forma parte de nuestra historia, junto a ella se descubre la conciencia humana estructurada por dicha mentira y, por ello, nuestro vivir en unas coordenadas equivocadas. Vida nueva, comunidad nueva, al estilo paulino, son los acentos de esta obra, que se aleja de las tres formas de salvación muy presentes en la historia del cristianismo: negar la historia y el mundo—esencialmente malos por ser materia— para alcanzar la eternidad, que es de naturaleza espiritual; que sea una realidad solo individual e interior y aceptar las cruces de esta vida sin más, porque se trocarán en gloria en la otra. El Reino comienza la salvación en nuestra historia contemplada como una realidad personal, colectiva e institucional.

Sigue siendo válido todo lo que facilita la comprensión de Jesús. Se ha percibido en el recorrido de la investigación de estos últimos doscientos años. Cualquier hipótesis de trabajo puede aportar algo nuevo para adentrarnos en el Jesús de la historia, aunque resulte precisamente eso, el «Jesús» cuya figura dibujan los historiadores con los métodos literarios e históricos al uso, que no el Jesús *terreno* o *real*. Ninguna hipótesis se debe rechazar por principio, por más disparatada que aparezca. Pero, a la vez, hay que defender que ninguna hipótesis debe erigirse en una tesis con carácter absoluto que invalide u oscurezca a todas las demás propuestas. Y esto vale tanto para la exégesis bíblica como para las interpretaciones antropológicas y sociológicas actuales. Por ello, recibimos con gran alegría esta obra, máxime porque proviene de un teólogo muy querido y apreciado por mí y por el Instituto Teológico de Murcia OFM, donde ha sido alumno y ahora es Profesor Ordinario. Pero también él es consciente, como le he enseñado tantas veces, «que hoy por hoy veo a Jesús así; dentro de 40 años quizás tenga otros matices para la sociedad de entonces». Enhorabuena, Profesor. Y a seguir investigando, escribiendo y enseñando.

DOCUMENTA

MANIFIESTO FUNDACIONAL ESCUELA DE METAFÍSICA DE MADRID

Los miembros fundadores de la **Escuela de Metafísica de Madrid** manifestamos:

- Que nos sentimos concernidos ante la pérdida de sustantividad y la disgregación de la filosofía entendida como el primero de los saberes y fundamento de todas las formas de pensamiento.
- Que reconocemos que en todas las etapas de la historia de la filosofía, desde sus orígenes griegos hasta la actualidad, en diversa medida, se ha elaborado una forma de pensamiento metafísico que ha permitido a cada época comprender y explicar la realidad mundana y humana.
- Que entendemos la metafísica como la forma primera y radical de expresión racional que responde al deseo de conocimiento de la totalidad de las cosas.
- Que creemos necesario impulsar, desde el reconocimiento de la propia tradición filosófica, un espacio de discusión metafísica capaz de responder a la problemática que entraña el estudio de la naturaleza íntima de la realidad que se nos presenta.
- Que la metafísica es una actividad dialógica.
- Que el discurso metafísico sólo es posible en un espacio comunitario que admita la libertad de pensamiento y expresión.
- Que nuestra época se caracteriza por la subordinación del pensamiento filosófico y metafísico a la ideología en una extrema pluralidad de formas.
- Creemos vivir una época de preterición del ser, con abandono, no sólo del objeto del pensamiento metafísico, sino de su modo de ejercicio discursivo.
- Que impera una ideología pluriforme y multidimensional, determinante de los mensajes que moldean a las sociedades actuales, que imposibilita el ejercicio de un pensamiento metafísico humano y libre, desplegando un control intencionado sobre los individuos que pretenden hacer uso de su razón.

Los miembros de la Escuela de Metafísica de Madrid, sujetos de nuestro tiempo, nos proponemos realizar una actividad teórica y práctica en defensa

de los valores de humanidad y libertad que representa el pensamiento metafísico, hoy gravemente amenazado por el dominio e iteración de mensajes ideológicos encaminados al control de las comunidades sociales.

Escuela de Metafísica de Madrid, 22 de mayo de 2018

D. Ignacio Verdú Berganza
(Universidad Pontificia de Comillas)

- D. Francisco León Florido
(Universidad Complutense de Madrid)
- D. Leopoldo J. Prieto López
(Universidad Francisco de Vitoria de Madrid)
- D. Valentín Jesús Fernández Polanco
(Universidad Complutense de Madrid)
- D. Vicente Llamas Roig
(Instituto Teológico de Murcia.
Pontificia Università Antonianum, Roma)
- D. Manuel Lázaro Pulido
(UNED)
- D. Juan Carlos Utrera García
(UNED)

BIBLIOGRAFÍA

BÍBLICA

Bartolomé, Juan José, *Los orígenes de la fe y de la comunidad cristiana*. «Y seréis mis testigos» (Hch 1,8). Editorial CCS 2017, 145 pp., 12,5 x 19,5 cm.

El texto se divide en dos partes. La primera trata de las primeras comunidades formadas después de la resurrección de Jesús. La segunda se centra en la misión de Pablo y las comunidades fundadas en sus viajes apostólicos.

Después que Dios Padre resucitara a Jesús, los testigos de dicho acontecimiento rehacen la comunidad que se formó en la predicación del Reino, fundamentalmente en Galilea. Al grupo de Jesús se fueron uniendo otros creyentes que, al recibir el bautismo, se integraban a la fraternidad cristiana. Liderados por Pedro, el primer convencido de que el Señor había resucitado a Jesús, continúan la acción divina que se contrapuso a la humana de crucificar al enviado para salvar a la creación y a la humanidad. «Los primeros testigos hablaron de la resurrección como de un encuentro personal, que consideraban real, por más que superara su capacidad de contarlo con propiedad. Persistieron en narrarlo, aun cuando tuvieron que confesar sus reticencias, oposición incluso, a aceptarlo al principio» (16). Y el encuentro con el resucitado les implica en la misión de anunciarlo a todo el mundo; y sucede un cambio trascendental en su vida: ser salvo y salvar. Esta experiencia es afirmada en las confesiones de fe neotestamentarias y narradas en la tumba vacía, lugar de su anuncio, y en las apariciones donde se explica el hecho de la resurrección, la identidad del resucitado, las misiones a los discípulos y la continuidad de la fe que Jesús vive en la dimensión de Dios para los que no han tenido dicha experiencia. La resurrección, además, hace que la identidad de Jesús se reformule. Del hijo de María y José, pasa a confesarse Jesús con los títulos de Mesías, Señor e Hijo de Dios.

La fe en la resurrección como testimonio personal ante los creyentes se proclama con fórmulas diferentes. Podemos distinguir en el NT varias versiones distintas del cristianismo: la comunidad formada por Jesús en su vida histórica: la comunidad de los Doce; y después de la Resurrección, la comunidad de Jerusalén, en la que Pablo distingue a Pedro, Juan y Santiago, hermano del Señor; se consideran las columnas de dicha comunidad. Además se da cuenta de otros discípulos que llevan la vida de Jesús, siendo itinerantes en los pueblos de Palestina; proclaman la inminente venida de Jesús y la aplicación de la resurrección a todos los que se unan a él por el bautismo. Estamos en la década de los años treinta. En la década siguiente se observan cambios muy importantes en las comunidades cristianas al expandirse la fe por el Imperio. Entonces comenzaron a formarse dichas comunidades por hombres de toda raza y condición. Se rompen las fronteras que había establecido el judeocristianismo. El cristianismo comienza a ser urbano y universal.

En la tercera generación cristiana, a finales del siglo primero, las comunidades comienzan a sufrir la incomprensión y la persecución judía. Como testimonio de la época está la co-

munidad juánica, aunque las cartas, posteriores al Evangelio, muestran que han desaparecido las persecuciones y no evidencian las polémicas con la fe yawista.

La segunda parte se dedica por entero a la misión de Pablo. La experiencia en el viaje a Damasco cambia su vida y supone, al menos para él, la investidura apostólica. Descubre el encuentro con el Señor a los Gálatas (1,13-17), donde afirma su elección divina y su Evangelio, cuyo único contenido es Jesucristo. En la carta a los Filipenses (3,12-14) afirma que es seducido por Cristo, le ha llenado por completo su vida; es una especie de «víctima» del Resucitado. Las narraciones de Lucas en los Hechos sobre el encuentro de Pablo con el Señor camino de Damasco describen su conversión, conversión que se afianza en la comunidad de Damasco, que lo acoge, además del papel del Ananías que lo cura y lo bautiza. Más tarde, con Bernabé y una vez consultadas las columnas de la Iglesia en Jerusalén, comienza su predicación a los gentiles y la formación de comunidades que hacen presente la fe cristiana en el Imperio, las cuales, después, serían centros fundamentales de la expansión de la fe en el Mediterráneo. Al separarse Bernabé de Pablo por causa de Marcos, elige sucesivamente a Silvano, Timoteo, Tito, Epafrodito, Épafras, Tíquico, Lucas, etc. Pablo no va solo; siempre le acompaña alguien a quien forma y que colabora en la constitución de las nuevas comunidades: aunque «la fraternidad no es meta de la misión, sino su método» (126s). Pablo pasa la responsabilidad de la fe a elegidos cuando desaparecen los primeros discípulos testigos de la resurrección. Ello entraña dar testimonio de ella para mantener la fe y doctrina apostólica y sus consecuencias religiosas y éticas, alejando a los falsos apóstoles que desvían el contenido esencial de la muerte y resurrección de Jesús, que Pablo sustituye al papel salvador de la Ley. Quien recibe la herencia de la misión está obligado a preparar a otros para que la continúen con el plan salvador del Señor para toda su creación.

Francisco Martínez Fresneda

Duff, Paul B., *Jesus Followers in the Roman Empire*. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 2017. 263 pp. 22,8 x 15,3 cm.

La difusión en el ámbito del imperio romano y de las ciudades helenísticas del mensaje de Jesús, obra de sus seguidores judíos y de Pablo de Tarso, procedentes del Judaísmo y de la tradición bíblica, es el tema de este ensayo del Prof. Duff, de la Universidad Georges Washington, en esta ciudad de los Estados Unidos de América. Organiza el libro en tres secciones, dedicadas al contexto cultural que se mueve entre el legado helenístico ampliamente difundido en Oriente medio, la religiosidad judía y el imperio de Roma, la *pax romana*, pero desde el poder absoluto (cf. pról., 1-12; cap. 1, pp. 13-38), es decir, la visión desde fuera del grupo de los seguidores judíos de Jesús; la segunda sección concentra la atención en el movimiento desde dentro, con su programa universal de salvación. La tercera sección es de resumen y balance, acomodación y resistencias a este movimiento y sus propuestas. “Setting de Stage” (pp. 13-108) describe el escenario en el que se sitúan tanto el movimiento de Jesús como su trasfondo: el imperio romano y sus coordenadas culturales, la oposición entre judaísmo y helenismo, pero también el influjo recíproco (como indica la traducción al griego de la Escritura (*Septuaginta*, pp. 13-39), no siempre con resultados pacíficos (cf. 22ss, los datos de las guerras macabeas, hasta la presencia de Roma, que domina Judea e impone su dominio y costumbres). Ese contexto es el que enmarca la historia de Jesús que desde la tradición judía (Ley y Profetas) innova también (cf. cap. 2, pp. 39-79) como atestiguan los evangelios sinópticos.

El autor o los autores de estos testimonios y su valor histórico aparece en la valoración de los mismos: no sabemos quiénes son los autores, pero sí se sigue que son testigos oculares, que entre sí guardan una estrecha relación, incluido Juan, no son una biografía (p.42ss), transmiten la predicación de Jesús en tradiciones que se han estratificado con el progreso de la redacción (cf. pp. 50ss); nos da una certeza razonablemente segura de la actuación de Jesús, aunque las fechas exactas de su historia personal sean un poco vacilantes (muerte en el año 30, p. 62). No se duda del contexto judío de la actuación de Jesús, a la vez se amplía el horizonte como muestran los discípulos reunidos en su nombre y en la expansión fuera de Judea (cf. pp. 68ss, 72ss) hasta llegar a Antioquía y Asia Menor. La apertura a los paganos, descrita como un abandono de los ídolos para llegar al Dios verdadero (cap. 3, pp. 80-108), indica la amplitud de la propuesta y mensaje dirigido a los paganos en el contexto del politeísmo religioso y cultural, dos sistemas de creencia opuestos (cf. Hch 14,8-18) que resume en la p. 108 con claridad. El movimiento de los discípulo de Jesús y sus propuestas llega a la diversidad cultural y religiosa del imperio romano, cf. cap. 4 (pp. 111-137), ya no como una propuesta concebida desde el judaísmo exclusivo, sino en sentido universal, como indican los acontecimientos de Antioquía (Gál 2,11-14) y la apertura a las comunidades no judías (cf. p. 119s), los temerosos de Dios (p.122s) y la pro-puesta de Pablo al mundo pagano sobre el único y verdadero Dios, el que envió a su hijo, Jesús, que muere para salvarnos, para reconciliar a los idólatras con Dios, que ya no se mueve por la “ira” contra ellos por obra de Jesús (cf. p. 125ss). Así, por su muerte y resurrección, que benefician a la humanidad, pueden ser todos hijos de Dios, no importa ser judío o griego (cf. 130-31s), para todos es el Espíritu de Dios.

El cap. 5 (pp. 138-169) indica otra consecuencia, lo que cuenta es no la relación patriarcal, jerárquica en detrimento de la mujer y de los hijos, según la tradición cultural, social, greco-romana. La predicación de Jesús desafía esa concepción como explica (pp. 141ss) y lo mismo en cuanto a la consideración del matrimonio (p. 144s;154ss) y el divorcio, que es contrario al designio de Dios; las mujeres están presentes en el movimiento de Jesús (p.147ss; 161ss) y en la posterior actividad evangelizadora (Pablo en Flp 4,2-3) aunque no tenemos certeza del alcance del papel de colaboradoras en la evangelización. Es también difícil saber quien es la Jezabel citada en Ap 2,20 (cf. p. 164ss) y su papel en la comunidad de Tiatira y más difícil saber si se refiere a ella la carta 2Jn (Kyria, la Señora). El movimiento de Jesús que empieza entre gente de nivel social bajo, o campesino, aceptó a los esclavos y a los de reputación dudosa (cf. cap. 6, pp. 170-192; en especial 181ss), pues se asentó pronto en el medio ambiente urbano, en el que abundaban según la división social más amplia en el mundo greco-romano. Las clases sociales incluían también a personas libres que vivían de su trabajo (caso de Corinto), por lo tanto tenían posibilidad de donar sus donativos. Los esclavos procedían de los prisioneros de las guerras, vendidos como esclavos; también entraron a formar parte de las comunidades cristianas, muchos esclavos domésticos (cf. p.185s) que podían convertirse en libertos (p.189ss).

La tercera sección de esta exposición de los seguidores de Jesús en el imperio romano comprende dos capítulos, que tratan de la unidad que alcanzan en Jesucristo (pp. 195-212), como parece deducirse de Rm 16,4-5 en donde se alude a Prisca y Aquila y a la iglesia que se reúne en su casa, seguramente con gentiles también, con su carácter cultural pero también como signo de pertenencia cristiana. Esta pertenencia cristiana ¿les permitía permanecer “incontaminados” en el mundo ambiente en el que se movían? El cap. 7 (pp. 213-239) trata de esta cercanía con las prácticas de culto, fiestas y demás costumbres (cf. 1Co 8-10) que no siempre podían ser evitadas como en el caso de las comidas, como en el caso de los matrimonios mixtos presentes en 1Co 7. El panorama es de una amplitud considerable y creo que está

bien tratado en su desarrollo, lo que permite darse una idea no sólo de los medios sociales y políticos de las comunidades cristianas primitivas, sino también del desenvolvimiento del mismo movimiento de Jesús. Es una lectura provechosa para todos.

Rafael Sanz Valdivieso

Guijarro, Santiago, *El cristianismo como forma de vida. Los primeros seguidores de Jesús en Ponto y Bitinia*. Ediciones Sígueme, Salamanca 2018, 189 pp., 13,5 x 21 cm.

El profesor salmantino S. Guijarro divide las primeras generaciones cristianas desde la perspectiva de su función o misión. La primera dura hasta la destrucción de Jerusalén y se puede llamar la generación apostólica. La siguiente, nominada subapostólica, llega hasta el año 110 y consolida la vigorosa expansión del cristianismo de la primera época; durante esta generación se compone la mayoría de los libros neotestamentarios, una vez pasada la expectativa de la segunda venida de Jesús y la aplicación de la resurrección a todos los bautizados. Sus consecuencias para la fe se evidencian en la tercera generación, regida no por misioneros, sino por pastores y maestros. Es una época nueva que también puede llamarse posapostólica. A lo largo de estas generaciones se manifiesta el arraigo del cristianismo en la sociedad de entonces, arraigo que se debe fundamentalmente a tres factores: el contacto como relación con cualquier manifestación de la vida personal y social; la permanencia de dicha relación y la consecuente transformación de la persona y de su entorno social y familiar. El autor utiliza la categoría *hábito* para explicar el proceso de transformación del cristianismo. Y se entiende como «un determinado sistema de disposiciones que se configura socialmente a través de la socialización, se refuerza con los relatos, ejemplos o modelos y se reafirma con la repetición» (17). Desde aquí se pasa del estilo de vida inserto en la cultura a otro muy diferente fundado en la vida de Jesús.

Esto lo aplica el profesor Guijarro a las comunidades sitas en la Provincia Romana de Ponto y Bitinia y por medio de dos escritos: la Primera Carta de Pedro y la Carta de Plinio al Emperador; las dos reflejan la situación de las comunidades cristianas de la segunda generación cristiana, aunque la carta del Gobernador se redacte después. Son importantes, además, porque hay un enfoque de la vida cristiana desde dentro —Carta de Pedro— y desde fuera de la fe y de la vida cristiana —Carta de Plinio. Las dos misivas nos enseñan cómo arraiga el cristianismo en esta Provincia en la generación subapostólica y los procesos que usan para que esta realidad se diera.

La Carta de Plinio al Emperador prueba una expansión del cristianismo muy considerable, hasta el punto que hace notar el vacío de fieles en los templos paganos. Aunque sea una afirmación exagerada, resalta la expansión del cristianismo en la Provincia. Indica, además, el carácter grupal de los cristianos, las deserciones y martirios que provoca, pero, sobre todo, trasluce su dimensión comunitaria, enraizada en la vida cultural: dos reuniones a la semana, una por la mañana, más breve, y otra por la tarde en la que se escucha la Palabra, se participa de la comida en común, se animan mutuamente reforzándose en el testimonio de vida que deben dar ante las persecuciones.

La Carta de Pedro, escrita seguramente por un grupo de discípulos suyos, o un grupo de cristianos que toma como propios elementos comunes de la tradición cristiana, como sucede con Pablo con las cartas a Efesios, Colosenses, Hebreos, 1-2 Timoteo y Tito. La situación que atraviesan los cristianos de esta Provincia es muy delicada, debido a los insultos, difamaciones, agresiones verbales y físicas, además de las amenazas de ser denunciados ante los

tribunales. La respuesta cristiana a estas adversidades, explicitadas por la Carta de Plinio, es asumir un estilo de vida totalmente diferente al que imprime la cultura del Imperio. Los cristianos deben ser santos, como el Señor, en todos sus comportamientos (1Pe 1,15). Deben alejarse de la malicia, la hipocresía, la envidia, la maledicencia, en definitiva, de toda actitud egoísta, que pueda interferir la relación con Dios y la relación bondadosa con los demás. Por consiguiente, la Carta no trata cuestiones doctrinales, sino de los comportamientos cristianos ante las incomprendiones y persecuciones sociales, una vez que han profesado la fe cuando son bautizados. Es así como la fe cristiana, fijada en sus principios en los escritos apostólicos, se va asentado en las dos generaciones siguientes por el compromiso de vida que lleva consigo el nuevo sentido que la fe graba en la existencia personal, familiar y social. La relación con Dios y la relación con los demás fija los parámetros de este nuevo estilo de vida.

Francisco Martínez Fresneda

Karimundackal, Thomas, *A Call to Commitment. An Exegetical and Theological Study of Deut 10,12–11,32*. Echter Verlag GmbH, Würzburg, 2017. 371 pp. 23,2 x 15,2 cm. (Forschung zur Bibel, 135).

El presente trabajo es la edición, abreviada y revisada, de la tesis de doctorado del autor, presentada en la Universidad de Innsbruck en el mes de octubre de 2016. El tema de la tesis es el libro del Deuteronomio, en concreto la sección de los caps. 10,12 – 11,32 que pertenece, según una división frecuente, al segundo discurso de Moisés (Dt 4,44 – 11,32) aunque lo que von Rad consideraba la descripción histórica de los sucesos del Sinaí (caps. 1-11) no da cuenta de los rasgos que comienzan en 5,1 “escucha, Israel, los mandatos y decretos”, que concluye en 11,32 “acatad todos los mandatos y decretos”. Ahí tiene su puesto la parénesis de Dt 6-11, de la que el autor de la tesis elige 10,12 – 11,32 la exhortación a la obediencia con el recuerdo de los dones divinos, de la intervención misericordiosa o de castigo, y las bendiciones que acompañan la ocupación de la tierra. Parénesis porque urge la obediencia y advierte sobre la transgresión (p. 13s). Ha elegido esta perícopa que considera unitaria dentro de la redacción de los caps. 5-11 de Dt, pero con la intención de concentrarse en la parénesis final de esa sección (p.15) y en los motivos que contiene tomados como clave hermenéutica para interpretar la teología del Dt. Así quiere proponer un análisis sincrónico para destacar la coherencia interna y el significado teológico dentro del conjunto entero del libro y del A.T., con reflejos actuales (p.16).

El desarrollo de la tesis comprende una aproximación y examen del texto (cap. 1, pp.18-67) de esta quinta parénesis del libro destacando la coherencia interna (p.25s), el contexto antecedente y consiguiente (p. 27ss y 34ss) con las fórmulas lingüísticas que señalan el inicio de la parénesis quinta. Desde este punto de vista propone una traducción literal del texto (cf. pp. 43–55) teniendo en cuenta las aportaciones de los textos de Qumram, del texto de los LXX, el significado teológico, concluyendo con la coherencia interna del texto hebreo, pues las aportaciones extra son adiciones, omisiones o cambios en la secuencia textual. La estructura y dinamismo del texto en el cap. 2 (pp. 68-99) muestra que el desarrollo del texto tiene presente el pasado y su enseñanza y el presente (*ahora*, v. 12) que es el punto de partida temporal para el futuro en la tierra prometida, en una especie de paralelismo espacio temporal que propone el valor parénético de la obediencia requerida a Israel y la exhortación a guardar los mandamientos (cf. p. 99).

El cap. 3 propone un análisis e interpretación del texto (pp. 100-274) que es el núcleo de la tesis, con estos puntos: la necesidad de centrar la existencia del pueblo de Dios en Yhwh (Dt 10,12-13 p.101ss) subrayando la soberanía del Señor y la elección; exigencia de circuncidar el corazón (p.121ss) y no endurecer / erguir la cerviz (= erguir el cuello Dt 10,16) pues el Señor es el único Dios. De ahí la exigencia de amar al Señor y observar sus mandatos (Dt 11,1 pp. 151ss), de obediencia y prosperidad en la tierra que es el don de Yhwh (p.180ss; 202ss) y no caer en la apostasía, pues sería desconocer las grandes obras de Dios (cf. p.153ss y 213ss). La exigencia es amar al Señor, temerle, servirle, obedecerle, así Israel garantizará la responsabilidad coherente de su existencia (p.223ss: observa los mandamientos y posee la tierra, Dt 11,18-25) como respuesta al don de Dios. El capítulo 4 (pp. 275-333) presenta la síntesis de estos análisis y propone la perícopa examinada, la quinta parénesis, como el resumen de la primera parte (de Dt 1 – 10,11) y clave de la segunda (de Dt 12 -34); el texto examinado es la clave de la teología del Dt (cf. p. 289-329) centrada en el carácter único y excepcional de Yhwh como Dios único, justo, soberano, salvador (Dt 11,1-7: sólo Yhwh es camino de salvación en Egipto, en el desierto y hasta llegar al a tierra prometida), por eso hay que comprometerse decidida y seriamente con Él, la total confianza en el Señor (Dt 11,26-32) y la novedad respecto de los demás, como característica del pueblo elegido. Subraya bien el don de Yhwh que es la tierra, cumplimiento de una promesa pero también fundamento de la lealtad que exige el Señor (pp. 311-316).

La ley y la obediencia marcan esta existencia centrada en Dios y en sus mandamientos, justicia y culto como prueba de esa lealtad (pp. 319-329). La conclusión que ofrece en las pp. 330-333 creo que es adecuada y coherente con el desarrollo del estudio presentado: la elección de Israel como pueblo de Dios es el centro de la alianza personal y comunitaria, pues la relación establecida es exclusiva en cuanto a la lealtad y a la respuesta, al culto debido, al rechazo de otros dioses que rompen esa alianza y el compromiso del pueblo elegido, pero también a la necesidad de de la compasión y del respeto y cuidado hacia los demás, incluida la tierra (p.330s). La bibliografía comprende treinta y cinco páginas, lo que indica el cuidado por tener en cuenta el itinerario que el estudio y la interpretación del Deuteronomio han ofrecido a los estudiosos y dedicados a la Escritura. Es un excelente estudio.

Rafael Sanz Valdivieso

Orlando, Luigi, *Da Gerusalemme a Roma. Due poli di una ricerca incompiuta. In onore di P. Giuseppe Buonsanti*. Ecumenica Editrice, Bari 2018. 122 pp. + fotografías. 24 x 16,8 cm.

Este ensayo es un esquema de interpretación de los discursos de Pedro y Pablo en el libro de los Hch; está dedicado al P. Buonsanti, profesor de lenguas clásicas del autor de este libro; existía un proyecto conjunto, interrumpido por la prematura muerte del citado profesor: La difusión de la palabra de Dios desde Jerusalén hasta Roma; y la valoración que los Padres de la Iglesia y Escritores eclesiásticos hacen del imperio romano (p.13). El estudio de los Hch era la parte del prof. Orlando, y se concreta en los discursos de Esteban, Pedro y Pablo, con especial atención al discurso en el areópago de Atenas. En ellos se manifiestan la misión de Pedro y Pablo, los signos que confirmaban la autenticidad de esa misión (p.14), y lo completa con una rápida mirada a las cartas 1-2Tm y Tito como datos referidos a las iglesias y a su organización interna. Hch en los caps. 5-15 concentra la atención en los dos apóstoles, desde

la conversión de Saulo hasta la asamblea de Jerusalén y la posterior separación de Pablo y Bernabé. Los caps. del libro tratan de los discursos (pp.17-19) de Esteban, Pedro y Pablo, que resumen la historia de la salvación o la conversión de los ídolos al verdadero Dios y la parusía de Jesucristo. Los caps. siguientes desgranar ese esquema propuesto, dedicándose al discurso de Esteban el cap. 2 (pp. 21-24), al discurso de Pedro en Pentecostés (cap. 3, pp. 25-29) y a los discursos de Pablo el cap. 4 (pp. 31-58) con tres apartados, el más importante dedicado a la estructura del discurso de Hch 17,22-34 con sus división retórica (en p. 45, debería ser 17,22-23 el exordio). El esquema de los discursos de p. 59 presenta el cuadro paralelo de ambos, tal como están en el libro de Hch, pero el paralelismo no es del todo equilibrado porque falta la correspondencia del último de Pablo en Roma.

El cap. 5, trata de los discursos de Pablo cuando estaba prisionero en los caps. 22-24 de Hch que o bien presentan una defensa personal (Hch 22,25) ante el gobernador romano o ante el rey Agripa, e incluso en la evocación de su conversión y la defensa ante los judíos (Hch 22,1-21). El cap. sexto (pp. 65-68) propone los milagros en sentido paralelo entre ambos, cada uno desde su punto de vista, garantizar la comunión y el camino de la Palabra. La misión de Pedro y Pablo (cap. séptimo, pp.69-77) es la evangelización hasta llegar a Roma con los matices que cada uno de los dos presenta. En el cap. octavo (pp. 81-86) esquematiza la biografía y la prisión de Pablo como camino según el designio divino. Las cartas pastorales son el tema del cap. nono (pp. 87-94) dirigidas a los dos colaboradores, con las directivas y consejos de carácter práctico. Así concluye la presentación en esbozo del proyecto que se había proyectado y que no ha podido realizarse, como indicaba la misma investigación del homenajeado P. Buonsanti, con el ejemplo de Tertuliano y sus profundas raíces greco-romanas. Es un esquema, pero mantiene su interés al subrayar el paralelismo de ambos apóstoles en el itinerario descrito de Jerusalén a Roma.

Rafael Sanz Valdivieso

Lortie, Christopher R., *Mighty to Save. A Literary and Historical Study of Habakkuk 3 and its Traditions.* EOS Editions, Sankt Ottilien, 2016. 277 pp. 21 x 14,8 cm. (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, Band 99).

El libro de C. R. Lortie es la edición revisada y reducida de su disertación doctoral en la Facultad de Teología de la Universidad de Freiburg (Alemania). Trata del cap. 3 del libro del profeta Habacuc, considerada la oración del profeta o salmo de lamentación (p. 1 pero shigayon / shigyonôt no es del todo claro; aparece también en Sal 7,1 y aparece como oración de arrepentimiento en Vulgata y Targum, cf. p.76s; 79s) por la comunidad (p.80). El estudio se desarrolla teniendo en cuenta las interpretaciones antiguas y modernas (cf. cap. 1, pp. 2-12) que comparan Hab 3, con los paralelos del Antiguo Oriente y buscando el texto base, o el estilo litúrgico y la función del texto en sentido cáltico. El estudio trata del texto de Hab 3 desde el punto de vista sincrónico y diacrónico, que ha predominado hasta el presente, pero el autor propone en sus caps. 2 y 3 la consideración sincrónica; también expondrá el sentido de Hab 3 en el contexto del libro y de los Doce profetas, así como la recepción del mismo capítulo en las versiones griegas, latinas, targúm; el estudio finaliza con la interpretación teológica en la Biblia Hebrea. El cap. 2 (pp. 14-81) contiene un detallado análisis de Hab 3, desde el punto de vista sintáctico (cf. pp.26-57; 64-73), estructura (75s), crítica textual (pp.13-21) tratando de encontrar el texto original, la *Vorlage* original posible que las divergencias atestiguadas

por las versiones permiten conocer en este texto del s. VI a.C., que aquí se trata desde el texto recibido de la BHQ (corregir la nota 37, de p. 23: *Biblia Hebraica Quinta*), sobre la base del Codex leningradensis B19a, texto idéntico al del Codex aleppensis (cf. p 23) y de las versiones antiguas (cf. pp. 24-25).

La estructura de la plegaria de Habacuc y el género son siempre difíciles de establecer (p. 76-81), pues la indicación inicial, que quizá con la del final hay que entender como un salmo o plegaria (*šfillā*) del profeta, que era cantado con acompañamiento de instrumentos de cuerda. La interpretación del texto del cap. 3 de Habacuc es lo que expone en el cap. 3 (pp.82-144) con la indicación de la venida de Yhwh y la lucha que despliega “saliendo a favor de su pueblo”, para “librar a su unguido” (Hab 3,13 que se refiere al mismo pueblo y al rey) como en otras fórmulas proféticas en las que la intervención de Dios es también manifestación de su gloria (cf. Zac 9,14; Ez 10,4; p.94,99). Es el capítulo más analítico y descriptivo del texto, (cf. p.108, 112-113, 120ss). Al final dice que la narración de la derrota de los enemigos (batalla victoriosa de Yhwh) tiene un coloración mitológica, pero no por referencia a un mito concreto, y sí quizá a la dominación de Babilonia con el trasfondo escatológico del “día de Yhwh”, de juicio que se presenta como un invasor (cf. p. 128). El cap. 4 (pp. 145-175) sitúa el cap. 3 de Hab en el contexto del libro y de los Doce profetas, defendiendo la unidad del escrito en sus tres capítulos (1,1 y 3,1 referido siempre al profeta, a pesar del comentario aparecido en Qumram cf. p. 161s) como parte de una liturgia profética, aunque quizá no sea el profeta el autor de la forma final (cf. p. 158s) y tampoco el que sea una parte unitaria del conjunto de los Doce profetas (cf. p. 165s en la secuencia Nahum, Habacuc, Sofonías; otros con Joel que también habla del “día de Yhwh” y de su intervención).

El cap. 5 trata de las versiones antiguas del texto de Habacuc (texto griego de los LXX y referencia a los códices Barberini para Hab 3, p.24-25; en la bibliografía se refiere a los estudios de Dogniez, Fabry, Fernández-Marcos, Good y Harper; versión latina y del Targum, cf. pp. 176-248). Al final, el cap. 6 (pp. 249-255) expone la teología de Hab 3: Dios es el que responde a las súplicas, es el Dios que viene, el que salva, presentado como un guerrero (Hab 3,8-15), que es digno de ser invocado, porque manifiesta su gloria actuando a favor de su pueblo (lo libera de los enemigos; exultaré en el Dios de mi salvación, cf. Hab 3,18). Hay un problema de teodicea (p.253s), Yhwh actúa pero también calla, ha permitido el ataque de Babilonia y derrota a los enemigos, lo que da lugar a la esperanza, pues intervendrá a favor de su pueblo. Es una conclusión válida que quizá no deja claro del todo el tono escatológico del libro que propone a Yhwh interviniendo a favor del “justo que vive por la fe” (Hab 2,4) eco que llega al N.T. No es de fácil lectura, por los numerosos datos y versículos a comprobar, por la exposición técnica del tema, pero creo que sirve para aclarar la comprensión del escrito profético.

Rafael Sanz Valdivieso

Seidl, Theodore, *Jobs Monologue. Sprachwissenschaftliche Analysen zu Ijob 29-31*. EOS-Editions Sank Ottilien,, 2017. 158 pp. 21 x 14,8 cm. (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, 101)

El libro de Job da mucho trabajo a los exegetas del A.T., dice el autor de este estudio dedicado a los caps. 29 -32,40 que contienen el último discurso de Job antes de los discursos de Elihú; de hecho, al final de 31,40 cierra la sección diciendo “acaban los discursos de Job”. No

sólo es, pues, un problema del “cuadro narrativo” del contenido o los problemas de contenido poético de los monólogos que concluyen los diálogos con los amigos, sino de comprensión y de interpretación de la lamentación de Job que deplora su estado, teniendo experiencia de su bienestar precedente.

Después de la introducción (pp. 9-11), donde presenta el estado actual de la investigación y el contenido del ensayo que ofrece sobre Job 29-31, presenta una estructura del texto en secciones breves, transcrito según el método gramatical de W. Richter (pp. 13-20) y una traducción al alemán (pp. 20-28), y una consideración de los aspectos textuales relevantes de esos capítulos, en la que se sirve de la BHS o de la propuesta de transcripción que el método Richter utiliza en sus estudios (a veces difícil de seguir), dando relieve a formas verbales, a la división de las frases, o a la interpretación de algunos lexemas en su tiempo verbal o formas estilísticas que destaca para una mejor comprensión del texto (cf. pp. 29-43), con algunas indicaciones crítico literarias, del contexto de la división interna en tres unidades o de la unidad del conjunto del monólogo en el que Job se lamenta, en primera persona, de la ausencia de Dios (29, 2) añorando la prosperidad del pasado (29,19) que contrasta con el cap. 28 de tono sapiencial. Defiende la unidad interna del conjunto (p.41).

Los caps. siguientes forman la segunda parte con tres capítulos, analizan la forma, el orden de palabras y su construcción, la frase y el texto en sí, de cada uno de los capítulos (29, pp. 45-69) destacando la función de los verbos, las frases que forman y la propiedad de los adjetivos o sustantivos del texto, así la clasificación de la frase, nominal, verbal, etc. A Job 30 dedica las pp. 71-98, con atención especial a las formas e intervalos de tiempo que los verbos indican (cf. p.89s). El cap. 3 de la segunda parte (pp. 99-141) trata de Job 31, con más detalle, pues este texto que ofrece la afirmación justificada de su inocencia, con un juramento (31,6-24.38-40) que resulta de gran interés desde el punto de vista del contenido, predomina el elemento nominal; por eso le dan un ritmo especial a los verbos de acción. Dedicar una gran atención a la función verbal en este capítulo, Job 31 y a la división interna (pp. 123ss), declaraciones y exposiciones marcan el desenvolvimiento del capítulo. El texto es de lectura complicada y difícil por la técnica analítica aplicada al texto, que a veces despista o lleva a confundir las abreviaturas. Una aportación altamente técnica y depurada de análisis bíblico.

Rafael Sanz Valdivieso

PHILOSOPHICA

León Florido, Francisco, 1277. *La condena de la filosofía. Edición del syllabus del obispo Tempier en la Universidad de París*, Guillermo Escolar Editor, Madrid, 2018, 126 páginas, 23 x 15 cms.

Envuelta en la penumbra del tiempo exterior, tiempo líquido de epílogos, una tenue luz abisal aísla la pálida figura sobre el *scriptorium*, abstraída en su tarea, penetrando los ecos de la condena... Arde París! ... Siglos antes de que Zola incendiara aquella otra ciudad *temblosa y huidiza*, vislumbreada en un ensueño de Elena Granjean.

El incendio se propaga y la figura solitaria escruta las ascuas de la derruida eternidad del mundo, ahora cenizas frías de una verdad fracturada que testimonian la conmoción.

La historiografía del averroísmo latino es diáfana (R.-A. Gauthier). Tres meses de rectorado electo de Aubry de Reims y dos facciones en liza en la Escuela de Artes, *pars Alberici*

y *pars Sigeri*. Siger de Brabante pertenece a la Nación picarda y su elección al frente de la fracción normanda obedece a una razón institucional. La crisis universitaria se ha desatado y la cobertura legal que el cardenal Simon de Brion brinda en su arbitraje contra los cismáticos (mayo de 1275) no puede atajar la secesión averroísta. El intelectual crítico -Siger, «el profeta asesinado»-, apunta Alain de Libera, «eclipsó al intelectual orgánico -Aubry, el rector contestado» (*Pensar en la Edad Media*, Anthropos, Barcelona, 2000). El partido intelectualista sigeriano desafía el *ibi statur* y la tibia posición filosófica del cesante rector desde opciones doctrinales supuestamente extremistas. La posteridad que polarizarán obras del canónigo secular de San Martín de Lieja como *De aeternitate mundi* o *De necessitate et contingentia causarum* es notoria, alcanzando al mismo Dante (*Commedia*, Paradiso X, 136: «Essa è la luce eterna di Sigeri / Che, leggendo del nel vico degli strami, / Sillogizzo invidiosi veri»)

La condena está larvada y el sedimento intrahistórico se consolida fuera de la Sorbona. La semblanza que Gilles de Rome trae en *Sur les erreurs des philosophes* presenta a Averroes como el sacrilego renovador de las falacias del Estagirita (admonición de la *creatio ex nihilo* en los libros II y XI de la *Metaphysica*, desprecio de *fantasías teológicas* en los Comentarios al libro VIII de la *Physica*, una visión distorsionada, pues el cordobés sólo tilda de *loquentes* a los especulativos As'arites y Mu'tazilites, invocantes del '*adl* - primordial atributo divino-, exégetas de la *al-wa'd wa'l-wa'ld*, no detractores del simbolismo antropomórfico), acrimonia visceral que quiebra todo vestigio de averroísmo, pero la patología exógena se extiende, halla cauce la metástasis con la autoafirmación de la filosofía en la corte de Hohenstaufen, desde ese epicentro el movimiento heterodoxo arabista irradia ondas transversales. Federico II y Siger comparecen ante su tiempo como reprobables infieles, enemigos de la fe cristiana.

Reacción: *Syllabus*. «El legado papal para imponer la concordia entre las dos facciones de la facultad de artes» ante la agudización del conflicto en los últimos meses de 1276.

La figura solitaria sigue absorta en su labor. Fiel en método y rigor a un monográfico especializado, proyecta extramuros su lenguaje claro y conciso, sin la rigidez académica que pudiera repeler a lectores simplemente interesados en un episodio crítico de la historia de las ideas. Sobre el *scriptorium*, el profesor León Florido va componiendo su lienzo, desentrañando algunas claves de la sospecha de los teólogos y el intento de depuración del naturalismo aristotélico que impregna a la subversiva filosofía por el condenatorio *Syllabus*. Ecos de una verdad desgarrada floculan en el atrio de la catedral, la tensión dialéctica se escorza en el díptico «verdad sagrada - verdad racional», y en ese pulso prospera la sanción teologal a la necesidad de la acción de la Inteligencia Primera sobre las celestes subordinadas, inteligencias vicarias en el influjo descendente al mundo sublunar, integrada el alma individual en la unidad de la Inteligencia universal, con cierto énfasis en la diatriba de Siger contra la unión sustancial del alma intelectual al cuerpo en calidad de donante óptico que propugnara Alberto Magno (el *quo est* psíquico asociado al incorruptible intelecto agente desplaza las potencias vegetativa y sensitiva al plano formal del *noûs* poético). Resuenan en las oscuras galerías sediciosas antifonas, tímidos ensayos de tiniebla que proclaman la autonomía de la razón filosófica frente a la *auctoritas* y la restricción impuesta a la omnipotencia y providencia divinas por el plan de contingencia cósmica bajo el signo herético del *Deus non potest*.

En la revisión acometida de los problemas centrales que concitan la condena se rastrea el «relevante efecto del decreto universitario sobre la concepción de la causalidad natural», el impacto de las lecturas de los *libri naturales* del Estagirita que sesgaban los comentarios a las *Sentencias*, orientados normativamente a cuestiones sacramentales. Subyacente, la censura a la acomodación sigeriana de la causalidad *ut in pluribus* en la línea de la *necessitas ex conditione* (ningún impedimento podría trabar la acción o la voluntad divinas, tesis no

exportable a la trama de causas intermedias que vetean el estrato creatural; la naturaleza de las mismas es tal que, si bien de ellas se derivaría el efecto pertinente por supresión de impedimento extrínseco -«*necessarium in actibus secundum quod effectus proveniens ex aliqua causa quae nata est impediri, a qua tamen existente in dispositione illa in qua effectus ab ea provenit et ipsa non impedita necesse est effectum evenire*», arguye Siger en *Impossibilia* 5-, por obstáculo externo podrían no ejercer su causalidad efectiva) que marca la senda del libre albedrío humano (los efectos de la voluntad se siguen de una causa codificada como *impedible*, y es a través del *iudicium rationis* que el hombre podrá concebir alternativas a causas genéticamente predisuestas a la completa motivación de acciones o decisiones; el *necessarium coactionis* no cae bajo potestad volitiva y la voluntad sometida a *necessitas absoluta* queda eximida de culpa). La «teologización del discurso físico» empañará la reflexión sobre la pluralidad de mundos posibles, el infinito o la consistencia del vacío, nervios de la ciencia emergente a la luz de una renovada inepción de la *Potentia Dei absoluta* bajo efluvo subterráneo del método hipotético, la *demonstratio propter quid* que atiende a las razones de los hechos procediendo deductivamente de causa a efecto, desacreditada así la fatua ponderación de ese recurso epistemológico como patrimonio privativo de la modernidad.

El exquisito estudio introductorio aporta solventes ideas en su evaluación de la consecuencia de las condenaciones sobre la estela del debate entre Luca Bianchi y Alain Boureau en *Annales. Histoire, Sciences sociales* (contra la «capacidad heurística» positiva de la condena que el primero defiende, en adhesión a De Libera, Boureau alega una falta de eficacia por déficit de rigor doctrinal en la imprecisa lista de artículos o ausencia de una institución que centralizase el control de un proceso antes de tropezar, en su incoación externa, con la burocrática resistencia interna de la propia universidad): persistencia *de facto* en el dominio lógico aristotélico o escaso influjo del movimiento artístico en el siglo posterior a la condena (pese a la sugestiva imagen del maestro de artes del siglo XIII como precursor del «hombre laico moderno, el intelectual librepensador»). La víctima del *Syllabus* no habría sido tanto el espíritu laico o el librepensamiento (muy lejos aún la utópica abadía de Thélème, el *anti-monasterio* de la libre voluntad y el placer, el célebre artículo de *L'Encyclopédie* o el *Catéchisme religieux* de Ménard), cuanto el neoplatonismo naturalista «forjado al calor de la recepción en el mundo cristiano del Aristóteles averroísta».

El minucioso examen del profesor de Filosofía Medieval de la Complutense, co-autor de un libro anterior sobre el tema, *Las herejías académicas en la Edad Media. Listas de errores en las Universidades de París y Oxford (1210-1347)*, emite un juicio último: la ruptura que supuso la condena de la filosofía a finales del XIII habría propiciado el fin de la comunión entre ideal cristiano y tradición griega en el discurso teológico imperante en el XIV por irrupción de un nuevo espacio filosófico, no tanto por «renuncia escéptica» a la simbiosis fe-razón. «Aun después de la crisis del aristotelismo cristiano, la reflexión teológica, como en la época de Agustín, seguirá siendo el resultado de un esfuerzo de la misma razón griega por integrar los misterios religiosos en una cosmovisión articulada según las reglas del *logos*».

Culmina la obra con una excelente traducción, *punctus contra punctum* estructural de rasgos armónicos verticales incidentales por predominio textural del contrapunto, canon sinóptico expandido según la organización de contenidos propuesta por Hissette-Mandonnet. Dos grandes bloques temáticos, el censo de errores filosóficos, un dictado contra extravíos teóricos sobre la naturaleza de la filosofía (1-7), la cognoscibilidad de Dios (8-11), la ciencia, la voluntad y el poder divinos (12-26), la creación del mundo (27-32), la naturaleza y función de las Inteligencias (33-63), el cielo y la generación de las sustancias inferiores (64-82), la polémica eternidad del mundo (83-92), la necesidad y contingencia de las causas (93-107),

los principios de los entes materiales (108-112) y una nómina residual de correcciones enfocadas al intelecto humano y su operación (113-149), la voluntad (150-169) y la ética (170-179), latente la distinción sigeriana entre *iudicium sensus* y *iudicium rationis*, sincrética a la división tomasiana de voluntades (*ut natura / ut ratio*), que vincula al segundo el *possibile alterutrum*: «Per oppositam causam homo habet liberum arbitrium quia non nascitur cum determinato iudicio de bonis vel malis; immo possibile est iudicium humanum esse indifferens de aliquo quod sit bonum vel malum» -argumentará Siger en *Quaestiones in Metaphysicam* 5-7-).

El segundo bloque se desglosa en sanciones a errores teológicos sobre la ley cristiana (180-184), los dogmas (185-199), las virtudes (200-212) y los fines últimos (213-219). Notable ampliación temática respecto a la condena de 1270 en relación a la noética averroísta y el régimen ontológico de emanación, la comisión de las inteligencias satélites o el fatalismo astral, en el que lucen nuevas cuestiones «destinadas a una considerable influencia en las concepciones metafísicas y científicas que dominarán en la escolástica a partir del XIV, fundamentalmente la superioridad ética de la vida filosófica, el dilema entre el poder y el saber de Dios y la posibilidad de modelos físicos alternativos al aristotélico».

1277. *La condena de la filosofía* no es la simple disección de una sombra que sacudiera el Occidente latino, *colosal y delicado* como la ciudad convulsa de Zola, sino un texto llamado a perdurar por el equilibrio de su análisis y la calidad de la traducción que ofrece en el incierto horizonte de reivindicación del pensamiento medieval.

Vicente Llamas Roig

THEOLOGICA

Andueza Soteras, José Manuel, *Teología de la relación*. PPC, Madrid 2018, 166 pp., 14,5 x 22 cm.

El texto trata de las palabras que han de estar presentes en una Teología de la relación, tanto con referencia a Dios como a los demás. A continuación se estudian las implicaciones de la relación en la estructura de la Iglesia y en la organización política y económica de los Estados e instituciones sociales. Previamente expone el texto, en la introducción, el punto de partida a tener en cuenta para hablar de Dios y darle vida en nuestra historia. Hay que dar tres pasos. El primero es indicar las grandes intuiciones que aparecen en el artículo «El futuro de la teología» inserto en la obra *La teología del siglo XX*, de Vorgrimler y van der Gucht, discípulos de K. Rahner. En el artículo se afirma que la teología de la Iglesia se centrará en un futuro en una Iglesia universal inserta en un mundo secular y neutro en la que se revele la trascendencia divina por su relación a Jesucristo, al que estará siempre ligada, y, por otra parte, revelación siempre dirigida a la persona y vida concreta de los hombres. La trascendencia divina se hará presente en la medida en que se relacione con la experiencia personal y social. Es entonces cuando hay que reflexionar sobre las teologías de la liberación de Iberoamérica y sus variantes: las teologías nacidas en África, Asia, la feminista, etc. Ellas nos enseñan que la teología es un momento segundo de la fe: la primera es la experiencia creyente que hace encontrarse con el otro en la realidad histórica. Hay que subrayar en estas teologías los principios básicos que son la libertad, como experiencia esencial de la vida humana, y la centralidad del pobre. El segundo paso es pensar y vivir desde la misericordia., como decía

Juan Pablo II «el amor benigno» (DM 14); pues la misericordia es una relación que nace de las entrañas: es un amor práctico que se conmueve y se mueve, situado en la experiencia creyente antes que la razón y la norma. El tercer paso es echar una mirada al mundo actual, en la que la amistad y la inmersión en la vida conduce a los hombres y mujeres que siguen «clamando una respuesta a la vida que les ha tocado vivir» (37). Para iniciar esta relación hay que mirar a Jesús, en su figura, en sus palabras, en sus gestos, sobre todo cuando come y bebe con comilones y borrachos que tanto escandalizan a los fieles de la religión yawista (cf Mt 11,19), religiosidad que le impide adentrarse en el corazón de las gentes que sufren.

A continuación nos ofrece el libro los principios fundamentales que generan una nueva teología, que el autor nomina como teología de la relación. Se trata, entonces, de una teología del perdón: alejarse del yo como centro de la existencia; por el contrario, las relaciones con los demás hacen posible el reencuentro con nosotros mismos; la necesaria conversión y confesión para reestructurar las relaciones personales y sociales y hacerlo setenta veces siete, como le dice Jesús a Pedro (cf Mt 18,22). Del perdón hay que pasar a la reconciliación: con nosotros mismos y con los otros. Y de la reconciliación al encuentro con el otro, con el entorno familiar y social y con Dios, «el Otro». El paradigma de ello es el encuentro de Jesús y la samaritana en la que se dan los tres movimientos que entraña el encuentro. Y se termina este apartado con la teología del respeto —reconocimiento de la dignidad de la persona— y la teología del amor en la que se trae como testigos de esta teología a los Padres de la Iglesia. El amor como relación de misericordia tiene a continuación de los Padres a Francisco de Asís.

San Francisco se relaciona con un Dios pleno de misericordia y lo concreta en su compromiso con los leprosos. Es Dios quien le lleva a ellos y precisamente por ser un acto de Dios no huye; se sitúa en medio de ellos, sirviéndoles. También en el *Cántico* clama por la misericordia divina como alabanza a su infinita bondad; también en la *Carta a un Ministro*, manda actuar con misericordia quiera o no quiera el hermano pecador. La misericordia, pues, es la actitud bondadosa de Dios que conduce a los hombres a encontrarse desde la experiencia del perdón y la paz. Y «la misericordia es la compañera de la pobreza, que libra al cristiano de la presunta exigencia del egocentrismo y le lleva rápido hacia el otro» (91). La misericordia debe construir el presente de la fe cristiana y debe dar paso, ante la situación de los pueblos y culturas que están en peligro de extinción por la pobreza y el hambre que sufren, a la justicia, «como concreción de las exigencias de la misericordia» (111).

El texto es muy claro y está salpicado de innumerables citas de teólogos actuales y ejemplos vitales que enlazan la teología con la vida práctica. Se explicita una espiritualidad cristiana actual, en su vivencia personal y experiencia pastoral, y relaciona la responsabilidad que la fe cristiana entraña sobre la persona, sobre la familia y sobre la comunidad eclesial con la situación real del mundo que nos ha tocado vivir.

Francisco Martínez Fresneda

Berciano, Modesto. *Teología natural. Doctrina filosófica de Dios*, BAC, Madrid 2018, 443 pp, 14,5 x 22 cms.

El profesor Modesto Berciano, recientemente fallecido, nos lega en esta obra, tras largos años de reflexión como catedrático de metafísica, una profunda y valiosa reflexión para el diálogo con el mundo del ateísmo y el escepticismo, principalmente, aunque también es una precisa exposición de lo que el subtítulo nos propone, *una doctrina filosófica de Dios*. El

ámbito de la Teología natural no es algo encerrado en el mundo creyente, ni mucho menos en el cristiano, existe desde que la filosofía da sus primeros pasos, lo específico de la reflexión creyente es establecer una doctrina filosófica de Dios que permita el diálogo desde la razón con todo ser humano, crea o no, admita la fe o no. Por eso, esta obra póstuma viene a ser el legado definitivo de este ilustre profesor que tanto tiempo ha dedicado al diálogo con el mundo moderno, un diálogo fructífero desde el momento en que se abandonan los aprioris ideológicos y se asienta el discurso en la segura senda de la razón argumentativa.

La obra no pretende ser exhaustiva en el análisis de todos y cada uno de los autores que han tenido algo que ver con este ámbito del pensamiento, pero sí recoge los autores fundamentales y sus aportaciones esenciales, con lo que este libro puede ofrecerse como un manual de los de verdad, manejable y sin alharacas academicistas. Pulcro en su exposición y preciso en la terminología, sin dejar resquicio a la alegoría, con un discurso filosófico potente, clásico, que avanza, como los ejércitos napoleónicos, directo hacia el núcleo del problema, sin pararse en los flancos que podrían hacer errar el proyecto. De ahí que se presente en doce capítulos. El primero es introductorio, donde plantea el concepto de la Teología natural y la delimita respecto de las ciencias de la religión. Tres capítulos sirven para una exposición sintética, pero precisa, del proceso histórico de la Teología natural, desde los griegos, pasando por Anselmo y Tomás, hasta llegar a Descartes y el culmen en Kant. Después puede adentrarse en los presupuestos de la Teología natural, que nos llevan a la posición necesaria de un primer principio que supera el carácter problemático de nuestra experiencia, siempre fragmentaria, se trata de un principio absoluto. Llegados aquí, la propuesta de Berciano toma el giro directo hacia la experiencia trascendente que nos lleva al absoluto. De la mano de Blondel, Rahner, Lotz, Welte, Tillich y, sobre todo, Zubiri, nos propone una experiencia originaria de una realidad trascente y absoluta, pero una experiencia radicada en el hombre. Desde ahí se puede permitir abordar una crítica de las pruebas de la existencia de Dios.

Los capítulos del octavo al duodécimo son los que reflejan la propuesta personal de Modesto Berciano. Primero alude a la pregunta fundamental por el ser para llegar a la afirmación de un ser absoluto y personal, por ello debe referirse a Heidegger y el problema del ser. La reflexión concluye en un ser Absoluto, que es abismo y misterio, y como tal es incomprendible e indefinible. Pero, siendo innegable el ser de los entes, más aún lo es la existencia de un Ser-fundamento, aunque sea abismo y misterio. Establecido este Ser-fundamento, afirma la posibilidad de elevarnos desde el mundo a un principio absoluto, es el clásico argumento cosmológico, pero desde esta perspectiva trascendental. Si bien el mundo nos permite llegar al absoluto, es la experiencia del hombre el lugar más seguro para dar ese salto. La pregunta por el sentido es clave para que el hombre busque un sentido en lo absoluto desde sí mismo. Esto le llevará a la dimensión moral y la exigencia absoluta de la moralidad. Y, además, el camino de la experiencia teologal zubiriana, le permite un acceso a Dios, es la religación como concepto fundamental de la experiencia humana. He aquí el absoluto en lo concreto.

El último capítulo es conclusivo y recapitulatorio. El Dios al que se llega en esta reflexión es una realidad absoluta, un Absoluto, Fundamento y Principio de todo; un Dios que constitutivamente está de alguna manera presente en el hombre y en las cosas. Esta es la idea filosófica de Dios y a ella se llega, no mediante una reflexión metafísica, sino descubriendo el fondo de la experiencia o de la acción del hombre, como el presupuesto último o primero de las cosas. Pero, esta idea filosófica, que identifica Ser o Absoluto con Dios, requiere, en última instancia de una fe, una tradición recibida y vivida para poder experimentarla en plenitud, sin embargo eso se sale de una doctrina filosófica de Dios y por eso no es abordada en esta obra, quizás el autor lo viva ya en total plenitud.

La obra cuenta con una edición muy cuidada por Ildefonso Murillo, quien recibió el encargo de tomar el manuscrito, con correcciones de poco antes de fallecer el autor y ya para imprenta, y hacer de él un libro definitivo. Este manual bien puede servir para las personas que piensan tener una formación teológica sólida, pero también para todos los que quieran conocerse un poco más a sí mismos, pues pensar el sentido de la existencia y el devenir del mundo no es algo privativo ni de los teólogos ni de los creyentes, forma parte de la experiencia fundante de lo humano. Pensar la vida es la base para una experiencia humana verdadera, a eso ayuda esta obra que es un preclaro resumen de una vida, la del profesor Modesto Berciano.

Bernardo Pérez Andreo

Bermejo Rubio, Fernando, *La invención de Jesús. Historia, ficción, historiografía*, Siglo XXI, Madrid 2018, 796 pp, 14,5 x 22 cm.

Quizás sería interesante abrir esta recensión con una invitación directa: ¡lea usted, lea hasta el final, no se deje amilanar por las casi 800 páginas, pues hasta la última página tiene la intensidad de una obra escrita con pasión y urgencia! Ciertamente es que la pasión no debería ser la emoción predominante en un texto histórico y crítico, pero en este caso es una pasión que impulsa la crítica; aunque en ocasiones no encuentre la medida justa, la pasión que el autor ha mostrado siempre en su obra, se encuentra aquí perfectamente canalizada para la obtención de una obra que hace época. No encontrará el lector cierta acritud que otrora mostrara el autor; tampoco la acidez impetuosa del que ha encontrado una verdad y quiere convertir al resto a su nueva fe. Sí hay una clara toma de partido, pero justificada en datos y hechos, no en prejuicios; cosa distinta es que podamos compartir su toma de partido en todos los extremos.

Antes de pasar a una exposición serena de los logros, muchos, de esta obra, quiero hacer dos precisiones sobre su máximo acierto que es a la vez su más claro límite. Acierto: demostrar que la mayoría de aproximaciones al Jesús de la historia están lastradas por una preconcepción mítica que nos llega desde los mismos Evangelios. Límite: afirmar que todas las aproximaciones a Jesús son erróneas por tal lastre. Veamos la nota 61 de la página 622: “La trágica ironía de la situación de los estudios sobre Jesús es que la concepción tradicional del personaje, reflejo de la visión evangélica, es en tal medida inconsciente e implausible que basta con que el autor de turno introduzca alguna rectificación aquí y allá en algún aspecto de la imagen mítica –por minúscula que sea–, para que se sienta ya legitimado a presentar su trabajo como una obra de ‘historia’, y también para que el lector desprevenido adquiera la impresión de estar asistiendo al último grito de la crítica”. Esta nota constata el límite que creo que tiene la obra: afirmar que todos los que no compartan su posición de inicio están mitificando y mistificando a Jesús. Esta posición de partida tiene una base que la hace fuerte (aquí la segunda precisión que quiero comentar): sustituir los famosos y obsoletos criterios de historicidad por el paradigma que llama *indiciario*. Aquellos criterios partían de un prejuicio erróneo, que tras los textos había hechos reales que no habían sido modificados por la tradición y que podían excavar de tal modo que salieran a la luz. La tradición es ya una estructura que moldea los hechos, sean estos los que sean. El paradigma *indiciario* que propone Bermejo permite, en sus propias palabras “hallar una salida al *impasse* escéptico”, pues recurre, cual detective freudiano, a los elementos que dejan ver tras los textos la realidad que el autor en el fondo oculta. Los indicios son como “fisuras a través de las cuales cabe vislumbrar algo del pasado”.

El paradigma indiciario apela a patrones de recurrencia y al material embarazoso como medio para ver la historia que se oculta tras el texto. Un patrón de recurrencia no es, como en los criterios de historicidad, la repetición en varias fuentes de un mismo episodio, sino la presencia recurrente de una misma idea. Ahora bien, esta recurrencia debe, a su vez, cumplir dos criterios: que la idea goce de plausibilidad contextual y que no sea reductible a los intereses redaccionales de los autores. Es decir, que una idea que un autor manifiesta contra sus propios intereses y que está perfectamente contextualizada tiene visos de historicidad. El material embarazoso va por el mismo camino: si hay algo que el autor preferiría ocultar, pero lo muestra, es por ser, precisamente, histórico. El caso de la crucifixión, el del bautismo por Juan para el perdón de los pecados o la aparición del resucitado a María Magdalena, son casos claros de indicios históricos; no forman parte de los intereses de los autores y sin embargo están ahí.

La primera parte de esta obra (*La constitución de Jesús como objeto de investigación histórica*) concluye con la oferta de este paradigma indiciario como un gran logro para obtener una visión más cercana a lo histórico. Sin embargo, un historiador siempre deberá establecer una hipótesis de conjunto para dar una imagen global que luego explique el material que no se ajuste a ella, así lo reconoce Bermejo (p. 114). Al ofrecer la hipótesis de conjunto es donde el historiador se separa peligrosamente del material seguro de la investigación y donde puede introducir sus propios juicios, a modo de prejuicios. Ahora bien, si la hipótesis de conjunto lanzada es honesta, el historiador deberá reconocer los límites de la propia hipótesis. Bermejo lanza su hipótesis de conjunto basada en la reconstrucción histórica contrastada sobre el siglo I en la Palestina sometida a los romanos. Toda la segunda parte (*Hacia una reconstrucción crítica*) tiene la intención de lanzar la hipótesis de conjunto que legitimará su crítica a los intentos de crear *Un Cristo sobrehumano* (tercera parte) como un proyecto de historia ficción.

La hipótesis de conjunto de Bermejo es que a Jesús hay que entenderlo dentro del marco de los movimientos milenaristas y mesiánicos del siglo I, en el contexto de la “Cuarta filosofía” de la que habla Josefo y de la lucha entre el Imperio romano y el pueblo judío, vinculada a la propuesta profética de Juan Bautista. La crucifixión de Jesús (¿fue un acto colectivo?) y las esperanzas del pueblo, son la luz que permite leer cabalmente los textos evangélicos sobre Jesús. Creo que este marco para comprender a Jesús es el correcto, es más, sin él se cae, efectivamente, en la mistificación y la mitificación que ya dan comienzo, como bien advierte Bermejo, en los Evangelios. Sin embargo, es difícil compartir completamente la imagen que nos da de Jesús: un pretendiente regiomesiánico que se enfrentó (¿con armas?) al Imperio romano al predicar un reino davídico que se instalaría en Jerusalén y en el que él sería el rey de Israel. Para apuntalar esta imagen aporta los datos ciertos de la crucifixión y de los dichos de Jesús que van en la línea regiomesiánica, como pueden ser la oposición al pago de impuestos, la controversia con el Templo, o las radicales exigencias del seguimiento. Sin embargo, Bermejo deja otro material fuera por considerarlo parte del proceso de mitificación que se inicia en los Evangelios, como puede ser la nueva visión de la familia tan querida por autores como Crossan, o la propuesta de un Reino sin intermediarios, que desecha sin más por no ser acorde con la crucifixión colectiva y las esperanzas mesiánicas. Tengo la impresión de que lo que nos propone el autor es cierto si y solo si damos por válida la hipótesis de conjunto, pero si hacemos una hipótesis diferente, con los mismos elementos, tenemos una imagen de Jesús distinta.

Podemos ofrecer otra imagen de Jesús partiendo de una aporía en la propuesta de Bermejo. Él concede a Juan Bautista lo que no concede a Jesús, sin explicarlo. Jesús sería un fiel seguidor de la propuesta del Bautista, sin ofrecer innovación alguna, mientras que al Bautista

sí se le concede una novedad. Frente a los Esenios, que se marchan de Jerusalén para crear el pueblo verdadero; frente a los Fariseos, que permanecen en Jerusalén para reformar al pueblo, el Bautista propone una conversión del pueblo que suponga una nueva creación del mismo ('restauración nacional', dice el autor), sin ruptura radical y sin mera reforma de las instituciones. Jesús habría sido un mero continuador, un *Bautista resucitado*, como recelaba Antipas. Jesús continuó el movimiento de Juan y le dio cumplimiento *asaltando* Jerusalén y muriendo por ello. Los seguidores de Jesús quedaron consternados y con el tiempo *crearon* el mito de la resurrección para paliar sus disonancias cognitivas.

Sin embargo, creo que existe otra opción, utilizando el mismo material y el paradigma indiciario. Debemos partir del hecho de la crucifixión, pues es el que explica el resto del material. Nada que contradiga la crucifixión podrá ser histórico. Jesús fue crucificado por el Imperio por subversivo, como tantos otros antes y después, pero debemos conceder que el material evangélico sobre la complicidad de los dirigentes judíos es tan claro que no se reduce a una mera creación posterior para justificar al Imperio, sino que muestra, indiciariamente, que hay un hecho histórico. Es muy probable que Jesús vinculara a los dirigentes judíos del Templo y de Jerusalén con la opresión romana y que identificara el Templo y ciertas *tradiciones* como elementos a modificar, en la línea del Bautista, para construir un Reino que no sería davídico ni vinculado al Templo. Se trataría de un Reino que se construiría según las tradiciones de los profetas, vinculado a la experiencia previa a la creación de la monarquía en Israel. Es un Reino estructurado desde comunidades humanas en fraternidad, donde los últimos son los primeros, donde los pobres son los protagonistas, donde los varones eunucos y las prostitutas tienen la guía. Es un Reino de indeseables, de descartados, de miserables; es un Reino que rompe con las categorías regiomesiánicas de la época.

Reconocerá Bermejo esta aporía que señalo en su tesis, pues como historiador no puede dejar de considerar cualquier dato. Y reconocerá que su uso del material evangélico es, en ocasiones, sesgado, lo que le permite ir desechando las propuestas de otros investigadores, como Crossan, Dunn o Meier. Cierto es que Meier y Dunn hacen más teología que historia y que en ocasiones no justifican sus propuestas más allá de la fe desde la que trabajan, pero creo que es de justicia abrir la mirada para asumir que el material evangélico permite distintas imágenes de Jesús, también la de Bermejo, pero no en exclusiva. El Jesús de Bermejo no deja de ser una reconstrucción, bien fundamentada, magníficamente expuesta, soberbiamente justificada, pero una reconstrucción, que al fin, como todas, puede y debe ser matizada. Reducir a Jesús a un pretendiente regiomesiánico davídico es quitar a Jesús su fuerza histórica. Que fuera ejecutado en la cruz, hecho innegable, no obsta para que la propuesta de Jesús pueda ser alternativa a la propuesta del Reino en los movimientos mesiánicos y milenaristas de la época. Repito, ¿por qué concedemos a Juan lo que no aceptamos en Jesús? Si Juan pudo aportar una novedad respecto al judaísmo circundante (restauración nacional en la línea de los profetas preexílicos), Jesús también.

Bernardo Pérez Andreo

Brett, Mark G., *Political Trauma and Healing. Biblical Ethics for a Postcolonial World*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan 2016, 248 pp, 15 x 22,5 cm.

El autor parte de la existencia de un trauma político en su país, Australia, donde los aborígenes sufrieron la persecución y hasta la casi extinción por parte de los ocupantes del

territorio. El autor se comprometió con los representantes de la población aborigen para encontrar un marco legal que repusiera las tierras y las tradiciones de los habitantes originarios de Australia. Esto le llevó a ampliar de forma global su investigación y descubrir que los procesos de sanación de los traumas políticos en distintos lugares del planeta se encontraban con una cierta ironía: la noción de justicia restaurativa partía de la misma tradición religiosa, el judeocristianismo, en la que se había basado la conquista de las poblaciones originarias. El caso australiano es un caso representativo, pero uno más de los muchos en los que se aborda el trauma social y donde es necesaria una ética de la reconciliación, que se deriva de las tradiciones religiosas clásicas, en especial del cristianismo.

La obra está estructurada en tres partes. En la primera, *La ética de la conversación*, se parte de la hermenéutica de MacIntyre quien, entre muchos otros, ha llamado la atención sobre el hecho de que la condición posmoderna está en parte constituida por el deshilachamiento y la fragmentación de la mayoría de las tradiciones normativas, junto con conflictos a menudo hibridados y conflictivos. Las diversas normas en cuestión en el debate público se han desprendido, de una manera significativa, de los antecedentes culturales y religiosos que les dan sentido. Sintomático de este cambio es el hecho de que los estudios culturales de hoy son más propensos a hablar de “imaginarios sociales” que de “tradiciones”, en parte porque la idea misma de una tradición se ha vuelto problemática. Cobra especial importancia la crítica a la ética del discurso de Habermas, pues su posicionamiento es inadecuado cuando se trata de las injusticias históricas cometidas contra los pueblos indígenas y se hace necesaria una crítica de su posición cuando se trata de encontrar una justicia restaurativa, en definitiva, una sanación del trauma político del colonialismo. Pero también será necesario establecer una crítica de los prejuicios coloniales instalados en el cristianismo, siendo imprescindible una teología poscolonial más adecuada que conlleve una verdadera kénosis que implique la renuncia al control político del poder.

La segunda parte, *Una conversación intra-bíblica*, es una lectura crítica de la tradición judeocristiana que se asienta en el Deuteronomio y su lectura xenófoba, una lectura que habrá que desconstruir, pues la visión contraria a los extranjeros que se refleja en los textos de la tradición deuteronomista es una respuesta al trauma de las invasiones imperiales del siglo VIII y del siglo VI a.C. Los ‘extranjeros’ son, en realidad, las fuerzas imperiales que sometieron al pueblo y lo exiliaron. Por su parte, la tradición sacerdotal adoptó perspectivas distintas que estaban fundamentadas más en la teología de la creación y en un pacto con Abraham en el que se incluyen todas las naciones, en lugar de las tradiciones nacionales. El paradigma sacerdotal puede ser fructífero para una teología poscolonial que renuncia a la soberanía política y defiende las voces minoritarias en el dominio público. En la tradición sacerdotal encontramos, por ejemplo, un intento de establecer la equidad legal de los ciudadanos nativos e inmigrantes. Los elementos clave de la imaginación sacerdotal aparecen claramente en los textos posteriores de Isaías, que ilustran cómo este imaginario social no nacional incluye múltiples tradiciones y géneros literarios. Por su parte, el libro de Job muestra cómo las preocupaciones éticas por las “viudas, huérfanos y extranjeros” se fundan de una manera muy diferente, pues Job converge en la misma preocupación ética por la mayoría de los marginados en la sociedad. Estas reflexiones permiten distanciarse nuevamente de Habermas, que ha tendido a ver la metafísica como incompatible con el argumento político. Lejos de ser algo escrito en piedra, sin capacidad para una nueva imaginación social, la Biblia hebrea presenta una conversación sobre Dios y el mundo que es capaz de abarcar una diversidad de perspectivas sobre la ética política. Este no es el tipo de deliberación que Habermas y otros críticos de la secularización esperarían encontrar en las tradiciones religiosas.

El último capítulo, *Comprendiendo el presente*, aborda las características más sobresalientes de los imaginarios sociales contemporáneos en confluencia con la propuesta que emana de la Biblia, en un análisis crítico de los textos, de modo que la lectura de la Biblia hebrea podría contribuir a las prácticas cristianas de reconciliación con las Naciones Primitivas, incluido el compromiso con las formas de conocimiento social indígena. Un diálogo renovado con los pueblos indígenas está conectado con los cuatro temas fundamentales discutidos en este capítulo: reconciliación, migración, ecología y política económica. Al tratar estos temas y plantear preguntas sobre cómo podría ser la redención postcolonial, ya no es posible tomar una postura puramente anticolonial. Una de las características distintivas de la teoría poscolonial actual es que reconoce la hibridez de las sociedades actuales y no busca una restauración imposible de los orígenes nativos, o imponer un retorno a las economías preindustriales.

Este tipo de realismo no implica una resignación, sino un compromiso con la realidad social y ecológica para poder forjar la transformación social. Lejos del posmodernismo relativista y fragmentado que no proporciona ninguna motivación para un verdadero diálogo de transformación social, una redención postcolonial busca restaurar lo que Jennings llama “el espacio de comunión”. Pero, para alcanzar este espacio es necesario abordar la implacable desmaterialización evidenciada en el capitalismo tardío y plantear las cuestiones económicas que afectan a la naturaleza de la redención. Tiene sentido, por tanto, la propuesta de que las ideas económicas premodernas expresadas en la Biblia hebrea podrían tener alguna relevancia en las condiciones globalizadas actuales, sin necesidad de retornar a los ideales agrarios. Hay una fructífera analogía entre los antiguos conceptos hebreos de *shalom* y la teoría reciente de la floración humana que Martha Nussbaum y Amartya Sen han expuesto bajo el título de *capabilities approach* para el desarrollo económico. La propuesta es que los traumas causados por las economías coloniales, y por su posterior configuración en condiciones globalizadas, exigen una ética de curación y reconciliación, una ética que reconoce el mal comportamiento, imagina reparaciones para la tierra y busca establecer instituciones dedicadas a la justicia ecológica.

Es posible que dada la situación actual necesitemos algo así como una revolución copernicana en torno a la ética poscolonial y ecológica. El autor muestra que la Biblia hebrea despliega una revolución de este tipo. Israel respondió a sus propios traumas políticos al reconectarse con la creación y replantear las particularidades de su identidad en contextos mucho más amplios de responsabilidad. Para las comunidades de fe de hoy es posible referirse a los textos clásicos para encontrar ahí respuestas a los problemas más urgentes del presente, especialmente en la configuración de una economía redentora. Las tradiciones religiosas bien pueden ser la respuesta a problemas que al fin son determinantes para nuestra existencia futura.

Bernardo Pérez Andreo

González de Cardedal, Olegario, *Invitación al cristianismo. Experiencia y verdad*. Ediciones Sígueme, Salamanca 2018, 192 pp., 13,5 x 21 cm.

Este nuevo libro del teólogo salmantino es un libro pensado, reflexionado e integrado en su pensamiento. Es un compendio de su larga trayectoria teológica donde se recogen los temas siempre presentes en sus libros: Dios, hombre, y la relación entre ambos, relación que origina en el hombre una forma peculiar de vida y de verdad. Está formado por un prólogo, seis capí-

tulos y una invitación final al lector a seguir el camino mostrado por Cristo. Se encuadra en la línea teológica emergente, la nueva apologética, consistente en dar razones de la fe cristiana y mostrar la convicción de la esperanza en la salvación, de una fe “ reflexionada, vivida, sudada y querida”. A pesar de seguir un hilo conductor, cada capítulo es una unidad completa, empieza y acaba en sí mismo por lo que se puede romper el orden de la lectura, sin afectar a la comprensión total. Quizás sea el libro del autor donde menos recursos literarios use, pero la claridad del lenguaje, así como la bien definida estructura de los capítulos, consiguen una lectura fácil e inteligible aún para el profano en teología. El objetivo, indicado por el autor, es pensar y ejercitar el cristianismo porque el cristianismo implica conocimiento (*gnosis*), forma de vida (*praxis*) y relación con el futuro absoluto (*elpis*), ya que esta religión siempre ha tenido la pretensión de ofrecer en todos los tiempos experiencia y verdad. Los grandes místicos son responsables de esa fe que genera experiencia, y la verdad que propone es fruto de la revelación de Dios en la historia. Ambas, experiencia y verdad, son inseparables.

El primer capítulo lo dedica a *Dios y la cuestión del fundamento*. El hombre busca siempre fundamento para ser, para pensar y para vivir, aunque en este momento de pensamiento débil, de crisis general en todos los ámbitos, incluso en el cultural, ético y religioso, reclama una realidad sin fundamento, porque no hay espacios que iluminen la forma de vivir y morir, qué esperar y para qué trabajar, cómo relacionarse con el cosmos, con Dios, ni se pregunta hacia dónde camina el hombre. Entre las causas de este desfundamiento el autor expone el fracaso de las grandes ideologías del siglo XX, y las consecuencias de la posmodernidad. A través de varias vías, metafísica, ética, religiosa o antropológica, el hombre ha buscado a Dios, por el asombro ante la irreductibilidad a la existencia individual. Pero el hombre actual no siente la ausencia de Dios porque solo existe para “estar”. Don Olegario ante esta actitud afirma que el cristiano debe dar testimonio, comunicar la fe recibida y afirmar que Dios no es indiferente para la vida humana.

El segundo capítulo lo dedica a *la experiencia cristiana, al origen, contenido y transmisión*. Olegario González de Cardedal parte de una perspectiva bíblica donde Dios hace y dice al hombre, y este responde a ese don y a esa llamada con la fe. El origen de esta experiencia, según el autor, está *en creer*. El hombre descubre hechos, valores e ideas que son fundamentos para él, de los que no puede prescindir para vivir. Entre estos está la experiencia del Absoluto que le trasciende y que cuando intenta apoderarse de El, el mismo se devalúa. Estos hechos, valores e ideas fundamentales son absolutos y relacionales, y dan lugar a la experiencia metafísica, la ética, la estética y la religiosa. La experiencia cristiana tiene una continuidad antropológica que la une al resto de la historia religiosa de la humanidad (su apertura al Absoluto con la inteligencia, voluntad y corazón) y una continuidad histórica que la une a la historia de Israel (lo refiere al Antiguo Testamento). El cristianismo es una religión histórica (intervención divina en la historia del hombre), positiva (porque está centrada en acontecimientos y personalidades que se han comprendido llamados y enviados por Dios), cristológica (centrada en Cristo, autodonación de Dios en su Hijo desde toda la eternidad para compartir, redimir y divinizar a los hombres), eclesial (institución divina, signo humano, misterio, enigma e incluso escándalo) y pneumática (porque el Espíritu está presente desde la concepción de Jesús y está en la Iglesia como principio de novedad y de continuidad. Este es el contenido de la experiencia religiosa cristiana.

La transmisión del cristianismo tiene que ser connatural con la forma en que tuvo lugar la revelación: historia vivida, narrada, interpretada, cristalizada en instituciones y recogida en textos. Son hechos y palabras, individual y comunitaria, memoria, celebración y esperanza los elementos constituyentes de la revelación y por ellos debe transmitirse.

El capítulo tres lo dedica a *la pretensión de verdad en el cristianismo*. Siempre se ha comprendido como portador de una verdad revelada, confiada por Dios a los hombres. En este apartado Don Olegario reflexiona sobre tres palabras: Verdad, secularidad y pluralismo, incidiendo en la secularización de la conciencia. Afirma que el pluralismo no puede ser pensado sin relación con la unidad, como por ejemplo la unidad del hombre compuesta por múltiples miembros y funciones que forman el organismo, o la fe en el cristianismo cuya unidad de fe se expresa en verdades diferentes como se expresa en el Credo. En este mismo capítulo se plantea la cuestión *del cristianismo ante las grandes religiones*, analizando el cambio dado por la Iglesia después del Concilio Vaticano II, para llegar a la conclusión de reconocer lo verdadero y bueno de ellas como reflejos de las semillas de Cristo, pero sin caer en un relativismo, porque todas no son igualmente válidas. La Iglesia da testimonio de fe y a la vez se esfuerza en dar razón de ella, por haber sido agraciada, y tiene el deber de darla a conocer a todos.

El cuarto capítulo lo dedica a *Dios en el cristianismo*. Identifica al Dios cristiano con dos categorías: como Don (crea al hombre y se da como compañero y amigo) y como Perdón (en la Biblia el acento no está puesto en que el hombre pida perdón a Dios, sino en que es Dios el que llama al pecador y le invita a la reconciliación para superar las consecuencias de su pecado). El perdón que Dios ofrece a los hombres encuentra su expresión última en la Cruz, en el destino de Cristo, donde los hombres entregan a Jesús, en la entrega de sí mismo y en la entrega de su Hijo por parte de Dios. Esta muerte no es necesaria ni físicamente, ni jurídicamente, Cristo fue a ella libremente por Amor. Después de su Ascensión ha dejado un legado para el perdón a los hombres: la presencia del Espíritu y la Eucaristía, sacramento donde se actualiza y presencializa su muerte y su resurrección, y del que manan los demás sacramentos. Explica el misterio trinitario partiendo de la experiencia cristiana originaria de los primeros discípulos y de las confesiones de fe. Se parte: “en Jesucristo los hombres tenemos salvación definitiva y esta solo puede venir de Dios porque salvación es ser afirmado e integrado en su propia vida divina”. Y se habla de salvación en relación a tres protagonistas en íntima relación entre sí: Padre que envía y da a su Hijo, Palabra encarnada, guiado por el Espíritu a lo largo de su existencia, que él enviará desde el Padre a la Iglesia.

La teología y los Concilios han afirmado, repensado y defendido la común naturaleza divina junto a la unidad y diferencia entre esos protagonistas de la salvación de los hombres. Esta es la esencia de Dios. ¿Cómo explicar esto? Unos lo hacen afirmando: la fe en Dios creador del mundo; la fe en Dios reconciliador del mundo; la fe en Dios consumidor del mundo. Esto puede llevar a un modalismo, es decir, tres maneras distintas de nombrar al único Dios. Otros han puesto el acento en el personalismo, existiendo el peligro de llegar a un triteísmo, es decir, unión de tres como realidades autónomas, como lo son las personas en el orden humano. La Biblia nos revela que Dios es comunión de vida en mismidad y alteridad, que hay relación, no hay soledad, sino Amor que se da, se acoge y se devuelve al origen. En la luz del misterio trinitario, las categorías primordiales del cristianismo no son esencia y autonomía, sino relación y autodonación, que han encontrado eco y respuesta en las conciencias de los creyentes.

El quinto capítulo presenta a *Jesucristo: de la plenitud de Dios a la plenitud del hombre*.

El cristianismo a diferencia de otras religiones, está convencido que Dios busca al hombre, que le llama, que le visita, que se encarna. Y el hombre responde a esta iniciativa con la fe. Luego la plenitud humana en el cristianismo es Cristo, como don de Dios al mundo. Cristo, expresión de una plenitud humana en figura particular. Cristo, expresión de la plenitud de Dios en el mundo. La Plenitud de Dios, mediada en Cristo, presente en la Iglesia.

El capítulo sexto lo dedica a *Jesucristo, iniciador y consumidor de la santidad cristiana*. Todos los hombres están llamados a la santidad y don Olegario nuestra la santidad en el Antiguo Testamento convergiendo en el mismo Dios y en todo lo relativo a Él (culto, lugares, personas...)

La santidad en el Nuevo Testamento es la persona de Jesucristo, porque es el Santo de Dios; el Justo y el Santo; El Hijo santificado por el Padre; El Santificador, El sin pecado o la santidad moral de Cristo; el Maestro de la santidad y el Donador del Espíritu. Jesús se abre hacia el Padre, hacia el Espíritu y hacia la Iglesia.

Termina el libro con una invitación al cristianismo. El camino de la fe hacia Dios tiene una doble dimensión; la experiencia personal del creyente, dimensión subjetiva y la dimensión objetiva, referida a la persona de Jesús, su vida, su muerte y su resurrección, y desde la reflexión de la resurrección se piensa a Dios Creador y Padre, que nos ha enviado a su Hijo y a este que nos ha enviado su Espíritu Santo. Por medio de la Iglesia nos ofrece el perdón de los pecados, nos da una vida nueva, que implica la resurrección de la carne y la eternidad propia de Dios. Don Olegario no invita al cristianismo cultural, al cristianismo moral o al cristianismo social porque aunque sean válidos, el cristianismo que la Iglesia ofrece no busca los efectos temporales y materiales, ya que el cristianismo es ante todo una propuesta de revelación de Dios y de la salvación del hombre derivada de la persona, doctrina y destino de Cristo. De entre las virtudes, Dios ha elegido tres como su don y contenido específico: fe, esperanza y caridad. Un cristianismo que ha sido vivido, pensado y proclamado a lo largo de veinte siglos. Es un cristianismo concreto en su contenidos, exigencias y promesas; es complejo porque en él se da una jerarquía de verdades, porque no todos los elementos son igual de importantes; es completo porque todos los artículos del Credo son necesarios; y por último es eclesial, porque solo viviéndolo dentro de la Iglesia se llega al núcleo del evangelio, ofrece los sacramentos, la palabra, y los medios de gracia que nos hace posible ser santos.

La lectura del libro da una visión completa de a qué cristianismo invita Don Olegario a los lectores, un cristianismo de razón y voluntad, de fe y amor, de individualidad con Dios y comunidad con los hermanos; un cristianismo con Iglesia. Quien hoy quiera profundizar más en su religión, en su fe, en sus creencias encontrará en este libro una visión profunda y clara, por lo que es recomendable su lectura serena y pausada.

Pilar Sánchez Álvarez

Henriksen, Jan-Olav – Sandnes, Karl Olav, *Jesus as Healer. A Gospel for the Body*, Eedermans, Gran Rapids, Michigan 2016, 273 pp, 15 x 22,5 cms.

Los profesores de la *Norwegian School of Theology*, Jan-Olav Henriksen y Karl Olav Sandnes, parten en esta obra de un hecho esencial que la conocida como *Third Quest* ha sacado a la luz tras su ocultamiento como mito en los albores del modernismo: Jesús fue un sanador, o un curandero, que diríamos hoy. Sin esta circunstancia sería imposible explicar el éxito arrollador que tuvo Jesús allá donde fuera, y que las autoridades lo consideraran alguien peligroso. Precisamente, es esta faceta la que más problemas trajo a Jesús, hasta el punto de que en un momento sufre lo que se conoce como la *crisis galilea*. Sin embargo, lo fundamental de la dimensión sanadora de Jesús es que su propuesta se dirige a toda la persona, sin olvidar algo fundamental en muchos otros rabinos o revolucionarios de su tiempo, el cuerpo. De ahí que los autores subtitulen *Un Evangelio para el cuerpo*, porque la Buena

noticia para los pobres pasa por aliviar los sufrimientos cotidianos que una existencia penosa acarrea. Comer es importante, escuchar la Palabra de Dios también, pero la salud, la salud es fundamental.

Los supuestos de esta investigación tienen repercusión, de un lado en nuestro conocimiento de Jesús, y del otro en la concepción teológica que se deriva de este conocimiento. Haciendo un breve sumario, podemos afirmar que la sanación es el aspecto dominante del recuerdo de Jesús. Esto significa que ser sanador es un hecho probado de la vida del Jesús histórico, no que cada uno de los relatos sobre curaciones sean históricos. A esto llegamos también por fuentes indirectas. Jesús no es el único sanador de su época. Su actividad estaba extendida entre otros “colegas” que también sanaban enfermedades y expulsaban demonios de la gente, de lo que ha quedado eco en los relatos evangélicos. Sin embargo, las sanaciones no son en Jesús meras curaciones físicas, sino que desde lo físico se abren a lo psicológico, lo colectivo e incluso lo político. Son actos holísticos de sanación social, no son meras curaciones personales. Es decir, las sanaciones son expresión de la presencia del Reino de Dios en medio de la gente, son un signo de la llegada de Dios con poder, no son ni expresión de un poder personal, ni menos la manifestación del Hijo de Dios. La vivencia de Jesús de las sanaciones es desde la fe: “tu fe te ha curado”. Hasta tal punto es esto importante que los discípulos de Jesús también continúan con las acciones sanadoras, pero, como en Jesús vinculándolas con la fe. Sanación y fe son un tándem que no puede ser separado. La sanación es un don, es una gracia, no un poder. He aquí una diferencia esencial con los otros sanadores y con otros grupos que practican la sanación.

La teología sistemática se ve concernida por esta visión de un Jesús como sanador desde diversos ámbitos. Lo primero es que en Jesús, la actividad sanadora pertenece a su humanidad, todo lo que hace lo hace como sanador. Como sanador revela el poder de Dios que quiere la salvación plena de la humanidad y de toda la Creación. De modo que la salvación cristiana no es un mero concepto espiritual, como cierta degradación teológica imbuida por el dualismo gnóstico ha proclamado durante siglos y que sigue estancada en el pensamiento vulgar cristiano. La salvación cristiana es una realidad que engloba toda la realidad del ser humano y el cosmos entero. Por eso se puede hablar de un evangelio para el cuerpo, porque en el cuerpo se integra toda la realidad humana: la biológica, la psicológica, la espiritual, la comunitaria, la social y la cósmica.

Esta dimensión holística de la salvación desde la experiencia de sanación tiene una implicación muy particular en la comprensión de la encarnación. La sanación puede ser entendida como una realidad sacramental, pues en lo concreto, sensual y corpóreo se experimenta la acción de Dios que salva a los seres humanos. Por tanto, en los eventos de sanación es posible detectar un acontecimiento sacramental, puesto que son interpretados como signos de la gracia de Dios. Los discípulos de Jesús, ayer y hoy, deben tener la práctica de la sanación como algo fundamental del evangelio del cuerpo. La encarnación de Jesús no es solo algo espiritual, sino que es una realidad humana completa. Jesús como sanador revela que la vida humana en su plenitud depende tanto de la naturaleza como de la gracia, de modo que la sanación, ayer y hoy, anticipa el futuro querido por Dios para la humanidad, su poder para superar las limitaciones y su trabajo en favor de la creación y la redención. Ahora bien, esto no soluciona el problema del mal y el sufrimiento, sino que manifiestan un signo de un futuro de plenitud que aún no ha llegado.

La actividad sanadora de Jesús nos lleva a la fe y no al revés. La sanación depende exclusivamente de Dios, de su gracia, no del poder del mediador. Por eso no es correcto ver los actos de sanación, en Jesús o en sus discípulos, como “milagros” u “obras sobrenaturales”,

pues no son sino la expresión de la plenitud a la que está llamada la vida humana, que siempre está en manos de Dios, el Poderoso.

Estamos ante una propuesta que va en la misma línea de otros estudios recientes sobre la acción concreta de Jesús entre la gente, revelando una dimensión que bien el fideísmo o bien el racionalismo ocultó. Jesús se ocupó de los que sufren, de los excluidos, de los marginados, dando prioridad a los últimos, especialmente a las mujeres, que siempre son las últimas de los últimos. Ese sería el elemento que ha quedado fuera de esta magnífica obra. Los relatos de sanaciones tienen a muchas mujeres como protagonistas. Sus sanaciones son ejemplos claros de cómo la sanación es un acto social, no personal únicamente. La teología sistemática debería tomar nota de cómo la actividad sanadora en las mujeres de Jesús es la clave para comprender cabalmente el Reino de Dios como un evento que cura el presente, sana el pasado y abre el futuro para toda la humanidad. Espero que en breve esta preciosa aportación vea la luz en la lengua de Cervantes.

Bernardo Pérez Andreo

Lilley, Christopher – Pedersen, Daniel J., (Eds), *Human Origins and the Image of God. Essays in Honor of J. Wentzel Van Huyssteen.* William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2017. 322 pp. 23 x 16 cm.

Este *Festschrift* dedicado al Prof. J. Wentzel van Huyssteen, de origen sudafricano, perteneciente a la Iglesia Reformada Holandesa en Sudáfrica, profesor de teología y ciencias, teología interdisciplinar y filosófica en el *Princeton Seminary* de Estados Unidos y en la Universidad de Stellenbosch, Sudáfrica. Es el editor de la conocida *Encyclopedia for Science and Religion*, (Macmillan 2003) y uno de los fundadores de la Sociedad Internacional de Ciencia y Religión. A él está dedicado este volumen en el que colaboran dieciséis estudiosos de antropología y teología en sentido interdisciplinar. Los editores plantean el homenaje tratando de explicar lo que es la *human uniqueness* (la singularidad propia del ser humano), racionalidad vinculada a su origen, por eso el título *Human Origins and the Image of God*, con la premisa de M. Craig Barnes. Los editores en el prefacio dan razón de lo reunido en el libro, las catorce colaboraciones que tratan de explicar y profundizar el concepto indicado que el Prof. van Huyssteen expuso en *Alone in the World? Human Uniqueness in Science and Religion*. De hecho, tratan de explicar el puesto de la teología interdisciplinar en Princeton (cf. pp. 1-21 de Niels Henrik Gregersen) a modo de introducción, tratando de dar a la propuesta del Prof. van Huyssteen, racionalidad según el modelo evolutivo, el valor de una *epistemología postfundacionalista* (postfoundationalist epistemo-logy), o una forma de dar a la reflexión racional, aun con su condicionamiento histórico social, es decir, de no dejar que el campo del conocimiento o de las ciencias esté sólo sometido al positivismo o al relativismo, o a un fundamentalismo fideísta (p.10s).

El realismo crítico es la perspectiva con la que el pensamiento anglo-americano trata las relaciones entre ciencia y religión, dando un peso relevante a la experiencia religiosa, que es importante para la teología. Princeton fue pionera en crear estas cátedras de teología y ciencia, en sentido interdisciplinar y proponiendo una nueva forma de racionalidad, aceptando la ciencia y sus resultados en la comprensión de la estructura del universo, la evolución de la vida humana, pero dando un valor al sentido común que puede apoyar la racionalidad de forma inclusiva desde la experiencia. Las colaboraciones tratan de una parte más inclinada

las ciencias naturales, Ian Tattersall (La adquisición de la singularidad humana, pp. 25-42) en sentido paleo-anropológico, la expansión del cerebro, la adquisición de un pensamiento capaz de fabricar utensilios, con el árbol posible (p.27). Pero Ian Hodder propone tratar la religión como una tecnología de enlaces o redes complejas (interacciones complejas) en las que el ser humano y las cosas se entrelazan y crean dependencia (entanglement, p. 44s), a veces adición que se transforma en el estar absortos.

Este autor lo relaciona con las excavaciones de Catal Hüyük (Turquía), un asentamiento urbano de gran importancia por sus enterramientos religiosos, a veces con un lenguaje un poco difícil (cf. pp. 48-53). Justin L. Barret y Tyler S. Greenway pone en relación el concepto “Imago Dei” con la domesticación animal (pp.64-81) desde una visión de psicología evolutiva, afirmando el ejercicio de un dominio sobre las especies que es propio del ser humano, que sería determinado en la propuesta concreta la *Imago Dei* es la “Teoría del orden superior de la mente” (*Higher-order Theory of Mind*, pp. 66ss) que si he comprendido bien es la afirmación de la capacidad cognitiva propia del ser humano, lo que hace ser *imago Dei*, aunque debería incluir también el habla, la verbalización del conocimiento, dentro de la *human uniqueness*. Hay que situar ahí le emergencia de la “religión”, como parece proponer Agustín Fuentes (pp. 82-94) desde la antropología biológica, pero sin considerar que la religión dentro de la complejidad antropológica se desenvuelva al modo de la estructura humana corporal que se puede comprobar en el género *homo*, sino se piensa en la complejidad creciente de las respuestas humanas (transaccional y trascendente, p. 85ss) que es propia de la cultura. El artículo es de lectura difícil por su lenguaje técnico, aun cuando habla del componente simbólico del desarrollo humano en la evolución (p.92ss) que posibilita la experiencia religiosa. El sentido religioso y su relación con el mundo y con la experiencia imaginativa es el argumento de Richard Potts (pp. 95-110) para indicar lo que significa ser humano y su implicación en el simbolismo y la cultura (cf. p.100ss), no sólo en la evolución, sino en la capacidad de adaptación.

La segunda parte está dedicada a las colaboraciones de filósofos e historiadores, que exponen la concepción de lo que es la persona humana y su dignidad, Keith Ward (cf. cap. 6, pp. 113-131) visión cristiana de la persona y de su dignidad, así como la sensibilidad que le oriente hacia los valores que le configuran como ser humano, según Wesley J. Wildman (cap. 7, pp. 132-155) y sería arte de la evolución humana que no sólo estudia la evolución del organismo, sino también las dimensiones de la conducta (p. 135ss), que manifiesta la profunda distinción que resalta el ser humano respecto de otras especies al evaluar y percibir el valor que el conocimiento descubre en el entorno viviente del ser humano, con su empatía y complejidad, signos de un “gran salto hacia delante” (p.137ss) que pertenece a esas estructuras dinámicas que muestran los valores reales que marcan la humanidad. La evolución, pues, no es sólo cuestión de selección orgánica, sino de cooperación en la adaptación y de capacidad para ello, aunque muchas de estas ideas sean aún hipotéticas en gran medida, cf. Michael Ruse (cap. 8, pp. 156-173). Adán y Eva serían no una pareja única, sino la síntesis de los grupos humanos de “una especie común” (creo que es el sentido de “conspecifics”, p. 158) de los que descendemos, según la ciencia moderna, lo que plantea dificultades a la teoría del pecado original.

La última colaboración de esta parte corresponde a Jonh Hedley Brooke (cap. 9, ciencia, tecnología y estética, pp. 174-197). La parte tercera del homenaje al Prof. van Huyssteen da la palabra a los teólogos, sobre la moral y el origen de la ética en sentido evolutivo, por Delia Deane-Hummond (cap. 10, pp.201-224) donde vuelve a tratar de la forma de entender la caída de Adán desde la evolución, del origen de la moral, que apunta a una concepción de

a evolución más global, incluyendo la conducta y las dimensiones antropológicas del conocimiento humano, la personalidad y el yo complejo, que entra en juego en la moralidad humana (cf. pp. 207ss). Michael Welker trata de explicar lo que hace “que la teología sea teología” (pp. 225-235), para proponer un concepto de Dios que sea integrador, trascendente, pero también trinitario y cristológico, pues cuenta la revelación de Dios en Jesucristo y la vertiente soteriológica, como muestra el canon bíblico que necesita ser comprendida en su pluralismo estructural (p.230) sin difuminar sus cualidades exegéticas, históricas y sistemáticas. Pero tampoco es la teología meramente académica, sin el apoyo de la dimensión eclesial, su dimensión práctica y su presencia en las situaciones de la vida, en las cuales se confronta con la mentalidad religiosa. La singularidad humana es el tema de David Fergusson (cap. 12, pp. 236-249) a la vez que pregunta si estamos solos o si hay vida extraterrestre y qué significado tiene entonces la *imago Dei*, respecto de las demás criaturas. La ética de la responsabilidad y el “post-fundacionalismo” es lo que expone D. Etienne de Villiers (cap. 13, pp. 250-272) mientras que Dirk J. Smit expone la posibilidad de vivir con extranjeros (cap. 14, construir el discurso ético pp. 273-313) según un proyecto ético que sea verdaderamente humano. En fin un panorama variado y diversificado sobre esta cuestión interdisciplinar de la teología y las ciencias humanas en el campo de la antropología, con sus implicaciones religiosas y creyentes. Se aconseja su lectura a los que se muevan en el campo interdisciplinar.

Rafael Sanz Valdivieso

Nocetti, Serena (ed.), *Diáconas. Un ministerio de la mujer en la iglesia*. Ed. Sal Terrae. 2017. Pp 253. 21 x 6 cms.

El título, de pronto llega como un aviso con el vocablo *diáconas*, pero todavía más si miramos el título italiano, que levanta una voz, a mi ver, con más tirada. Reza así: *Diacone. Quale ministero per quale Chiesa?* Tampoco tengo claro por qué en español se ha cambiado. Y no me refiero sólo al interrogativo (que también), sino a algo más esencial, es decir, lo que se avisa en esta advertencia: A tal Iglesia tales ministerios. Mucho, pero es creencia con ahínco. Los nueve autores (casi todos mujeres) intuyen, me figuro, que sus propuestas llegarán al lector como un rocío, por un lado, pero tragarán saliva, otros. Con esto doy una pista que me parece admirable por dos razones demostradas: por la valentía (ahora decimos *parresía*); y porque repristinan caminos de futuro, y sin embargo son éstos muy antiguos. Lo maravilloso, por añadidura, es cómo cada uno de los nueve autores, no inventa nada, sino que construye sobre cimientos de teología, de patristica, y por supuesto de eclesiología. La misma profesora editora (Nocetti) es consciente del portón que se abre. Por eso titula dos de sus fragmentos: uno, “Buscar con coraje, buscar juntos”; otro, “Un camino eclesial abierto. Memoria y profecía”. He aquí la pregunta a la que corren ávidos los nueve autores: “¿Qué significa y qué conlleva pensar hoy en mujeres diácono?” A pregunta compleja contesta este libro, enseñándonos lo mucho que se trabaja en el tema, y las investigaciones y la correspondencia pastoral. Esta obra no es una tesis, obviamente, pero todas las teólogas/os demuestran el sentido y la abundante bibliografía que ha ido naciendo. La introducción de Nocetti es un ejemplo. Tampoco podrá olvidar el lector que el tema tiene mucho de ecuménico, como ya publicó hace unos años C. Militello (Dehoniane, 1992). Es igualmente ecuménico contestar (pp. 19-26) a un tema, porque lleva aparejada una propuesta teológica. Naturalmente, en una Iglesia en reforma y profecía como la que estamos viviendo con este papado, estas páginas

conducen a un camino eclesial que estaba casi tapado. El portón está abierto y en él se basa la Introducción de Nocetti). Ha querido servir a la *Lumen Gentium* 29, y también al diálogo con la Comisión Teológica Internacional (véase Ed. BAC, Madrid 2009). Ciertamente, no podemos aquí recensionar ese cumplido *novenario* que nos llega, y menos hacerlo uno por uno, pero sí lo aconsejamos, porque estamos ante una etapa que es *signo de los tiempos*. En la Introducción, Nocetti se echa por estos párrafos: Una pregunta compleja. Un tema debatido; qué ministerio para qué iglesia; Un ministerio posible y necesario. A su vez, los nueve trabajos se cobijan bajo estas cuatro partes. 1.- En el horizonte del Concilio Vaticano II. 2.- Ad fontes. 3.- En la *Traditio*. 4.- Una confrontación ecuménica. En lo primero conviene destacar que el papa Francisco (2-8-2016) estableció una comisión encargada de estudiar a las mujeres diáconos en la historia de la Iglesia. Gilles Routhiers, profesor canadiense, se pregunta con razón si es posible pensar el presente y el futuro exclusivamente sobre la base de la repetición material de lo que se hizo en el pasado. A pesar de que todos confiamos en el papa, lo de la comisión, para un español, guarda recelos. Quizás, porque un político (inicios del siglo XX, Romanones) solía decir: Si quiere Ud. que algo no funcione nombre Ud. una comisión. Esto conlleva, a la contra del dicho, adaptarse presto a las necesidades pastorales actuales. Entre otras razones, porque los ministerios son un servicio al pueblo de Dios. Esto va unido a lo que decía Yves Congar como si hablara consigo mismo: “No he cesado ni ceso de aprender cada día algo nuevo de comenzar a entrever o a comprender cosas muy elementales, sí, cada día” (citado por Gilles, pág. 389. Una de ellas, suponemos que el *sacerdocio de los fieles*. Con razón, dos de las autoras que aquí brillan C. Simonelli y M. Scimmi), escribieron un libro recientemente (Messagero 2016): *Donne diacono? La posta in gioco*. Nos hallamos, pues, con que ha cambiado la eclesiología y esos cambios son indiscutibles en la teología del ministerio. Son ambas co-variables correlacionadas. Sería absurdo que el diaconado femenino fuera un elemento marginal. O peor todavía, expresar (lo hace más de un jerarca) que ese ministerio ya lo hace el diaconado masculino, y nos basta. Un lenguaje impropio en una Iglesia que espera cambios. Y si alguien declara que la Carta apostólica de Juan Pablo II imponía una prohibición a la mujer, no era al diaconado, sino al episcopado y presbiterado, como se recordará. Por tanto, es el curso de la historia quien ha dejado al margen esa misión eclesial de la mujer. La historia, sin embargo, no es todo el Nuevo Testamento. Entonces cómo poner trabas a predicar la homilía y más si faltan presbíteros); cómo no administrar el bautismo; cómo no el servicio diaconal de la caridad, es decir, las mujeres demostrando la diakonía quizás más que nunca en la historia. En fin, no apretemos el espacio de una recensión. He aquí, por ello, los nueve títulos de los nueve teólogos. 1.- Pensar la admisión de las cristianas al diaconado con el Vaticano II (Gilles Routhier). 2.- ¿Mujeres diácono? (S. Nocetti). 3.- Las intenciones del Vaticano II y el diaconado femenino (A. Grillo). 4.- Sobre el misterio ordenado. Digresiones impertinentes sobre una cuestión ineludible (C. Militello). 5.- La diakonía en el Nuevo Testamento (M. Perroni-Pius-Ramón Tragan). 6.- La prueba de la tradición: implicaciones simbólicas y sociales de la hermenéutica de los cuadros ministeriales (C. Simonelli). 7.- Diaconía, diáconos, diaconado: los testimonios patrísticos (G. Laiti). 8.- Una lectura a la par con los tiempos de las fuentes sobre las diáconas. 9.- La revitalización del diaconado femenino.

Francisco Henares Díaz

Schlosser, Marianne, *Teología de la oración. Levantemos el corazón*. Ediciones Sígueme, Salamanca 2018, 285 pp., 13,5 x 21 cm.

La Fundación Vaticana Ratzinger-Benedicto XVI ha otorgado este año 2018 el premio de Teología a la profesora Marianne Schlosser, que enseña en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Viena desde el 2004. Es especialista de la teología y la espiritualidad patrística de la baja Edad Media con atención a las órdenes mendicantes. Ha traducido al alemán gran parte de la obra de San Buenaventura. Desde el año 2014 forma parte de la Comisión Teológica Internacional; se suma a las teólogas sor Prudence Allen, R.S.M. (Estados Unidos), sor Alenka Arko, de la Comunidad Loyola (Rusia), la profesora Moira Mary MacQueen (Canadá) y la profesora Tracey Rowland (Australia).

El texto que presentamos versa sobre la oración, que constituye la experiencia central de la teología espiritual, comprendida como la vida cristiana llevada a cabo por el Espíritu de Cristo. La oración es posible porque Dios es una persona capaz de escuchar. Orar es «el acercamiento dialógico de un ser humano a su Dios con el fin de presentarle la propia existencia, en su carácter menesteroso o satisfactorio, como ámbito de acción de este Dios» (Ratschow, 11). De la oración ha habido opiniones para todos los gustos. P.e., la oración de petición —entendida como relación comercial con Dios— la rechazan Platón, Rousseau, Kant, etc. Sin embargo, se defiende la oración de alabanza y adoración, más adecuada a un Dios trascendente. Con todo, la oración se comprende según la experiencia que se tiene del Señor. Y en el cristianismo depende de la revelación que Dios hace de sí mismo en la Sagrada Escritura, un Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo; y ha creado a la persona humana *capaz* de relacionarse con Él.

En la Escritura hay dos modelos fundamentales de oración: los Salmos para el AT y el Padrenuestro para el NT. El Salterio entraña textos narrativos, proféticos, sapienciales, aunque todos están compuestos para orar, como modelos de oración y como lectura espiritual para los creyentes. Y se utilizan para orar por Jesús y por los cristianos de todos los tiempos, y tanto en Jesús como hijo de Israel, y en los cristianos como pertenecientes al cuerpo de Cristo, son oración de la comunidad, no son oraciones individuales. El Salterio contiene salmos de maldición, en los que se pide al Señor que tome la actitud tan semita de la venganza contra los enemigos personales o colectivos del pueblo. Llama la atención a los cristianos, cuando tenemos siempre en el corazón el amor al prójimo y a los enemigos (cf Mt 5,43-48). Sin embargo debemos pensar que están compuestos en situaciones extremas de violencia en los que se matan niños, ancianos y se esclavizan y violan a mujeres de toda edad (cf Sal 137). Es una oración, en la que se pide justicia, justicia tomada como una virtud que se contempla en las entrañas divinas y que, antes, se ha apreciado en boca del Señor (cf Éx 22,20-26). Hay que subrayar los salmos en los que se acerca a Dios al orante y a toda clase de situaciones que experimenta: Dios es el Pastor que vela por su pueblo; que lo cuida y lo lleva a tierras donde puede vivir en paz y en alabanza divina. El salmo 23, más tarde, se aplicará a Jesús como el buen pastor (de Lc 15,1-7 a Jn 10,11-18), o promesa profética de los principales sacramentos cristianos (Gregorio de Nisa, Ambrosio, Cirilo, Agustín, etc.). Además poseemos los salmos de alabanza y adoración (33, 95, 195, etc), de acción de gracias (118, 137, 138, etc.), de petición (35, 44, 85, etc.). Ellos recorren todas las actitudes fundamentales del creyente y de la comunidad en su relación con Dios y con los demás. Todas las situación vitales y sociales están contempladas en el Salterio.

La oración central del NT es el Padre nuestro. La autora lo explica detalladamente. Comienza con el «Padre del cielo», entendido como trascendente y, a la vez, sito en la vida hu-

mana, al decir de Agustín: «El Señor está cerca de los contritos de corazón —Salmo 33,19—, y esto pertenece a la humildad»; en los cielos cosmológicos estarían las aves más cerca del Señor que los hombres. Es Padre del cielo «nuestro»; es una oración en plural, de la comunidad; el creyente no puede olvidar que está sostenido por la comunidad; de ahí que excluya todo pecado que rompa las relaciones comunitarias. A continuación a estas tres peticiones, vienen las que se dicen en segunda persona del singular: «tú»; se santifica *tu* nombre, porque el nombre del Señor es santo y el creyente debe dar testimonio de Él como santo; y la mejor manera de hacer es llevar una vida santa, que, al final, la hará posible el propio Dios; «venga *tu* reino», iniciado por Jesús y aparece continuamente por los dones de Dios que santifican a sus hijos, haciendo presente la vida divina en la historia (cf Jn 20,32); «hágase *tu* voluntad en el cielo como en la tierra»; es una voluntad del Padre bueno, santo, y dirigida a la salvación de todos los hombres (cf 1Tes 4,3); por eso la libertad humana es importante para aceptar dicha voluntad divina salvadora y estar conforme a ella. La parte siguiente, que incluye las peticiones en primera persona del plural, se orienta a la petición del pan, de las cosas necesarias para vivir, y subraya que incluso para ellas es necesaria la presencia divina. Pedir cosas a Dios no es para acumularlas, sino para cubrir las necesidades de cada día. El texto amplía la petición para el alimento espiritual del creyente, sobre todo en la participación de la Eucaristía. La segunda petición refiere el «perdón» (cf Mt 18,13-35) y, por consiguiente, un paso trascendental para la convivencia humana. El perdón, que solo es posible entre personas y no con las leyes y principios, al decir de San Francisco apela a la misericordia divina y a la cruz de Cristo; y al amor a los enemigos hecho posible por el amor de Dios inscrito en nuestro corazón. «No caer en tentación» supone que Dios no nos permita seguir un camino equivocado en el que se dé la tentación; o una prueba en la que no tengamos fuerzas para vencerla. Unida a la tentación, se pide al Señor que nos «libre del mal», de Satanás, de las estructuras de pecado, de los males institucionales, etc.

Una vez explicadas las dos fuentes fundamentales de la oración en la Escritura, el texto trata de la explicación sistemática de la oración, recorriendo las cuatro dimensiones tradicionales en las que se divide: oración de petición (providencia de Dios), de acción de gracias y de alabanza (gloria a Dios) y de adoración (santidad de Dios). A continuación viene un capítulo muy práctico para la realización de la oración: el espacio, tiempo, posturas, gestos, actitudes personales e interiores como el recogimiento, preparación, devoción y las crisis propias de la evolución espiritual cristiana, en la que aparece como elemento fundamental la fidelidad al Señor. Termina el libro con una serie de textos sobre la oración y para la oración de los Padres de la Iglesia, Santos y Teólogos: Juan Crisóstomo, Agustín, Francisco de Asís, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Romano Guardini, Henri Caffarel, etc., y según temas, como el Padrenuestro, adoración, alabanza, petición, etc., y práctica de la oración como posturas, o actitudes como el recogimiento o la sequedad.

F. Martínez Fresneda

VARIA

Barnes, Kenneth J., *Redeeming capitalism*, Eerdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan 2018, 233 pp, 15,5 x 24 cm.

El título de la obra nos dice a las claras el propósito: redimir al capitalismo, como si esto fuera una tarea fácil. El autor es capaz de hacer un análisis del gran fallo del capitalismo en

los años 2007 y 2008, atribuyéndolo a las malas decisiones de los agentes individuales que ocasionaron la mayor quiebra financiera desde 1929. El mal no estaría en el capitalismo mismo, sino en el mal uso de esta herramienta económica que podría perfectamente organizar la vida feliz de la humanidad, o bien podría, y así se ha visto, llegar a destruirla. El remedio es claro: una ración enorme de ética, de tipo calvinista, claro, para redimir el capitalismo. Un trabajo eficiente, una gran dosis de esfuerzo y mucho ahorro. Calvino fue el gran padre de ese capitalismo humanizado que comienza en el siglo XVI. Ha sido el olvido de estos grandes pilares lo que ha llevado al capitalismo a una posición en la que muchos lo critican. Pero Barnes no se queda aquí en el análisis. En su panegírico parte de la idea errónea de que el capitalismo no es algo en sí mismo, sino que es la suma de decisiones individuales (p. 1), “el capitalismo que tenemos es el capitalismo que elegimos”, nos dice, atribuyendo a una supuesta neutralidad axiológica lo que el capitalismo sea en sí mismo, como si no hubiera una lógica interna del capitalismo que le lleva, decidamos lo que decidamos, a la máxima explotación posible de los recursos naturales, a la maximización del beneficio y a la explotación extrema de la masa laboral, como bien lo explicó Marx hace dos siglos.

Sin embargo, es de alabar el proyecto que se plantea el autor: crear un *capitalismo virtuoso*, a partir de la unión de ética y religión, de modo que la *gracia común* nos lleve al *bien común*. Para ello pretende hacer del capitalismo un sistema económico con todas las posibilidades generadoras de riqueza más los beneficios sociales del capitalismo que *deseamos*. De ahí que primero tenga que hacer un análisis de qué fue lo que falló en el capitalismo (Cap. 1), llegando a la conclusión de que el error está en la asunción de la postmodernidad por parte del capitalismo. El relativismo postmoderno es la causa de las malas decisiones de los agentes individuales que llevaron en 2008 a la quiebra financiera. Por eso se propone hacer una revisión de cómo hemos llegado hasta aquí, celebrar lo que está bien, cambiar lo que está mal y redimir por fin el capitalismo. Los capítulos del 2 al 5 son un análisis propio del capitalismo, una breve historia y las propuestas de Adam Smith, Marx y Weber. Con todo esto se llega al capítulo 6, *Postmodern Capitalism*, donde concluye con una comparativa entre el capitalismo moderno (*El bueno*), su declive antes del capitalismo posmoderno (*El malo*) y el capitalismo posmoderno (*El feo*). El fin de los valores tradicionales del capitalismo: esfuerzo, buen hacer y ahorro, es la causa de los males del actual capitalismo. Por eso es necesario un análisis también religioso.

Los capítulos del 7 al 11 son los que profundizan en la temática religiosa. Primero se enfrenta a los críticos que considera más importantes en la actualidad del capitalismo: Piketty, Corbin y Sanders, tres claros socialdemócratas que lo único que pretenden es devolver un rostro humano laico al capitalismo. Los acusa de utópicos por querer volver a tiempos pasados, lo cual no deja de ser paradójico, dado que Barnes propone volver a los buenos tiempos del capitalismo con ética y religión. Los capítulos 8 al 11 son propiamente *teológicos*. Primero aborda la perspectiva bíblica de la oposición entre Dios y Mammon, tras esto realiza una reflexión económica desde la Teología donde revisa de forma encubierta la idea de la mano invisible que rige la economía y la supuesta naturalidad del capitalismo para el ser humano. La gracia de Dios sería la nueva mano invisible que guiando las decisiones individuales desde la perspectiva de las virtudes teológicas, fe, esperanza y caridad, permiten que se tomen decisiones que benefician a todos, es decir, el bien común. El Espíritu Santo sería el agente de este bien común al inspirar la toma de decisiones, de modo que el capitalismo es el sistema económico y social cristiano por naturaleza y su existencia es querida por Dios.

Los dos últimos capítulos están reservados para la propuesta concreta de cómo redimir el capitalismo. Se haría de dos maneras, de abajo a arriba y de arriba abajo. Desde abajo habría

que redimir el trabajo, mediante la virtud de la laboriosidad, el dinero mediante la conexión perdida entre el dinero y la riqueza, de modo que el dinero exprese la verdadera riqueza que está en la laboriosidad y la templanza. Además, hay que redimir los mercados, de modo que sean un fiel reflejo de la economía real y no una mera especulación financiera con el fin de ganar más y más dinero. Para concluir, sería necesario según el autor redimir el capitalismo desde arriba. Para ello es necesario que los valores cristianos impregnen completamente la vida económica. Así, todas las áreas de la vida se verán afectadas positivamente y nuestras decisiones particulares irán encaminadas al bien común. Todo esto nos lleva a la conclusión: “redimir el capitalismo no es un proyecto; es una misión” (p. 206), aunque creemos que es más bien *una misión imposible*.

Bernardo Pérez Andreo

Durst, Michel – Jeggle, Birgit –Merz, Birgit (Hrsg.), *Familie im Brennpunkt*. Theologische Berichte XXXVII. PaulusVerlag, Freiburg, Schweiz, 2017. 346 pp. 21,5 x 14 cm.

Teología pensada y escrita con la mirada puesta en las realidades sociales, teniendo en cuenta los problemas y cuestiones tratadas en el Sínodo de los obispos de 2014 y 2015, de dicado al Matrimonio y la Familia, de donde surgió la exhortación apostólica *Amoris laetitia* con todo lo que después ha suscitado la propuesta de admitir a algunos sacramentos a los divorciados que han contraído nuevo matrimonio civil. Este hilo conductor de la exhortación *Amoris laetitia* (= AL), las dimensiones humanas y religiosas o pastorales que el matrimonio y la familia experimentan y la valoración más amplia y matizada de la exhortación, es lo que propone este volumen con las contribuciones de doce colaboradores especialistas en derecho canónico, moral, pastoral y pedagogía religiosa, historia de la Iglesia, exégesis, como explica la introducción de una de las editoras (cf. pp.17-26).

Eva María Faber (pp.27-55) trata de comprender el significado de la realidad concreta y desafiante de la familia y el matrimonio o las uniones civiles, realidades que hay que ver con los ojos de Dios e interpretarlas a la luz de la fe; la diversidad y la complejidad de todas estas situaciones son las que llevan a la propuesta del cap. 9 de AL de una espiritualidad de comunión, que tiene en cuenta las diversas situaciones familiares, y la consideración de la familia como generadora de identidad y escuela que capacita para la convivencia. Konrad Hilpert (pp. 56-74) expone un resumen, balance, del sínodo sobre la familia y su recepción en la prensa (p.59), o la atención pastoral a la vida familiar en aspectos muy concretos (p.63-64), el acompañamiento o la atención a los separados, o a las condiciones que hacen mejorar la convivencia conyugal. Hans Peter Schmitt subraya la importancia de la subsidiariedad que supera la subordinación (pp. 75-115) como argumento central en la reflexión moral de la Iglesia, pues no podemos sustituir la conciencia, hay que formarla (AL 37) para que haya un horizonte auténticamente moral según ese punto de la exhortación (cf. p.92ss), según la ley de gradualidad. Manfred Belok expone la pluralidad de formas de la familia (pp. 116-153) respecto de la forma más frecuente en Occidente, familia nuclear, cónyuges–hijos, abuelos–nietos, con toda su complejidad (p.121-128) y los cinco modelos de relación familiar que ofrece (p.129ss) desde el más cerrado hasta el más abierto o paritario (o estable, dice en p. 133).

En el Nuevo Testamento no hay muchas narraciones de las relaciones de pareja, aunque hay menciones de “parejas” en los evangelios de la infancia y en los saludos de las cartas de

Pablo (Rm – Aquila y Priscila – cf. la exposición de H. Scherer, pp. 154-184), pero las de los evangelios están al servicio del “hijo” que va a nacer y en el contexto del culto, o son pertenecientes a la “elite” (Herodes-Herodías, Pilato y su mujer etc...) con la dificultad de detallar la diferencia de roles, según nuestra sociología y la cultura bíblica que es el trasfondo del N.T. (Ester, Tobit, lit. judeo-helenística). Un esbozo de teología de la familia según el N.T. expone Robert Vorholt (“Familia Dei”, pp. 185-208) con detalles sobre el uso lingüístico del vocabulario relativo a la familia, matrimonio y casa; menciona también la posición de Jesús y su exigencia de renunciar a los vínculos familiares para seguir su pasos (Lc 14,26 y 9,59s enterrar al padre), aunque quizá se podría hablar del deber de fidelidad (su radicalidad) y su prioridad, pues el mismo Jesús defiende la santidad el matrimonio o la atención a los Padres (Mc 7,10; cf. p. 186ss; 190ss).

Sobre la Iglesia doméstica y su relación con la familia escribe Stephanie Klein (pp. 209-233), destacando la dimensión comunitaria, lo que da lugar a la reflexión que en sentido bíblico relaciona la casa con la familia y la comunidad cristiana (p.201ss) en su sentido religioso, *familia Dei, ecclesia Dei*, etc., o iglesia doméstica tal como se entiende en la *Lumen Gentium* 11 o en la exhortación *Familiaris consortio* y en *Amoris laetitia* (p.216-219). Completan esta exposición los artículos referidos a la “Sagrada familia”, como ideal de Markus Ries (pp. 234-249), sobre la necesidad de rituales de familia que proporcionen “raíces” a los hijos que después necesitan servirse de las “alas” que les ayuden a volar por su cuenta (pp. 250-267). Sobre los matrimonios inter-confesionales (dos personas bautizadas de distinta pertenencia religiosa cristiana) e inter-religiosos (persona bautizada y no bautizada) trata Burkhard J. Berkmann (pp. 268-293) desde el punto de vista canónico y del sínodo sobre la familia y la exhortación relativa, con la referencia a la sacramentalidad y a la comunión eucarística, problemas que aún se discuten desde la perspectiva canónica y de *AL 75*, que darán lugar a nuevas cuestiones y propuestas.

Una de las situaciones actuales es la que concibe el matrimonio como una realidad no institucional, ni estatal, como un “autoservicio”, hasta el punto que incluso el Estado debería decir adiós a una institucionalización o control social del mismo (en el que va también considerado el divorcio y las uniones de hecho, *pacs* p.300s incluso entre personas del mismo sexo). Markus Arnold (pp. 294-319) lo expone después de dar una panorámica de la historia del matrimonio, con los datos locales de la situación suiza pero muy extendido en toda Europa, y que han hecho que el concepto de matrimonio se haya vuelto difuso y confuso, con las consecuencias que tiene para los hijos que nacen e incluso para los “hijos de encargo” (gestación subrogada). El autor ofrece unas tesis finales que proponen puntos pendientes sobre la finalidad del matrimonio en cuanto a la descendencia y a los matrimonios infértiles; por otro lado, los llamados impropriamente “matrimonios” homosexuales (uniones civiles, en realidad) plantean cuestiones límite cuando se pretende que sean bendecidos, aunque la “vida común de hecho” no sea de por sí causa fundante de matrimonio. Pero no es fácil proponer alternativas. Por último, Monika Jacobs trata de la familia y su relación con el bautismo y la catequesis que el sacramento requiere (pp. 320-344) y que no se reduzca a la pertenencia formal a la Iglesia, pues la familia es también lugar de aceptación y experiencia de la fe. Un estimulante panorama de los problemas que la familia y el matrimonio viven en la actualidad, que requieren la atención pastoral y las propuestas evangelizadoras que en la *Amoris laetitia* se indican y son parte de la continuidad de la fe que salva.

Rafael Sanz Valdivieso

Fanjul Díaz J. Manuel, *¿Me equivoqué de camino? Un peregrino en el camino francés*. Ed. Círculo rojo, 2018. 288 pp. 21x15 cm.

En Punto al *Camino de Santiago*, el /A ya nos deparó hace unos años una obra que yo calificué de “un libro sobre libros del Camino”. Y es que se había tomado el penitente y admirable trabajo de descubrir y observar la experiencia de esos autores. Algunos de fama. Todos afanados en la empresa. No eran libros de guías, sino de autoguías. Unos (incluido el propio Fanjul) habían machacado el Camino a pie y mochila. Otros, a medias, pero todos deslumbrados, y no sólo por el Pórtico de la Gloria. Ahora, este libro se convierte en persona. Un libro en pie, como son las personas caminantes. El autor es el libro mismo y se dialoga a ojos vista. De dos maneras habla uno consigo mismo. En el habla vulgar se dice que cuando uno habla consigo es que está loco. Le dicen que está *zumbao*. Pero no existe un antitético que diga: fíjate si es listo ese tío que hasta habla consigo mismo. Hablamos cada vez peor en letras afuera y en letras adentro orantes. Y yo creo que es porque no hacemos el Camino de Santiago como Dios manda. Por otro lado, *la literatura de viaje* siempre tuvo un arregosto de intimismo (hasta en la poética), y eso a pesar de crearla externa por todas partes. Por todas partes menos por una, la del escritor cuyos ojos levantan las piedras del alma. Con razón decía Amiel que *todo paisaje era un estado del alma*. Como en Itaca, para el que viaja, tanto es ir como volver. Por eso hay que hacer los dos viajes interiores. Hasta cierto punto el de escribirlo al volver es un estado del alma. En un momento dado, este peregrino (pág. 216) se pregunta por su camino interior más explícito que nunca. Con lo cual responde a la interrogación del título del libro. En un día de niebla escribe que ésta esconde un misterio. “Otra parábola de la vida. Porque la vida es otro misterio como la muerte. No sé si vengo de algo y si voy hacia algún sitio. La nada no me satisface como respuesta, porque es muy simple. Pero tampoco tengo más respuestas. Sólo me encojo de hombros ante este hecho: lo más importante de la vida es un misterio, como esta niebla, que no sé qué esconde”. Hondas dudas. Todos los peregrinos del Camino (más o menos) se enfrentan a las dudas. Además de hablar con otros y reencontrarse de nuevo con otros. Niebla y soledad se ayuntan con frecuencia. Nuestro peregrino se acuerda de la soledad sonora de Juan de Yepes. Pero días después, sus pasos llegan al monasterio de Samos, y Fanjul rememora al padre Feijóo y cuánto hizo desde aquí y Oviedo, desmochando supersticiones que agriaban la vida. Samos, el imponente, te abre el camino. Se inmiscuye aquí el A/, se ve entre los libros de literatura y de juventud universitaria de Asturias. El joven se pierde en lontananza y ahora un *flashback* (como en el cine) cruza por sus pasos. Para eso se necesita un escritor, y aquí lo hay en el peregrino. Avanzar adelante es quizás una suerte de volverte atrás. Aquí hay un escritor muy cumplido, en efecto. Hay que alabar la elección de pueblos y aldeas por donde va pasando. Los pueblos y su ruina, vida de piedras, es una de las desdichas en la España contemporánea y actual. En tal sentido, el peregrino es un testigo de valía a cada paso. Terruño que fueron en pie y hoy están por los suelos, ermitas, iglesias, paredes gruesas, hoy flacas. Con letras y fotos andan recogidas en este libro. Aquí el escritor sabe nombrar vocablos que tenían vida, pero parecen ya muertos. Nuestras aulas se pasan del olvido (de ver que no saben tal los alumnos). No así Fanjul. Ahí va una gavilla de ellos: esparcir, heniles, estibo, adarve, tajamar, pandas, postigos, alféizar, sahumar, recuesto, abacería, etc. Un buen engarce será siempre (como en Azorín) este: a caminos de antaño, voces de antaño. La escritura se parece a la comida. Necesita condimentación. Dice el A/ que este libro “no es un libro de viajes”, porque el libro es él mismo. Eso no es una ocurrencia, sino una querencia. Si pareciera un libro personalista sólo, entenderíamos mezquinamente el recorrido. En el año 2017 –según fuentes oficiales– más de

trescientos mil peregrinos han seguido el Camino. Y seguir no es pasar de lado. En la portada del libro, quedó una interrogación de peso: “¿Me equivoqué de camino?” ¡Tranquilo, anda quedo, peregrino! Un buscador del Camino no se equivoca jamás.

Francisco Henares Díaz

García Sánchez, Fermín María, *En carne viva*. Ed. Cáritas. Bullas (Murcia) 2017. 184 pp. 21 x 15 cm.

Lo primero será la humildad, decía Teresa de Jesús. Humildad, por ejemplo para admitir que más de un lector no sabe qué quiere decir la palabra *escatológica*. El padre Fermín le puso a este libro de título “En carne viva” y de subtítulo *Poesía escatológica*. Es esta una palabra que une a dos dentro de sí. Una la conocemos. *Lógica*, que quiere decir *palabra* (del *logos*, griego). La otra la conocemos menos y es también griega: *ésjaton*, que quiere decir una realidad final. Todo al pie de la letra. Sin embargo, escatología tiene resonancias bíblicas y eclesiales. Digamos con sencillo lenguaje: salida final de la vida terrena para un cristiano. Y perdone el lector por tanto griego sublimado. En la biografía del poeta, esta obra recoge poemas de los años Noventa. Inéditos. Y ahí entro yo mirando al padre Fermín en *carne viva*, porque el sentido de nuestro poeta (que era sacerdote franciscano) va a echar por esta vía: el destino de la vida se endereza hacia su final siempre. Cuenta, pues, el valor supremo de la existencia terrena, y cuenta el futuro que nos espera. La liturgia de la misa, en el prefacio de difuntos, dice certera que al deshacerse esta morada terrena adquirimos otra en el cielo, “habitación eterna”. Total: que nos cambiamos de barrio y casa. Ya sé yo - decía aquella anciana moribunda al cura que le recomendaba el viaje- que como en la casa de uno no se está en ninguna parte. Pero hay que reconocer que si tuviéramos otra *preparación para la muerte* (como en tiempos antiguos ocurría), otro gallo nos cantara. Si creemos que la vida va hacia una meta, pero desatendemos tal llamada se convierte en un contradiós. Al padre Fermín también le daba repelús la muerte. Me solía decir, con socarronería tan suya: “No, si lo malo no es morir. Lo malo es lo malico que te tienes que poner para morirte”. Lo que más llama la atención de este poemario, creo yo, es cómo se enfrenta el poeta a lo que antes llamábamos los *Novísimos* (recuerden: *muerte, juicio, infierno y gloria*). Novísimos, porque nos llevaban hacia un encuentro *nuevo*. Ningún animal se enfrenta a la muerte con la cargazón que lo hace una persona. No es demasiado lo que nos vamos a dejar en la tierra, ya que la vida es un valle de lágrimas. Sin embargo, la muerte es mucha muerte para hacerle cara. Para más inri, hemos sido educados en el miedo a la muerte, y no educados en el gozo de la gloria, que es fundamental. Hay culturas (la hindú, la del monje tibetano o católico, la de la pira que arde y navega por el Ganges), que son otros modos de fallecer. Morirse también es una cuestión cultural, según vemos. ¿Cómo la viviría yo si viviera en otro continente lejano? No lo sé, pero sería distinto. ¿Cómo la vivía el padre Fermín, puesto que sacó la muerte y la gloria a relucir en muchos tramos de su poesía? En un prólogo (o una reseña) a un libro de poemas uno puede dedicarse a degustar poema por poema, pero si yo hiciera tal, sería un cedazo, tirando la harina y *salvao* fuera de la artesa. Aquí y ahora, yo voy a hablar de unos cuantos poemas que me conturban, como la *Elegía al niño hospiciano*, que se convierte en una narración, con sus horas de minuterio y sus fechas transcurriendo. Emocionante y dura de tragar. Fermín apunta esto: “¿Cómo has podido, muerte, / meterte en ese cuerpo tan pequeño?” Figura también en esta obra uno de los poemas a los que yo he dado más culto desde hace años, a través

de diversas maneras publicitarias. Se titula *Fuga mortis*. Se apoya en una frase del Cardenal Newman (no sé si de cuando éste era anglicano, o cuando se pasó al catolicismo). Decía: “Líbrame, Señor, de la hora de la muerte”. Da escalofrío oír eso en un Cardenal de tal calibre, pero no nos extraña, porque la muerte es mucha muerte, he dicho antes. Este largo poema se divide en cuatro partes. En las tres primeras habla el poeta creyente, y le dice a Dios que se está muy bien tendido “en la humilde hierba con toda la Creación sobre los ojos”. Un poema bucólico y lírico. Pero tras esos versos también le dice: “Yo no quiero morirme, Padre mío/ tengo miedo a la muerte”. Y se le inyecta el pesante pesimista por las venas. Se compara con la primavera y se muere de envidia hacia ella. Expresa: “Y yo siempre entre yodos y jeringas en la oscura mazmorra de la anemia”. En la tercera parte, el poeta sigue en sus trece: “yo no quiero ser engullido”. Con su humor negro dice que se subirá a una sierra bien alta y se quedará colgado de una estrella, con tal de no desaparecer. Un canto a la vida y un coloquio frente a frente con Dios Padre. De ahí que la cuarta parte (respuesta del Padre de las Luces) sea la parte más honda. Dios es consuelo, no un miedo puntero. Dios no es ausencia. Es presencia esperanzada. He ahí la escatología. Y Dios, en impresionantes versos (Dios es poesía, evidentemente), le susurra al poeta: “Baja, hijo mío, baja a redimirte/ y a redimir la tierra./ Alójate en sus lirios/ para aliviarte mientras mi hora llega./ Así se habituarán a ver tus ojos/ lo que mi amor arriba te reserva”. Estamos ante una nueva dimensión, una Nueva Creación (palingénesis), porque es belleza y fabordón de toda la Creación, que hace pie en Cristo. No es la Nada. Es la energía radiante del resurrecto Señor Jesús. Quedarse sin esto es marrar la vida, cerrar todas las puertas y postigos. El *Principio esperanza* es posible precisamente porque hay futuro. *La vida no termina, se transforma*. He ahí la liturgia de nuevo. Con razón prosiguen estos versos del Padre que te tiene y te sostiene: “Ten valor, yo tu padre/ te espero al otro lado de la tierra/ con la túnica blanca de los pródigos/ y el cordero pascual de mi presencia”. En *Diálogos de Carmelitas* (Paul Claudel) ante la inminente muerte de ellas, la monja exclama: “Le petit Roi est mort. Il ne reste pas que l’Agnus Dei” (El pequeño Rey ha muerto. No nos queda más que el Agnus Dei). El Cordero Pascual, en efecto. Nuestro nombre está escrito en el libro del Cordero. Nos esperarán como una puerta abierta y nadie podrá cerrarla, según dice el Apocalipsis. Viaja por este libro del padre Fermín un grupo de poemas que estremecen (y no de miedo), sino por hablarle de tú a tú a Dios. Uno se titula *No te parezcas a los muertos*. Se lo dice a Dios-Padre, y el poeta confiesa que está cansado del silencio divino (un existencialista puntual). Más aún, añade: “Coge en tu mano el polvo que nos queda/ y créanos de nuevo, oh implacable”. El otro poema se titula *Regresarán los muertos y las rosas*. Dolido se pregunta el poeta: “¿Quién me recordará cuando la muerte/ me traslade de donde nunca estuve? Y un tercero lo titula *Sombra*. En esa línea encguecida, escribe estos versos: “Mi vida-muerte es un buceo loco/ buscando la otra orilla de la sombra./ Y me sucede como a las raíces: /tierra abajo progreso hacia más sombra./ me alejo de la luz y las corolas”. Puede un lector preguntarse por el título del libro entero. Esto de *En carne viva* yo lo entiendo por dos alcances: uno, porque hablar de escatología escuece. ¿Qué persona no se pregunta en su vida por su fin conforme pasan los años? Otro, es que como lírico el poeta habla de sí mismo y lo hace con piel dolida. Y hasta atrevida en los diálogos con el Padre Dios. Fermín nunca fue un conformista. Este hablar con Dios lo delata. No habla de los Novísimos a distancia, sino que se inmiscuye, se mete entre medias, y no blandamente. Un creyente que se pregunta a sí mismo, y no engaña, siempre es un icono. Nada de tapujos. Dice: “Pienso, amo, padezco, sueño, lloro/ la risa se me parte de dolor”. Por eso se autorretrata: “¿Soy más alma que cuerpo/ más luz que ojos, más dicha que alma?” O esto otro: “En mi fichero de desilusiones/no me cabe una ficha más. Un sueño/ atropellado soy”. Si no fuera porque en otros mu-

chos escritos publicados (artículos, sobre todo) viéramos a Fermín lanza en ristre, y en otros poemas agarrarse a la esperanza sin más, diríamos que Fermín es más un pesimista que un optimista. Y es que esto de creer contra mucha esperanza es un toque de creyente a lo divino. Creer no es camino de rosas. Entre otras cosas porque las rosas se entremezclan con muchas espinas y pinchajas. Y finalmente, hay en este libro un poema incrustado, que necesita una explicación. Es la elegía que el padre Fermín dedicó a Clara Henares, fallecida a los 23 años de un cáncer. Clara fue una chica entregada a la solidaridad, aun en los cuatro años que duró su enfermedad. Esta elegía se publicó en 1983 dentro de un libro homenaje a Clara. Los mil ejemplares se agotaron muy pronto, y estudiosos de poesía rebuscaban el poema. ¿Cómo buscar lo agotado? Nos pidieron que tal elegía se ayuntaba de perlas con este libro actual de Fermín María. Y se hizo. Ciertamente es un poema que impone. Con un inicio hermoso mucho. Comienza: “Demasiado temprano, demasiado/. Cuando las alas eran tan recientes/ como el tallo y la brisa, /te cerraron el aire y la distancia. /Cuando tus ojos ya estaban maduros/ te tapiaron la luz y la blancura”. Esa primera parte del poema es entrañable. Le dice a Clara que “cuando pesaba algo más que un pétalo/ toda la tierra te la han echado encima”. Tenía el padre Fermín 94 años cuando escribió esta elegía. La segunda y tercera parte rememora que la *hermana* muerte, en Clara, de tan horrible se ha hecho ahora hermosa. Humilde pide a Clara que ya que está viendo a Dios, le hable de nosotros. Acaba con una *postdata*, cargada de ternura. *Postdata* con pregunta última. “¿Qué podemos hacer con tantos besos/ que se nos han quedado entre los labios/ si tú no vuelves, hija?” Gracias, padre Fermín, por tanta poesía escatológica. Viviste casi cien años y vemos tus huellas en papel de imprenta, en conventos, en tapias y paredes. Tu nombre sigue vivo como una luz evangélica encima del celemin.

Francisco Henares Díaz

Grabbe, Lester L., *Faith an Fossils. The Bible, Creation and Evolution.* William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2018. 182 pp. 22,8 x 15,2 cm.

Del Prof. Grabbe recordamos la estupenda *A History of Jews and Judaism of the Second Temple Period*, vols 1-2, publicados por T&T Clark, 2006-2008 y también la *Introducción al judaísmo del segundo templo*, publicado en 2010 en la misma editorial. En el presente ensayo se propone tratar la cuestión de la creación y la evolución desde el punto de vista bíblico, que es su campo de estudio e investigación. Hablar del campo bíblico incluye no sólo los textos de la Biblia, antiguo y Nuevo Testamento, sino también los manuscritos de Qumram, así como el texto de LXX y de los Targumim, o la literatura extra-canónica del judaísmo. Divide su trabajo en tres partes, que distribuye en cuatro, tres y tres capítulos numerados consecutivamente. Se describe como un precedente de la llamada “Franja bíblica” de los Estados Unidos de América, que es caracterizada por un cierto “fundamentalismo” y anti-evolucionismo (cf. pp.3-7) que se concentra en la llamada “gap theory”, o interpretación literal de los seis días de la creación, con el intervalo de tiempo que se supone entre Gn 1,1 y 1,2 para dar respuesta a las teorías que sostienen el origen de la tierra en millones de años.

Está claro que los hallazgos de la ciencia y de la paleontología no armonizan con la narración de la Biblia, como en el caso del diluvio, si se toman en sentido histórico unilateral, pues no hay datos arqueológicos decisivos, ni siquiera para los acontecimientos de Egipto o de la Mesopotamia de Abrahán, como dejan conocer lo estudios del contexto cultural de la Biblia (p.6). Así continúa explicando después la creación en la Biblia y el comienzo del

mundo (cap. 2, pp. 8-24), tema de gran importancia en la Biblia, descrito en lenguaje poético, sapiencial y metafórico, para definir un “magnífico trabajo” la descripción de la forma que Dios da al mundo, visto siempre desde la tierra, y no como un modelo científico que explique la creación. La historia del diluvio y sus paralelos mesopotámicos (transmitidos en escritura cuneiforme), Gilgamesh es el más conocido (p.27s) o el de Atrahasis (acádico, p. 31s) y la comparación entre sí con otros varios (p.32-33), es el tema del cap. 3 (pp.25-43) en el que la semejanza con las narraciones del Medio oriente antiguo es notable, así como las teorías egipcias del origen del mundo en el agua; pero hay muchas diferencias en los detalles, mucho más sobrios en la narración bíblica y no sólo por la descripción desde el punto de vista de la fe monoteísta (no hay dioses compitiendo, ni destrucción de todo, en el caso del arca se salva la familia de Noé, la pareja de cada especie animal).

La cosmología de Gn no es la geología científica. La frase de Gn 1,11-12 y otros, “según su especie” no se entiende en la narración bíblica según la teoría evolucionista, porque no se puede ir más allá de la “especie”, ni siquiera en el saco de los partidarios del concepto “baramin” (p.45 creación según las especies, cap. 4, pp. 44-68) no sirve para la clasificación taxonómica de Linneo, porque la Biblia no es un texto científico, aunque permita una cierta comprensión de la evolución; en realidad el texto bíblico no habla de evolución (ni micro-, ni macro-evolución, cf. p. 67); los biólogos y paleontólogos sí hablan de cambios de morfología (forma y estructura de las especies, cf. figura 1, p.64; las láminas a colores se refieren a estas páginas y figuras). En estas páginas sobre las formas de transición de algunas especies animales, mamíferos acuáticos y de superficie terrena, pero sin afirmar una genealogía lineal entre las ballenas y los otros animales. Ciencia y religión mantienen un diálogo cambiante, que evoluciona desde la posición adversa, en la segunda parte de este ensayo que se concentra en la relación / confrontación de los evangélicos y la evolución, cap. 5 (cf. p.71-73s y la posición extrema de R. Dawkins) hasta la difusión de la no oposición entre ciencia y religión; no hay conflicto entre evolución y religión (p.74ss), partiendo de la afirmación, el “origen del cosmos y los principios causales de su historia son aún inexplicables e inaccesibles para la ciencia...” (p. 74, Georg Gaylord Simpson); pero no hay que superponer el *magisterio* de la ciencia y de la religión, según otros porque la ciencia y la religión versan sobre esferas separadas, de forma que existan pacíficamente (según los agnósticos). ¿Es una amenaza la evolución para la fe religiosa? ¿Es la evolución atea? (cf. p.76s).

La evolución puede darnos una explicación de cómo Dios ha creado, y la ciencia ayudarnos a entender el mundo y puede ser útil a los creyentes. Ciencia y fe (cap. 6, cf. p. 80-94) pueden convivir también en la experiencia personal de los científicos que no ven oposición entre la Biblia y el Darwinismo, por lo que la evolución podría ser una forma de desenvolverse el designio de Dios que crea y mantiene el universo. A partir de ahí puede verse el Génesis desde otra perspectiva (cap. 7, pp. 95-111) y no sólo “al pie de la letra” (at *face value*) como los evangélicos y los judíos ortodoxos (p. 95), y al preguntarse cómo aceptar el texto de la Biblia, según el contexto cultural y el trasfondo popular con su lenguaje humano, que en el estudio y la investigación se van conociendo mejor, no sólo desde el punto de vista de la crítica textual, sino también del sentido común, de las tradiciones orales y escritas, de las conexiones e influencias del texto, como expone en el comparación de las tradiciones de Gn 5 (cf. p. 1005-107) según las versiones y textos transmitidos, con la diferencia de edades de los patriarcas entre sí. Estas diferencias harían dudar de la “inerrancia” del texto bíblico, si se toma al pie de la letra, pues la duda surge al pensar cuál es el texto original. Otras indicaciones se refieren a las citas del N.T., en el caso de la carta de Judas (p.108s).

La parte tercera dedica su atención a la historia humana y a la evolución de los antepasados, fósiles humanos y humanoides, teniendo en cuenta el origen posible, como en el cap. 8 (pp. 115-127) expone, de los primates; las cifras que sirven para datar su aparición son siempre hipotéticas (cf. p.116; 120s) hasta llegar al *homo erectus, sapiens*, etc., (pp.118ss) que indican la transición a los primeros humanos reales (no humanoides); indicarían una evolución y transición en la línea humana y cruces de especies humanas (p.124ss; cf. después p. 142s con la opinión de F. Collins). El debate sobre Adán, la figura humana por antonomasia junto a Eva, y su historicidad podría resultar decisivo para pensar en el pecado original y la redención en Cristo, así como para la creación del ser humano según Gn 1, 26-28; es el tema del capítulo 9 (pp. 128-145) en el que la creación del hombre y la mujer (Gn 1,27-28), así como la estancia en el paraíso de Edén, y del pecado de ambos (p.132) servirán de marco de interpretación en el pensamiento de Pablo de Tarso y de la teología, pero en la consideración de la ciencia llevaría a una interpretación no histórica, no existió un Adán histórico, sino simbólica de toda la humanidad en sí (p. 140), es decir, Adán y Eva son parte de la narrativa teológica, no de la historia. Pero otros aceptan que Adán y Eva fueron individuos reales (aunque no fueran los primeros, o los únicos), que Dios eligió para una tarea especial y con un significado especial, no desde el punto de un origen material, sino en cuanto “arquetipos” (p.141) vistos en función de la soteriología según Pablo (como un paralelo o vocación semejante del pueblo de Israel en el A. T.).

Otras opiniones de científicos como F. Collins o D. Alexander defienden la evolución y no la oponen al acto creador de Dios (cf. 142ss), aunque no se lea de forma literal el relato de la creación; eso no quita el valor espiritual real de su alcance. El cap. 10 (pp. 146-159) propone las reflexiones de un profesor e investigador de la Biblia, que siguiendo algunas propuestas científicas consideran el mundo como el lugar ideal para la vida según un designio divino, y según la evolución de los animales en el desarrollo de ese plan; se acepta, pues, la creación sirviéndose Dios de la evolución (p.157). El libro es estimulante y ameno en su desarrollo y lectura y de muy buena factura en cuanto a los datos científicos y de las ciencias arqueológicas y biológicas, que sin polémica pueden ayudar a entender mejor la Biblia desde la evidencia de los datos científicos.

Rafael Sanz Valdivieso

Mascilongo, Paolo, *Ma voi, chi dite che io sia?* Ed. GBP, Roma 2011. 418 pp. 21 x 15 cm.

La editorial de la Univ. Gregoriana (Roma) acoge esta tesis doctoral defendida en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. El autor, sacerdote, es profesor de Sagrada Escritura en el Inst^o. Teológico de Piacenza y en el I’SSR de Parma. El subtítulo de la obra (en portada) nos resitúa: *Análisis narrativo de la identidad de Jesús y el camino de los discípulos en el evangelio según Marcos a la luz de la Confesión de Pedro (Mc. 8, 27-30)*. En el Prólogo, el profesor del Bíblico, Jean-Noel Aletti (un experto en Marcos, en Narrativa y Semiótica bíblica) nos apunta que los estudios sobre el evangelio de Marcos se han multiplicado en los últimos años, y está ocurriendo esto a partir de perfiles y aproximaciones complementarias en las que cuenta la Narrativa, la Retórica, y en especial los trabajos sobre los discípulos de Jesús. El recorrido está siendo positivo para unos (C. Focant) y negativo para otros (P.Y Brandt), por citar solo dos opinantes conocidos. En el autor de esta tesis que recensionamos, un instrumento es la Narrativa, en efecto. Se trata de articular la cuestión de los discípulos

con la identidad de Jesús. Por tanto, es toda una propuesta. Elijamos brevemente un tranco: el de *la institución de los Doce y la nueva familia de Jesús (Mc.3, 13-15)*. Líneas antes (212) nos avisa el A/. “Normalmente tutti gli autori vedono un’iniziale sintonia tra discepoli e lettere che puo esser più o meno messa in discussione nel corso della narrazione”. El tema –en este espacio- importa porque a partir de los episodios que se citan en Marcos antes de 8, 27-30 se puede ver con más claridad la intención (o no) de favorecer una identificación, o si se quiere una *empatía* entre discípulos y lector. Si éste se siente en sintonía con el protagonista Jesús, está claro que los protagonistas siguen la posición y se refieren al actor principal, que es Jesús. En lo mentado de institución y nueva familia (3, 13-15) el A/ expresa la llamada a los Doce, a partir de una convicción total del lector. Así: “estar con Jesús” es lo que más cuenta del Grupo de los Doce (213). Por otra parte, la misma expresión sola de Doce discípulos no obliga a que sean escogidos entre los discípulos “en cuanto se nos limita a decir que Jesús llama a aquel que él quiera”. Por tanto, la técnica retórica nos deja ver, por ejemplo, la omnisciencia del narrador que nos llega con dos pequeñas intrusiones. Una, las intenciones de Jesús; otra, (3, 19) anuncia al lector (como de paso) que habrá quien lo traicione. Dice nuestro A/ que la segunda intrusión concede al lector una información preciosa respecto al final de la narración (214). Avisa aquél que como siempre el evangelio de Marcos no procura una descripción psicológica de los personajes, ni de elementos para reconstruir el desarrollo de las conciencias. Lo que se dice sin más es que entre los Doce llamados está también el traidor. Hemos elegido aposta (cual una digresión) este tramo para que se juzgue la hermenéutica que puede abrir páginas que antaño quizás pudieran parecer sutiles. Lo cual dice mucho de la Retórica actual, y por supuesto de la sagacidad de nuestro A/ de la tesis. Una atención, en este punto, nos aclara la imponente bibliografía que ostenta P. Mascilongo, que es reciente y crece en torno a estas pesquisas nada baladíes. Consignemos que esa bibliografía aquí presentada ocupa 43 páginas de muy largo alcance. Penetrar en la familia de Jesús y sus pormenores (que son *pormayores*) queda como punto crucial aquí, punto de la espiritualidad personal, pero otro tanto de la eclesiogénesis, si bien no se nombre con esos vocablos. En unos renglones de atrás cité al profesor Aletti, SJ, director de esta tesis. Quería remachar ahora la investigación de unos años a esta parte en la Biblia con “instrumentos nuevos”. Esta tesis es hija de todo ese movimiento y crecimiento. Las puras palabras no son inocuas y los acercamientos a ellas exigen mucho. Aletti hace unos años publicó su *Vocabulaire raisonner de l’exégèse biblique* (Paris 2005). La exégesis y la teología como narrativa, la aproximación narrativa aplicada a la Biblia y la construcción del personaje Jesús, el Cristo contado, y títulos parecidos de textos de Aletti, nos indican caminos de investigación. Me gusta y me maravilla esta preparadísima tesis, pero contando desde la primera página, porque también ahí sabe decir: “Espero que al menos una mínima parte de eso que mis familiares me han enseñado pueda transpirar en estas páginas”. Que Dios bendiga la exégesis y que *escrutemos* las Escrituras. Palabra del Hijo.

Francisco Henares Díaz

Mardsen, George, M., *Religion and American Culture. A Brief History*, Michigan, Eerdmans Publishing, 2018, 209 pp.

George M. Marsden, profesor emérito de historia de la Universidad de *Notre Dame*, nos propone en su último libro un breve recorrido histórico por la interacción entre el cristia-

nismo y la cultura estadounidense. No se trata de un estudio especializado y sectorial sino una sinopsis general del proceso, desde sus orígenes hasta la actualidad, con una intención didáctica reconocida por el autor, ampliando su edición de 1990.

Esta breve historia se desarrolla como una taracea, formada por breves estampas ensambladas entre sí según el orden cronológico de la historia de los Estados Unidos. Thomas S. Kidd recensionó la obra como “*the fascinating puzzle of American religious history*”. También podría emplearse el símil del mosaico porque el libro es más bien un trabajo de incrustación. Entre unas piezas y otras hay un efecto de contraste, donde se contraponen las distintas religiones presentes en la historia de Norteamérica, combinando piezas de distintas clases y colores, sin ocultar sus discontinuidades y su incompatibilidad. La visión de conjunto pretende subrayar un efecto impresionista donde el desarrollo diacrónico de las religiones se basa en su fragmentariedad sincrónica, donde no hay una evolución homogénea coherente, sino bruscas interrupciones y contradicciones internas y externas, contra su propio pasado y contra el resto de tradiciones.

La composición de este libro acerca de las relaciones entre cultura americana y religión parece seguir el principio de discontinuidad postulado por el “segundo Wittgenstein” a través de las metáforas del puzle, la sogá y el aire de familia. Una mirada global a la cultura norteamericana sugiere una apariencia con cierta unidad. Pero sus elementos son tan dispares entre sí que sólo guardan un cierto “aire de familia”. Las diversas religiones que conforman esta cultura americana en su conjunto pueden compartir este “aire de familia”, pero no de un modo armonista carente de conflictos, sino con episodios de familia disfuncional y hasta de guerra entre familias. La historia norteamericana puede interpretarse desde la metáfora wittgensteiniana de la sogá, pues esta historia no reside en uno solo de los hilos que la componen, sino en el entrelazamiento de todos ellos, sin que ningún hilo atraviese la historia completa ni sirva como eje de su trenzado.

El libro está formado por una introducción y nueve capítulos que se desarrollan según la línea del tiempo. La introducción comienza por caracterizar la historia americana como un fenómeno sincrético de integración religiosa. Sin embargo, concede a las diversas confesiones protestantes un papel central en el conjunto de la escena, tanto por sus orígenes anglosajones y reformados como por su influencia posterior. Junto al protagonismo protestante reconoce la importancia decisiva de otros actores secundarios, tales como el catolicismo, los judíos o los movimientos secularistas, que modulan este protagonismo mediante diversas tramas y sub-tramas históricas de gran relevancia. Sin embargo, para el autor el argumento de esta historia americana prevalece sobre la mayor o menor presencia en escena de los diversos actores. Este argumento dominante en la historia norteamericana es la doctrina tradicional de las “dos ciudades” de san Agustín según la cual no cabe identificar la Ciudad de Dios con la ciudad de los hombres.

El primer capítulo se ocupa de la influencia del cristianismo protestante en el origen de Norteamérica, haciendo especial hincapié en la reforma puritana inglesa del siglo XVII. Coincide con la historiografía tradicional estadounidense que presenta a los Padres Peregrinos como el embrión de los Estados Unidos, aunque reconozca que los orígenes políticos del país resultan mucho más complejos. Huyendo de las persecuciones del rey Jacobo I de Inglaterra, estos puritanos marginales establecieron, mediante el Pacto del *Mayflower*, reglas y principios para la vida en común en el Nuevo Mundo, fundando la Colonia de Plymouth. El Pacto del *Mayflower* incluía criterios democráticos, de igualdad ante la ley y de tolerancia para las creencias religiosas. La derrota en Inglaterra de la república puritana iniciada originó la restauración de la monarquía y una oleada anti-puritana en la Commonwealth. En ese contexto de radicalización, Mardsen incluye los fenómenos de caza de brujas, de aislamiento

de los cuáqueros y los diversos eventos que convergieron en el acontecimiento del Gran Despertar y las misiones de Jonathan Edwards.

El segundo capítulo lo dedica el autor a estudiar la primera mitad del siglo XVIII, con los fenómenos de la inmigración de colonos de otras tradiciones culturales (presbiterianos, protestantes disidentes, primeros católicos escoceses e irlandeses), así como la importación de las doctrinas secularistas de la ilustración europea (mentalidad científica, moral secular, parlamentarismo político). Esta combinación de las nuevas corrientes intelectuales con el pluralismo religioso originó las bases del modelo Republicano norteamericano con el cristianismo como religión civil y la democracia como sistema político según una constitución secular.

El capítulo tercero y el cuarto establece una correlación entre los movimientos populares originados por los sucesivos Grandes Despertares y el congregacionalismo subsiguiente (Lyam Beecher) con el fortalecimiento de un modelo de participación democrática en el seno de la sociedad civil (Charles G. Finney) caracterizada por la federación política (Aaron Burr, Alexander Hamilton). El evangelismo, el bautismo y el metodismo disfrutaron de una especial capacidad adaptativa en este contexto, consolidándose su influencia en la educación, la política, la ciencia y la técnica asociadas a la revolución industrial. El expansionismo económico facilitará la expansión misionera del modelo evangélico norteamericano, que pasa de receptor a transmisor de un modelo cultural y religioso fuera de sus fronteras, fomentando también el esclavismo africano. Analiza también la América no evangélica (religión de indios nativos, católicos, protestantes marginales, sectarios) así como los nuevos valores (romanticismo, feminismo incipiente, secularismo político) hasta la Guerra Civil donde se manifiestan los dos grandes bloques rivales en que se ha dividido la América cristiana.

En el capítulo quinto y sexto se estudia la América pluralista que se consolida en el período de 1860 a 1917, la irrupción social del catolicismo y la polémica americanista, los judíos y los cristianos ortodoxos, así como el inicio de la identidad afroamericana. Especial importancia tiene el estudio del pentecostalismo, el nuevo mileniarismo, el fundamentalismo, los mormones y los Testigos de Jehová, junto al Sur conservador. En el capítulo séptimo se analiza el retorno a la fe y la cuestión del consenso entre 1941 y 1963. El legado fragmentador de la década de 1960 se desarrolla en el capítulo octavo. Las nuevas tendencias (ecologistas, feministas de tercera generación, movimiento LGTB, neoconservadurismo) ocupan la atención del último capítulo, donde esboza un horizonte de comprensión para el cristianismo en el seno de la sociedad pluralista.

Desiderio Parrilla Martínez

Moreno Berrocal, M.- Romera Valero, A., *Juan Calderón Espadero. Primer cervantista manchego y primer periodista protestante español.* Ed. CECLAM y Ed. Peregrino. Ciudad Real 2017. 321 pp. 21'50 x 13'5 cm.

He aquí una obra en su punto, porque da a luz a un escritor eminente que, como tantas veces acontece, tuvo renombre en su época (siglo XIX), pero el tiempo casi lo borró por muy distintas razones. Sin embargo, esta es la demostración de que el olvido no puede con la historia. J. Calderón pertenece a ese grupo del siglo XIX español que es siglo semejante a una tea resinera ardiendo y chirriando. Lo cual pone un interés doblado. Originario de Alcázar de San Juan (Ciudad Real), fraile franciscano de la llamada, morador en Lorca (Murcia) un tiempo, estudioso de Filosofía y Teología en el convento de su pueblo, también perteneciente a dicha Provincia franciscana, en la que se ordenó sacerdote, y después definitivamente entrado en

el cristianismo protestante, una vez que dejó el hábito franciscano. El joven Menéndez y Pe-layo, duro con los heterodoxos españoles y poco ecumenista, captó presto que Calderón era inteligente, además de buen escritor, y quizás eso le hizo rebajar su admiración. A su vez, el ex-franciscano fue siempre crítico, y capacitado para la polémica, pero no desgarrado como otros, bien fueran liberales, bien de cualquier laya. Por su parte, el mérito de los dos autores de esta obra viene a llenar dos claras pantallas: por un lado, traen a la palestra a un casi desconocido; por otro, demuestran lo que hemos dicho más de una vez, a saber, la investigación regional (en este caso de Castilla-La Mancha) logra lo que no se había hecho desde una generalidad, y en este caso nos alcanza renombre en Europa, y no sólo en su terruño. Algo que deberían loar quienes, durante años, han despreciado el mal llamado *localismo*. Por otro lado, nuestro Inst^o. Teológico tuvo a bien publicar hace unos años en esta revista (*Carthaginensia*) un artículo del atento investigador A. Romera, sobre Calderón, y Pedro Riquelme, profesor del ITM lo citó varias veces en su tesis doctoral publicada en 1992, y en fin, está a punto de ser defendida una tesis de Licencia en Teología Fundamental (en nuestro ITM) acerca de este valioso protestante. Con seguridad, la vida de Calderón fue muy sufrida hasta en lo económico. Y sin embargo, su descendencia (en Inglaterra donde vivió unos años) ha descollado en el arte sobre todo en pintura. En lo económico decimos, y en las vivencias dolorosas, porque las persecuciones y guerras estaban a la orden del día en España y había que huir al extranjero, según pintaran unas u otras políticas. Conscientemente, los dos autores de esta obra han sabido dedicar una parte a la biografía de Calderón (la parte más extensa, pp. 11-95), por suerte disponemos de una autobiografía suya. Otra parte, se la dedican al análisis de su obra literaria, y a la teológica; otra, a su bibliografía que es variada, puesto que Calderón fue filólogo y traductor de Biblia, y escribió una *Gramática* de la lengua española (Burdeos 1838), también escritos de ese rango publicados, y tuvo tiempo de corregir a un murciano ilustre (Clemencín) comentador de El Quijote enfrentándole esta otra obra: *Cervantes vindicado en ciento quince pasajes del texto del Ingenioso Hidalgo D. Quijote de la Mancha, que o no han entendido o que han entendido mal algunos de sus comentadores o críticos* (existe edición reciente de Romera, 2006, una selección). A esta bibliografía de Calderón como escritor, acompaña otra sobre él mismo, que es muy de agradecer. Otra parte se ha dedicado, con magnífica opción a re-publicar algunos textos, los cuales son difíciles de conseguir. Ahí entra, por derecho, la Autobiografía, la polémica contra una *Carta* del franciscano J. Areso, que se hallaba en Francia, donde también vivía Calderón), y una selección del Cervantes mentado, que es sentida agudeza y documentación. La parte ecumenista (de importancia constante) ocupa aquí abundantes páginas citadas. De mucho mérito (con la ayuda de Luis Usoz y otros protestantes) es su condición de periodista protestante a mitad del siglo XIX a través de dos revistas. Salían de Londres y se extendieron por varias geografías. Su intención, obviamente, era que se difundieran por España. De ahí que se publicaran en castellano. Una se titulaba *El catolicismo Neto* (Pure Catholicism) desde 1849 a 1851. Era de tirada semestral, y casi todos los artículos procedían de la pluma de Calderón. Luego, cambió de nombre, con el título de *El Examen Libre*, desde 1851 a 1854. La última cifra es la fecha de la muerte de Calderón. En esta segunda etapa aparecen textos de varios colaboradores y por supuesto del mismo Calderón. Asomó ahí hasta un poema de Usoz. En estas revistas son muchas las páginas de importancia para un diálogo, para la crítica, y quizás para la escasa autocrítica de unos y otros, pero siempre de alto interés para el ecumenismo, la teología y las otras ciencias. Por ejemplo, J. Bta. Vilar y Mar Vilar (padre e hija) trabajaron hace unos años en Historia Contemporánea y en Filología Inglesa alrededor de Calderón. La parte ecuménica sirve aquí para encuentros, encontronazos, y reencuentros donde siempre se podría contar más lo que nos une que lo que nos separa. Podemos, igualmente, releer las réplicas de Calderón a Jaime Balmes (*El protestantismo*

comparado con el Catolicismo), y rememorar hoy si caben algunos parangones acordados. Resumamos: el Cristianismo de la unidad está en alza actualmente, por más que sean lentos los pasos (pero profundos como en Enmáus). El Consejo Evangélico de Castilla-La Mancha (CECLAM), que se halla inscrito en la FEREDE, y el empuje del pastor Moreno Berrocal han apadrinado esta obra, cuya puerta grande a todos nos concierne. Bienvenidas las Iglesias que alaban al Señor Jesús. Y lo presentan como un lábaro ante las naciones.

Francisco Henares Díaz.

Rabal Saura, Gregorio, *Hablando de pájaros. Ornitología popular Murciana*. Murcia 2017. 303 pp. 24 x 17 cm.

Con frecuencia cuando recensionas libros especulativos, sistemáticos, y con cielos abiertos de inteligencia, luego te cae en las manos un libro sobre pájaros murcianos y te vuelves tierno como una cavernera. Esta vez el recensionista es hijo de Nuestro Padre San Francisco y le salen los genes del *Poverello*. El cual (sin estudiar en Oxford) decía: “¡Carísimos hermanos pájaros! Mucho debéis vosotros a Dios, y es menester que siempre y en todas partes alabéis y bendigáis: he aquí que os ha dado esas alas con que medís y cruzáis en todas direcciones el espacio” ¡Lo que hay que ver! Eso también es teología, porque son palabras de alabar a Dios (el cual es Sumo) y de bendecir. Lo cual es decirselo bien, porque es Bueno. El pajarillo habla siempre bien. Por eso, calla a ratos y presto suelta el pico. Yo conozco al autor de este libro. Es profesor y director de un I.E.S. en una ciudad y playa del Sureste. Es además uno de los puntales de los Congresos que tenemos acerca de Etnografía del Campo de Cartagena. Le preocupa el terruño y lo que vive y produce esa tierra de Murcia. La tradición oral, la etnobotánica, la meteorología y la zoología popular. Ha publicado mucho en revistas, y entre sus libros, uno se titula “El saber botánico popular en el municipio de Cartagena”. Visto su gusto y arregosto, parece un franciscano ecologista, por su humildad y observador de la *hermana tierra*. Por eso, se ha dedicado durante años a mirar lentamente a los pájaros, o saber qué se dice de ellos. Esto de explicar a los pájaros y que te diga la gente sencilla del pueblo la mitad de lo que saben es una delicia y una paciencia. Una labor trabajosa. Adorar a los pájaros es también cosa de espíritus nobles. Encima, nuestra cultura occidental es también cosa de símbolo y mixtura. Es curioso que entre nosotros se alabe lo que vuela, pero se desprecia lo que se arrastra. De niños nos enseñaban que matar a un pajarico es de mala fe, pero pisar una culebra era un mandato. Subir al cielo y volar tiene algo de simbología. Y por aquí hay harto *recogimiento* de Rabal, porque recoge hasta poemas con ese tono de decirse alrededor. He ahí al folklorista que lleva dentro. Por otro lado, hoy necesitamos lo mucho que sabían nuestros padres y abuelos de todo esto, y casi nada saben los adolescentes y los jóvenes. Ciertamente con los abuelos se acaba una generación oral, no fácil de mantenerla en memoria. La última semana de octubre cada año nos trae el aviso del *Día Mundial de las aves*, pero no basta la tele. Hace falta una vocación como la de Rabal y Anselmo Sánchez Ferrera recuperando tiempo. El trabajo de campo lleva trabajo para dar y vender y urge de paciencia, por aldeas, pueblos, preguntando, logrando reuniones de hombres y mujeres informantes. Ha tenido el A/ la gran virtud de dar nombres y más nombres, para que conste. Eran formas de aunar tiempos de antaño y de hogar juntos. Cuatro partes principales llenan este bello libro: a) Los nombres de las aves de la región de Murcia. b) Otros términos, costumbres, dichos y creencias; c) Catálogo de especies, d) Vernáculos no asociados a especies concretas. Existe también una bibliografía que es abundante. Y unas tablas que son un primor. Se nos dan también siete

anexos útiles. Y aquí de mi advertencia: como todo recensionista tiene sus golosinas, yo elijo algunos dichos y creencias que corren por acá. Eso de supersticiones o palabricas religiosas tiene un *sentío*, tiene corazonadas. Por ejemplo, que las golondrinas gozan de cariño del pueblo, porque quitaron las espinas de la corona de Cristo para que éste no sufriera, nos suena a todos, pero menos esto otro: que el pico de la golondrina es rojo, porque se mancharon ellas al querer quitar las espinas. Lenguaje mítico. O esto otro más bonito: va la Sagrada familia de fuga a Egipto, y cabe esta poesía con la perdiz un tantico, y con la Virgen madre muy despierta: “y dijo el Niño: “Mal haya tal ave/ y dijo la Virgen: /No hijo, mal haya la pluma/pero no la carne/. Y por eso dicen que la pluma de la perdiz está maldecía, pero la carne no”. Y no digamos la mala fama del mochuelo, que tiene el mal gusto de situarse en el tejado de una casa. Siempre porque alguien ahí se va a morir. Mal morir o bien morir, tema de Novísimos en el catecismo. Y tema deseado si hablamos de alguien que nos lo pueda anticipar (como los golpes de San Pascual Bailón). Ciertamente, el libro goza de una presentación hermosa, y no sólo por el papel couché en todas las páginas, sino porque en éste lucen las 27 acuarelas de aves, pintadas por A. Vidal. Felicidades para el escritor y el pintor. Pintiparados ambos.

Francisco Henares Díaz

Rivi, Prospero, *Con tutto il cuore e con tutta l'anima. Una via francescana alla contemplazione*, Edizione Prziuncula, Assisi 2018, 153 pp., 21x15 cms.

Siempre podemos decir que es difícil encontrar una obra que gire en torno a la vida de San Francisco de Asís o alguna cuestión especial de su vida que nos descubra algo novedoso, que de alguna manera no se haya dicho ya. Eso es lo que podemos pensar al ver el título de la obra y pretender que en ella no hay sino un libro con el mismo recorrido de otras obras que nos muestra la oración de San Francisco, la cual es toda una vida entregada a Dios y a los hermanos.

Es verdad que esta obra no sería nada novedoso si nos limitamos a una lectura superficial de la misma, pero la realidad es otra bien distinta y es la que nos señala el autor en las primeras líneas de la obra. Tras un largo periodo en la formación el autor ha descubierto que una de las grandes necesidades es hacer que esa vida de oración y entrega de San Francisco debe servir como camino de fe y espiritualidad para los jóvenes que deciden responder a la llamada que Dios les hace. Desde ahí se inicia un recorrido con San Francisco de tal manera que el joven descubra y aprenda.

Para ello el autor, lo primero que muestra es la importancia de la oración contemplativa en la vida de la Iglesia, desde los textos del Catecismo en los que insiste en la necesidad de la misma. Y unido a ello, nos recuerda tanto al lector como al joven que se inicia en la oración que no es fácil orar, puesto que lleva consigo una lucha y un esfuerzo interior, que no se trata sólo de decir palabras sino volcar el corazón que debe sentirse inquieto ante el encuentro con Dios.

A partir de aquí los capítulos no son sino el reflejo de aquello con lo que se encuentra san Francisco cuando dispone su corazón al encuentro con Dios. Lo primero es el encuentro con el Crucificado el cual muestra el rostro del Dios-Amor. Para ello en el primer capítulo hace un recorrido a la teología que ha venido interpretando el motivo de la muerte de Jesús en la cruz y cómo él mismo llega a vivir ese momento de entrega, desde la oración. Oración que en el franciscanismo, como se ve desde el santo de Asís y en la escuela franciscana es una oración que nace de un corazón agradecido.

Para ello no cabe duda que uno tiene que atreverse a conocerse a sí mismo para poder saber cuál es el grado de generosidad en su encuentro con el crucificado y por ello es importante aprender a estar en silencio, es una oración que crece conforme la persona va madurando, no es una oración improvisada, sino una oración que ayuda a crecer desde el trato frecuente con la Palabra.

Sin olvidar que este libro quiere ser una ayuda a los *formandos* en su avanzar en la vida de oración, el segundo capítulo nos ofrece formas de presentar cómo orar desde la reflexión desde la Palabra de Dios en la *Lectio Divina*, hasta llegar a la oración del corazón, una oración humilde que se funda en 1 Tes que nos insiste en que la oración no es cuestión de tiempos sino que hay que orar continuamente, en todas las circunstancias de la vida.

Esta oración mental nos lleva a descubrirla dentro de la tradición franciscana, y para ello en el capítulo tercero parte desde San Francisco como ejemplo que se nos presenta en la *Regla no bulada*, para ello más que mostrarnos una reflexión personal lo hace a partir de textos del propio San Francisco y de la escuela franciscana posterior que marcan la oración personal como reflejo del encuentro con la Palabra de Dios que nos interpela. Para ello señala claramente los documentos oficiales como es la Regla, destaca la segunda carta a los fieles de un contenido oracional intenso y algunas biografías del santo.

Termina el capítulo con una síntesis de lo que es la oración mental y la importancia de tener presente la relación con Dios, pero en el franciscanismo debe hacerse muy presente la lectura de la Biblia y los Escritos de San Francisco, con la dificultad de hoy en día del vivir en el bullicio de cada día que parece estar reñido con el detenimiento exigido de la oración mental y su relación con la oración vocal.

El capítulo cuarto quiere el autor que sea un lugar donde nos demos cuenta que la oración mental es una oración que nace desde el corazón, desde la relación íntima con Dios, donde nos sentimos amados y sobre todo nos sentimos hijos en el Hijo, por la revelación de Dios en Él a nosotros. Como buen formador, no olvida que esa relación con Dios se debe hacer presente en los demás, debe crecer en el amor al prójimo, en definitiva como nos dice el autor, cuando no somos capaces de amar al prójimo es porque no nos amamos a nosotros mismos y no nos amamos porque no somos capaces de comprender la buena noticia de que ya somos amados por Dios en Cristo.

La conclusión, tras todo este ensayo, no puede ser otra que darnos cuenta de que sólo se aprende a orar cuando aprendemos a dejarnos amar por Dios. Su Palabra es el fundamento de nuestros sentidos y emociones, dejando que el corazón venza toda resistencia para que el Señor se nos acerque desde el hermano. En definitiva, todo un tratado de ejercicio de oración dirigido especialmente a los formadores, desde su experiencia de formación. Por poner un límite a la obra: el claro influjo de la tradición capuchina, pero que puede ser muy bien utilizado por todos aquellos que viven la relación con Dios desde la espiritualidad franciscana.

M. Ángel Escribano Arráez

Sabán Cuño, Mario, *La Merkabá. El Misterio del Nombre de Dios*, Edición privada, Barcelona 2018, 350 pp, 15,5 x 24 cm.

Mario Javier Sabán Cuño es la persona más entusiasta que jamás haya conocido. Su deseo de conocer y su capacidad para el trabajo no tienen parangón en todo el ámbito académico español. Con el libro que aquí presentamos van ya seis tesis doctorales las que defiende el doctor Sabán, más una séptima que acaba de defender en Alicante. Todas las tesis van

rodeando el tema central de sus desvelos docentes e investigadores: El Misterio de Dios, del Dios infinito, del Dios Eterno, del Dios del Tetragramma. Por cierto, recuerdo una de las conversaciones con Mario en mi despacho donde todo el rato, tarde caí en la cuenta, yo hablaba de Yahvé mientras que él deletreaba el Tetragramma. Como buen judío, nunca nombra a Yahvé, los idólatras teólogos como yo lo vemos como normal. Comprendí el respeto reverencial que Mario tiene por Dios y donde está la fuente de su interés: no es poseer títulos humanos sino conocer al Infinito.

La hipótesis de trabajo de esta obra es que la esencia del judaísmo es el Dios de la Merkabá, pretendiendo revelar la naturaleza divina que se ha ocultado. Este ocultamiento es obra de cierto judaísmo que, según el autor, debe ser derribado, de ahí que no deje indiferente a muchos. Por ello, parte del análisis del Maasé Merkabá, ajustándose al texto, para pasar al análisis del Maasé Bereshit, explicando el sistema cabalístico de los universos. De este modo consigue conectar Maasé Merkabá con Maasé Bereshit a través de la revelación del Nombre de Dios. Pretende así poner fin a la dualidad entre immanencia y trascendencia.

Ahora bien, el resultado más importante de este estudio es anular la desviación del mesianismo que distorsionó el secreto del Maasé Merkabá, y demostrar que el problema de Dios no se encuentra en el binomio Merkabá-Ein Sof, el problema de Dios se encuentra en no comprender la esencia de su Nombre. De ahí que la investigación demuestre el mecanismo de ocultamiento que los fariseos realizaron del Dios de la Merkabá y su reemplazo por la idea del Mesías. En un momento de la historia, las autoridades judías se alejaron del antropomorfismo del Dios de la Torá y asignaron este antropomorfismo al Mesías.

Hecho esto, el autor explica la diferencia entre Maasé Merkabá y Maasé Bereshit, a partir de los diferentes universos de la cábala. De ahí pasa a explicar el Dios del antiguo Israel y las nuevas concepciones del Dios infinito, para analizar con posterioridad el binitarismo judío y las soluciones teológicas del judaísmo a este problema, resolviendo así el problema del binitarismo. Esto se consigue estudiando el Nombre de Dios y cómo funciona en términos del misticismo judío y cómo el esquema de los diferentes universos explica las aparentes contradicciones entre las diversas líneas del pensamiento judío. Esto le lleva al autor a explicar cuál es el Dios de Israel original pese a las distorsiones que ha sufrido en los últimos siglos.

Así planteado, ya se ve que el autor no tiene miedo a que entre sus propios correligionarios haya quien lo tilde de hereje. Tampoco a debatir con la teología cristiana en torno a la divinidad de Jesús y la naturaleza trinitaria de Dios. Sus apuestas son potentes, pues pone la reflexión cristiana sobre Jesús en la línea del mesianismo fariseo y las reflexiones trinitarias en relación al problema inicial del binitarismo judío. En el fondo, su posición no acepta la novedad del pensamiento cristiano, que ve en Dios una comunidad unida por la Agape, por el amor de comunión, por la Gracia absoluta, y de cuyo amor surge tanto el Universo como todo lo que en él se contiene. Pero, esto se sale de la propia obra de Mario Sabán.

La propuesta final, su mesianismo implícito, está en la espera, como buen judío, de Dios, pero del Dios de la Merkabá. Cuando llegue ese Mensajero se dará inicio a la “era mesiánica” porque si existe el Mesías es el Dios de la Merkabá, debidamente ocultado a lo largo de los siglos. Se trata de un mesianismo que trasciende la realidad histórica para llevar la conciencia individual de cada ser humano hacia el Infinito, el Ein Sof. En las palabras del autor: “Porque en realidad no existe ninguna cuestión más importante en esta existencia que el secreto que se esconde detrás de nuestras limitaciones. Porque el secreto es quien engendra el deseo de revelarlo y cuando se revela se alcanza un nuevo nivel de crecimiento. Y así, algún día seremos merecedores de comer del Árbol de la Vida Eterna, y alcanzar a percibir que somos fragmentos de la conciencia del propio Ein Sof” (p. 336).

LIBROS RECIBIDOS

Eleonora Lombardo (a cura di), *Models of Virtues. The Roles of Virtues in Sermons and Hagiography for new Saints' Cult (13th to 15th Century)*. Centro Studi Antoniani, Padova 2016, 326 pp., 17 x 24 cm.

N. B. Molina Parra, *El Reino de Dios en el pensamiento eclesiológico y escatológico de San Francisco de Asís, según sus escritos y las fuentes hagiográficas del siglo XIII y XIV*. Murcia 2015, 403 pp., 17 x 24 cm. (Publicaciones Instituto Teológico de Murcia OFM, Mayor 63).

Silvana Ortiz—José Luis Fernández—Cristina Yáñez, *Pedagogía ignaciana. Las competencias profesionales de la carrera de Enfermería y el desarrollo de un modelo de servicio*. Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito 2015, 134 pp., 15 x 21 cm.

Stefano Mazzer, *“Li amò fino alla fine”. Il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova, Roma 2014, 942 pp., 14 x 21 cm.

Lortie, Christopher R., *Mighty to Save. A Literary and Historical Study of Habakkuk 3 and its Traditions*, Editions Sankt Ottilien, 2016.

Seidl, Theodor, Ijobs Monologe, *Sprachwissenschaftliche Analysen zu Ijob 29-31*, EOS-Editions Sankt Ottilien, 2017.

Echeverría, Eduardo J., *El Papa Francisco. El legado del Vaticano II*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2017.

Bosch, Vicente, *Santificar el mundo desde dentro. Curso de espiritualidad laical*, BAC, Madrid 2017.

Goldingay, John, *Reading Jesus's Bible. How the New Testament Helps Us Understand the Old Testament*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan, 2017.

Strappazon, Valentin, *Saint Antoine de Padoue. Une vie*, Éditions du Cerf, Paris, 2017.

Marcus, Joel, *Jesus and the Holocaust. Reflections on suffering and hope*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan, 2017.

Lilley, Christopher - Pedersen, Daniel J., *Human Origins and the Image of God*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan, 2017.

Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan, 2017.

Chung, Jin Man, *Gottes Weg mit den Menschen. Zur Verbindung von Christologie und Ekklesiologie im Matthäusevangelium*, Echter Verlag, Würzburg, 2017.

Otón Catalán, Josep, *Misterio y transparencia*, Herder, Barcelona 2017.

Karimundackal, Thomas, *A Call to Commitment. An Exegetical and Theological Study of Deut 10, 12-12, 32*, Echter Verlag, Würzburg, 2017.

Harrison, Peter (ed.), *Cuestiones de ciencia y religión. Pasado y presente*, Salterae, Santander 2017.

Sorge, Bartolomeo, *Introducción a la doctrina social de la Iglesia*. Nueva edición revisada y aumentada, Sal Terrae, Santander 2016.

Larra Lomas, Luis E., *Solo la misericordia nos salvará. La escatología en los escritos de Francisco de Asís*, Arantzazu, Vitoria 2017.

Kasper, Walter, *La unidad en Jesucristo. Escritos de ecumenismo II. Obra Completa Vol. 15*, Sal Terrae, Santander 2016.

Noceti, Serena (ed.), *Diáconas. Un ministerio de la mujer en la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 2017.

Theobald, Christoph, *El estilo de la vida cristiana*, Sígueme, Salamanca 2016.

Duff, Paul B., *Jesus Followers in the Roman Empire*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan 2017.

Buganza, Stefania - Rainini, Marco (Eds.), *Il convento di Santa Maria delle Grazie a Milano*, Nebini, Firenze 2016

Somavilla Rodríguez, Enrique (Dir.), *Los agustinos en el mundo de la cultura. XIX Jornadas Agustonianas. Colegio San Agustín. 4-5 de marzo de 2017 Madrid*, Centro Teológico San Agustín, Madrid 2017.

Jones, Ethan C., *Valency of the Hihpael. The Contribution of Valency to Lexicography*, Editions Sankt Ottilien, 2017.

Tannoia, Gian Vito, *Quando la musica colora il tempo. Musica e Teología in Olivier Messiaen*, Edizioni La Scala, Noci 2017.

Meiattini, Giulio, *Innanzitutto Figli. Nascere, sposarsi, generare*, Edizioni La Scala, Noci 2017.

Luis Vizcaíno, Pío, *La Eucaristía según San Agustín. Ver, creer, entender*, Editorial San Agustín, Madrid, 2017.

García Álvarez, Jaime (dir.), *San Agustín. Aproximaciones a su vida, obras y acción pastoral*. Tomo I, Edit. San Agustín, Madrid 2017.

García Álvarez, Jaime (dir.), *San Agustín. Aproximaciones a su pensamiento teológico y espiritual*. Tomo II, Edit. San Agustín, Madrid 2017.

REVISTA *CARTHAGINENSIA* POLÍTICA EDITORIAL

Misión

Carthaginensia, revista de estudios e investigación, es el órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia OFM, Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad 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.** (6.000-9.000 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.** (2.000-5.000 palabras)
Artículos de investigación de menos extensión que expresan opiniones, experiencias, análisis de carácter personal, etc.
- c. Documentos.** (6.000-9.000 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:

- Formato Word o similar (se proporciona un modelo para la elaboración del artículo)
- Extensión: puede oscilar entre 6.000 y 9.000 palabras.
- Letra: Times New Roman, tamaño 12.
- Espacio: sencillo
- Margen: 3 cm en todos los costados.

Debe ser presentado el título del artículo, en castellano e inglés, seguido del nombre de autor, la filiación (facultad, Universidad o institución) junto al ORCID y/o ResearchID, y el mail de contacto, un resumen (de 100 a 150 palabras) y máximo cinco palabras clave, en español e inglés. Se evitará el uso de mayúsculas, quedando restringido a siglas o abreviaturas que así lo requieran. En notas a pie de página y bibliografía, los nombres de autores se escribirán en versales.

La bibliografía se ubicará al final del artículo ordenada alfabéticamente, con un máximo de 25 referencias y no más de 3 del propio autor. El sistema de citación seguirá el CHICAGO-DEUSTO (<http://www.deusto-publicaciones.es/deusto/pdfs/otraspub/otraspub07.pdf>).

Proceso de recepción, arbitraje y publicación

1. El autor debe enviar directamente el artículo por medio de la sección para autores de la web de Carthaginensia, cumpliendo con los requisitos que allí se expresan para someter un artículo y utilizando el modelo para redacción de artículos proporcionado por la revista: <https://revistacarthaginensia.com/index.php/CARTHAGINENSIA/information/authors>.
2. El autor se compromete a presentar un artículo inédito y original.
3. Una vez recibido, se presentará a dos árbitros o pares académicos que emitirán su concepto en un formato en el que se establecen los criterios de evaluación. Dicho concepto se comunicará oportunamente al autor del artículo. En el caso de disparidad de criterios de los árbitros, se considerará la posibilidad de enviar el artículo a un tercer árbitro para que emita un último concepto y el Editor tomará la decisión sobre la publicación. Se realizará arbitraje “doble ciego”, en el que el autor no conocerá el nombre de sus árbitros ni el árbitro conocerá el nombre del autor del artículo que está evaluando. Las fechas de recibido y arbitrado aparecerán al principio de cada artículo. Una vez concluido el proceso, el Editor/Director toma la decisión final de publicación.
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.

Disposiciones generales

El contenido es plena responsabilidad de los autores.

El envío de artículos al correo electrónico de la Revista no implica su publicación.

La recepción, arbitraje y publicación de los artículos no implican remuneración.

El servicio prestado por el comité científico, comité editorial y los árbitros no implican remuneración.

Los textos aceptados para su publicación podrán ser divulgados a través de medios virtuales. Los tiempos de impresión y de envío por correo postal son factores ajenos que no comprometen las políticas editoriales de la Revista.

Comité Editorial

El Comité Editorial de la Revista genera las políticas editoriales y apoya los procesos de edición y publicación.

Comité Científico

El Comité Científico ejerce un cuidado permanente por el aseguramiento de la alta calidad de los productos académicos, con el fin de cumplir la Misión y las metas de visibilidad e indexación nacional e internacional.

Árbitros

El árbitro o par académico es un perito en aquellos temas específicos que son abordados por los autores de los artículos. Su función consiste en velar por la calidad del artículo particular que se le envió, de tal modo que los artículos que se publican en la Revista sean pertinentes y hagan un aporte a la filosofía, la teología y otras disciplinas afines.

Envío de la Revista

A cada autor se enviará un ejemplar y el pdf del artículo. Igualmente, a las instituciones con las que se tiene canje y a aquellas instancias que avalan las dinámicas de indexación se enviará un ejemplar.

Suscripción

Para recibir la Revista, las instituciones o personas particulares pueden diligenciar y enviar el formulario o comunicarse a los teléfonos o al correo electrónico que aparecen al final de cada número.

Frecuencia de publicación

Carthaginensia se publica de forma semestral, los meses de enero y julio, con una paginación de unas 250 páginas.

Exención de responsabilidad

Las opiniones expuestas en los trabajos publicados por la Revista son de la exclusiva responsabilidad de sus autores.

Declaración ética y de buenas prácticas

El equipo editorial de Carthaginensia está comprometido con la comunidad científica para garantizar la ética y calidad de los artículos publicados.

En cumplimiento de estas buenas prácticas, los artículos son evaluados por pares externos anónimos con criterios basados exclusivamente en la relevancia científica, originalidad, claridad y pertinencia del trabajo presentado. En todo momento se garantiza la confidencialidad del proceso de evaluación y el anonimato de los evaluadores y de los autores, el contenido evaluado, el informe razonado emitido por los evaluadores y cualquier otra comunicación emitida por el Comité Científico o el Consejo Editorial. De la misma forma, se mantendrá la confidencialidad ante posibles quejas, reclamaciones o aclaraciones que un autor desee formular al equipo editorial o a los evaluadores.

Carthaginensia declara su compromiso por el respeto e integridad de los trabajos publicados. Por esta razón, el plagio está estrictamente prohibido y los textos que se identifiquen como plagio o su contenido sea fraudulento, serán eliminados del proceso de evaluación. Se utilizarán medios digitales online para la detección del plagio. Al aceptar los términos y condiciones expresados, los autores han de garantizar que los artículos y los materiales asociados a él son originales y no infringen los derechos de autor. Los autores deben también justificar que, en caso de una autoría compartida, hubo un consenso pleno de todos los autores afectados y que el trabajo propuesto no ha sido presentado ni publicado con anterioridad en otro medio de difusión.

Datos editoriales y tirada

- Año de fundación: 1985
- Fotocomposición: Selegráfica
- Imprenta: Selegráfica
- Tirada: 500 ejemplares
- Depósito legal: MU 17/1986
- ISSN: 0213-8341
- e-ISSN: 2605-3012

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 (6,000-9,000 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 (2000-5000 words)
Research papers expressing less extensive views, experiences, personal analysis, etc.
- c. Documents (6,000-9,000 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 9,000 words.
- Font: Times New Roman, size 12.
- Space: common
- Range: 3 cm on all sides.

In the submission, the title of the article must be presented (in Spanish and in English) followed by author's name (with institutional affiliation, faculty and university, email address) joint the ORCID number and ResearchID, an abstract (100-150 words) and maximum of five key words in Spanish and in English. The use of capital letters will be avoided.

The bibliography is placed at the end of the article in alphabetical order. The citation system will be used CHICAGO-DEUSTO (<http://www.deusto-publicaciones.es/deusto/pdfs/otras-pub/otraspub07.pdf>).

Process of Reception, Review and Publication

1. The author must send the item directly to <https://revistacarthaginensia.com/index.php/CARTHAGINENSIA/information/authors>.
2. The author undertakes to submit an unpublished and original article
3. Once received, it will be submitted to one or two academic arbiters who will issue his/their concept in a format where the evaluation criteria are established. This concept would be communicated to the author of the article. In case of a difference of opinion among arbiters, the possibility of sending the article to a third arbiter is considered to issue a final concept and the editor will decide on its publication. "Blind" arbitration shall be conducted, wherein neither the author knows the name of the arbiters and nor the arbiters know the name of the author of the article being evaluated. The dates of receipt and arbitration appear at the end of each article.
4. The arbitration procedure uses external reviewers who are experts in their areas of discipline.
5. The result of the arbitration process either for the acceptance or rejection of the article will be communicated to the author within six months of receipt at the least.
6. Once accepted, it shall undergo revision of style and editing before publication

General provisions

The content is entirely the responsibility of the authors.

Submitting articles to e-mail address of the journal does not imply publication.

The reception, arbitration and publication of the articles do not involve compensation.

The service provided by the scientific committee, editorial board and referees service does not involve remuneration.

The texts accepted for publication may be disclosed through virtual means.

Print times and mailing by post are extraneous factors that do not compromise the editorial policies of the journal.

Editorial Board

The Editorial Committee of the journal generates the editorial policies and supports the editing and publication.

Scientific Committee

The Scientific Committee has the permanent mandate of assuring the quality of the academic work in order to fulfill the mission and goals of national and international visibility and indexing.

Arbiters

The arbiters or academic peer is an expert in the specific issues that are addressed by the authors of the articles. Its function is to ensure the quality of the particular item that was sent, so that the articles published in the journal are relevant and thus make a contribution to philosophy, theology and related disciplines .

Shipping Magazine

Each author will be sent a revue and pdf of article. Similarly, a copy will be sent to the institutions with whom the publication maintains collaboration and those that support dynamic indexing.

Subscription

To receive the Journal, the institutions or individuals can fill out and submit the form or call by phone or email listed at the end of each number.

Publication ethics and best practices statement

The editorial team of Carthaginensia is committed to the academic community by ensuring the ethics and quality of its published articles. In compliance with these best practices, articles are evaluated by two external, anonymous, peer reviewers according to criteria based solely on the scientific importance, originality, clarity, and relevance of the submission. The journal guarantees the confidentiality of the evaluation process, the anonymity of the reviewers and authors, the reviewed content, the critical reports submitted by the reviewers, and any other communication issued by the Scientific Committee or Editorial Board. Equally, the strictest confidentiality applies to potential complaints, claims, or clarifications that an author may wish to direct to the editorial team or the article reviewers.

Carthaginensia declares its commitment to the respect and integrity of work already published. For this reason, plagiarism is strictly prohibited and texts that are identified as being plagiarized, or having fraudulent content, will be eliminated from the evaluation process. In accepting the terms and conditions of publication, authors must guarantee that the article and the materials associated with it are original and do not infringe copyright. The authors will also have to state that, in the case of joint authorship, there has been full consensus of all authors concerned and that the article has not been submitted to, or previously published in, any other medium.

Editorial data and print

- Year of foundation: 1985
- Photocomposition: Selegráfica
- Printing: Selegráfica
- Roll: 500 copies
- Legal deposit: MU 17/1986
- ISSN: 0213-8341
- e-ISSN: 2605-3012

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 84-86042-16-X) Murcia 1994, 234 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 13). P.V.P. 10,03 €

14. Iborra Botía, A. (Ed.), *Catálogo de Incunables e Impresos del siglo XVI de la Biblioteca de la Provincia Franciscana de Cartagena.* (ISBN 84-86042-19-4) Murcia 1994, 503 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 14). P.V.P. 24 €

15. Riquelme Oliva, P. (Ed.), *El Monasterio de Santa Verónica de Murcia. Historia y Arte.* (ISBN 84-86042-17-8) Murcia 1994, 498 pp., 21 x 27 cm. (PITM MA 15). P.V.P. 30,05 €

16. Parada Navas, J. L. (Ed.), *Perspectivas sobre la Familia.* (ISBN 84-86042-21-6) Murcia 1994, 354 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 16). P.V.P. 12,00 €

17. Nieto Fernández, A., *Los Franciscanos en Murcia.* San Francisco, Colegio de la Purísima y Santa Catalina del Monte (siglos XIV-XIX). Eds. R. Fresneda-P. Riquelme (ISBN 84-86042-18-6) Murcia 1996, 522 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 17). P.V.P. 18,03 €

18. Martínez Blanco, A., *Los derechos fundamentales de los fieles en la Iglesia y su proyección en los ámbitos de la familia y de la enseñanza.* (ISBN 84-86042-22-4) Murcia 1995, 315 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 18). P.V.P. 15,03 €

19. Mellado Garrido, M., *Religión y Sociedad en la Región de Murcia.* (ISBN 84-85888-11-1) Murcia 1995, 302 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 19). P.V.P. 14,42 €

20/2. San Antonio de Padua, *Sermones Dominicales y Festivos. I: De Septuagésima al XIII Domingo después de Pentecostés y Sermones de la Virgen.* Texto bilingüe latín-español. Ed. Victorino Terradillos. Traducción: Teodoro H. Martín. Introducción: R. Sanz Valdivieso. Murcia 1995, CV-1128 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 20/1). **II: Del decimotercer Domingo después de Pentecostés hasta el tercer Domingo después de la Octava de Epifanía.** Murcia 1996, 1230 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 20/2). P.V.P. : en tela 84,14 €; en rústica 72,12 €.

21. Álvarez Barredo, M., *Las narraciones sobre Elías y Eliseo en los Libros de los Reyes. Formación y Teología.* (ISBN 84-86042-30-5). Murcia 1996, 139 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 21). P.V.P. 12,02 € —AGOTADO —

22. Muñoz Clares, M., *El Convento franciscano de la Virgen de las Huertas. Historia e Iconografía de un templo emblemático y de su imagen titular.* (ISBN 84-86042-31-3). Murcia 1996, 155 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 22). —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 84-85888-70-2). Murcia 2018 (2ª Ed.), 166 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 22). P.V.P. 20,00 €

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 Salzillico.* (ISBN 84-86042-68-2). Murcia 2007, 181 pp., 17 x 24 cm. (PITM 45). PVP: 20,00 €

46. Casale, Ubertino de., *Árbol de la vida crucificada.* (ISBN 978-84-86042-70-7). Edición: Luis Pérez Simón, Murcia 2007, 1583 pp, 17 x 24 cm. (PITM 46). P.V.P. 65,00 €

47. Lladó Arburúa, M., *Los fundamentos de derecho natural.* (ISBN 978-84-86042-69-1). Murcia 2007, 242 pp., 17 x 24 cm. (PITM 47). PVP: 22,00 €

48. Ortega, Manuel., *Descripción chorográfica del sitio que ocupa la Provincia Franciscana de Cartagena.* Ed. P. Riquelme Oliva. (ISBN 978-84-86042-77-6). Murcia 2008, 397 pp., 17 x 24 cm. (PITM 48). PVP: 15,00 €

49. Parada Navas, J. L. – González Ortiz, J. J. (Eds.), *La familia como espacio educativo.* (ISBN 978-84-86042-81-3). Murcia 2009, 319 pp., 17 x 24 cm (PITM 49). PVP: 15,03 €

50. Manzano, Guzmán I., *Fe y razón en Juan Duns Escoto.* Edición bilingüe y versión española del Prólogo por Juan Ortín García. Ed. F. M. Fresneda. (ISBN 978-84-86042-71-4). Murcia 2009, 284 pp., 17 x 24 cm. (PITM 50). PVP: 15 €

51. Pérez Andreo, B., *La verdadera religión.* (ISBN 978-84-86042-79-0). Murcia 2009, 219 pp., 17 x 24 cm. (PITM 51). PVP: 15 €

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 €

53. López Cerdán, F. J., *Hacia una nueva comprensión del noviazgo en la sociedad post-moderna. Retos éticos y pastorales.* (ISBN 978-84-86042-87-5). Murcia 2010, 340 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 53). PVP: 20 €

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 pasión de María, camino de identificación de Cristo, en el «Árbol de la vida crucificada de Jesús», de Ubertino de Casale.* (ISBN 978-84-86042-90-5) Murcia 2010, 344 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 55); PVP 20,00 €

56. Escribano Arráez, M. Á., *La Iglesia ante la legislación civil de familia en España.* (ISBN 978-84-86042-91-2) Murcia 2011, 244 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 56); PVP 20,00 €

57. Álvarez Barredo, M., *El libro de Malaquías. Dependencia terminológica y fines teológicos.* Ed. Espigas. Murcia 2011, 225 pp., 17 x 24 cm. (Serie Mayor 57). P.V.P. 15 €

58. Riquelme Oliva, P. - Vera Botí, A., *El Convento de San Francisco de Murcia.* (ISBN 978-84-85888-26-9, Murcia 2014, 380 pp., 21 x 29,7 cm. (PITM MA 58). P.V.P. 40 €

59. Álvarez Barredo, M., *Saúl, rechazado como rey de Israel. Tradiciones originarias y sincronías redaccionales.* (ISBN 978-84-85888-28-3), Murcia 2014, 380 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 59). P.V.P. 15 €

60. Henares Díaz, F., *Los misterios de la vida Cristo en la predicación de franciscanos españoles del siglo de oro (1545-1655)* (ISBN 978-84-85888-30-6), Murcia 2014, 762 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 60). P.V.P. 20 €

61. Martínez Riquelme, A., *Concilio Vaticano II. Llamada del Espíritu y respuesta de la Iglesia. Brújula para navegantes. Vol. I/II* (ISBN Obra completa 978-84-85888-31-3; vol. I 978-84-85888-32-0; vol. II 978-84-85888-33-7), Murcia 2015, 1865 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 61). P.V.P. 50 €

62. García Lozano, F. J., *Los caminos de la acción. Un recorrido a través de la obra de Paul Ricoeur.* (ISBN 978-84-85888-34-4), Murcia 2015, 462 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 62). P.V.P. 20 €

63. Molina Parra, N. B., *El Reino de Dios en el pensamiento eclesiológico y escatológico de San Francisco de Asís, según sus escritos y las fuentes hagiográficas del siglo XIII y XIV.* (ISBN 978-84-85888-38-2), Murcia 2015, 403 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 63). P.V.P. 30 €

64. Riquelme Oliva, P. (ed.), *Escritos de fray Junípero Serra.* (ISBN 978-84-85888-41-2), Murcia 2015, 978 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 64). P.V.P. 40 €

65. Gómez Ortín, J., *Cúmulo.* (ISBN 978-84-85888-43-6), Murcia 2015, 396 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 65). P.V.P. 20 €

66. San Antonio de Padua, *Sermones dominicales y festivos.* Ed. F. Martínez Fresneda (ISBN 978-84-85888-40-5), Murcia 2015, 1445 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 66). P.V.P. 40 €

67. El Evangelio como forma de vida. A la escucha de Clara en su Regla. Trad. José Hernández Valenzuela (ISBN 978-84-85888-45-0) Murcia 2016, 694 pp. 17x24 cm. (PITM MA 67)

68. Álvarez Barredo, M., *El trito-Isaías (Is 56-66). Enfoque literario* (ISBN 978-84-85888-54-2), Murcia 2017, 269 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 68). P.V.P. 20 €

69. Henares Díaz, F., *Cien años de periodismo religioso (1915-2015)* (ISBN 978-84-85888-63-4), Murcia 2017, 384 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 69). P.V.P. 20 €

70. Llamas Roig, V., *In via Scoti. La sediciosa alquimia del ser* (ISBN 978-84-85888-67-2), Murcia 2018, 350 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 70). P.V.P. 20 €

II. SERIE MENOR

1. **Martínez Sastre, P.**, *Las religiosas en el nuevo Código de Derecho canónico* (ISBN 84-85888-03-0) Murcia 1983, 179 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 1). —**AGOTADO**—

2. **Martínez Sastre, P.**, *Las monjas y sus monasterios en el nuevo Código de Derecho Canónico* (ISBN 84-85888-04-1)) Murcia 1983, 171 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 2). P.V.P. 5,41 € — **AGOTADO**—

3. **García Sánchez, F. M.**, *Francisco de Asís. El Desafío de un pobre* (ISBN 84-85888-06-5) Murcia 1984, 199 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 3). P.V.P. 9'02 €

4. **Martínez Sastre, P.**, *Los fieles laicos en el nuevo Código de Derecho Canónico*. (ISBN 84-85888-07-3) Murcia 1984, 197 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 4). P.V.P. 5,41 €

5. **Marín Heredia, F.**, *Evangelio de la gracia. Carta de San Pablo a los Gálatas*. (ISBN 84-86042-01-1) Murcia 1990, 179 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 5). P.V.P. 5,41 €

6. **Marín Heredia, F.**, *Mujer. Ensayo de teología bíblica*. (ISBN 84-86042-08-9) Murcia 1993, 97 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 6). P.V.P. 4,81 € — **AGOTADO**—

7. **Riquelme Oliva, P.**, *La Murcia Franciscana en América*. (ISBN 84-86042-12-7) Murcia 1993, 270 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 7). P.V.P. 7,21 €

8. **Martínez Sastre, P.**, *Francisco siglo XXI*. (ISBN 84-86042-13-5) Murcia 1993, 2ª ed., 100 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 8). P.V.P. 5,00 € —**AGOTADO**—

9. **Martínez Sastre, P.**, *Carisma e Institución* (ISBN 84-86042-14-3) Murcia 1994, 124 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 9). P.V.P. 5,41 €

10. **Marín Heredia, F.**, *Diálogos en la Luz*. (ISBN 84-86042-15-1) Murcia 1994, 300 pp. 12 x 19 cm. (PITM ME 10). P.V.P. 9,02 €

11. **Marín Heredia, F.**, *Jesucristo visto por un ángel*. (ISBN 84-86042-22-9) Murcia 1994, 336 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 11). P.V.P. 9,02 €

12. **Díaz, C.**, *Esperar construyendo*. (ISBN 84-86042-20-8) Murcia 1994, 237 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 12). P.V.P. 9,02 €

13. **Rincón Cruz, M.**, *Certeza (1988-1994)*. (ISBN 84-86042-25-9) Murcia 1995, 124 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 13). P.V.P. 5,31 €

14. **Martínez Sastre, P.**, *Puntualizando. El Derecho Canónico al alcance de los Laicos*. (ISBN 84-86042-32-1) Murcia 1996, 120 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 14). P.V.P. 5,41 € — **AGOTADO** —

15. **Marín Heredia, F.**, *Una sola carne. Tras las huellas del Israel de Dios*. (ISBN 84-86042-37-2) Murcia 1998, 268 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 15) P.V.P. 9,02 €

16. **Merino, J. A.**, *Caminos de búsqueda. Filósofos entre la inseguridad y la intemperie*. (ISBN 84-86042-42-9) Murcia 1999, 309pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 16). P.V.P. 12,00 €

17. **Parada Navas, J. L.**, *Ética del matrimonio y de la familia*. (ISBN 84-86042-41-0) Murcia 1999, 209 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 17). P.V.P. 9,02 € —**AGOTADO** —

18. **Martínez Fresneda, F.**, *La Paz. Actitudes y creencias, Desarrollo práctico por J.C. García Domene* (ISBN 84-86042-53-4) Murcia 2003 (4ª Ed.), 410 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 18). P.V.P. 12,02 €

19. **García Sánchez, F. M.**, *El Cántico de las Criaturas*. (ISBN 84-86042-54-2) Murcia 2002, 365 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 19). P.V.P. 12,00 €

20. **Pérez Simón, L.**, *San Antonio de Padua. Vida, Historia, Devoción* (ISBN 84-86042-52-6) Madrid 2002, 160 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 20). P.V.P. 9 € —**AGOTADO** —

21. **Martínez Fresneda, F. / Parada Navas, J. L.**, *Teología y Moral franciscanas. Introducción* (ISBN 84-86042-56-9) Murcia 2006 (3ª Ed.), 324 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 21). P.V.P. 12 €

22. **García Sánchez, F. M.**, *Floreccillas Santaneras*. (ISBN 978-84-86042-72-1). Murcia 2008, 262 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 22). PVP: 10,00 €

23. **Gómez Ortín, F. J.**, *Guía Maravillense*. (ISBN 978-84-86042-74-5). Murcia 2008, 234 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 23). PVP: 10,00 €

24. **García Sánchez, F. M.**, *Hagamos soledad*. (ISBN 978-84-86042-91-2) Murcia 2010, 232 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 24); PVP 10,00 €

25. **Martínez Fresneda, F.**, *Jesús* (ISBN 978-84-86042-95-0) Murcia 2012, 367 pp., 13 x 19 cm. (Serie Menor 25). P.V.P. 12 €.

26. **Berzosa Martínez, R.**, *Pueblo de Dios, inculturación y pobres. Claves teológico-ecliales del Papa Francisco* (ISBN 978-84-85888-47-4) Murcia 2016, 200 pp., 13 x 19 cm. (Serie Menor 26). P.V.P. 15 €.

27. **Nicolás Soler A.**, *Desde el Sagrario del dolor. La fe en camino con la enfermedad* (ISBN 978-84-85888-56-6) Murcia 2017, 273 pp., 13 x 19 cm. (Serie Menor 27). P.V.P. 15 €.

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, M. F.**, *Ocho siglos de Historia de las Clarisas en España. O Clara multi-mode titulis praedicta claritatis!* (ISBN 978-84-85888-21-4) Murcia 2013, 294 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 4). 15 €.

5. Historia y Evangelio, *Actas I Centenario Muerte de Madre Paula Gil Cano*, Murcia 2 de junio de 2012, 18 y 26 enero 2013 (ISBN 978-84-85888-24-5) Murcia 2013, 246 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 5). 14 €.

6. Martínez Fresneda, F., «*Debo dejar a Dios por Dios*» (Carta 2, 11). *Biografía teológica de la Madre Paula Gil Cano*, (ISBN 978-84-85888-22-1) Murcia 2013, 446 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 6). 20 €.

7. Parente, U., *Biografía de la Madre Paula Gil Cano*, (ISBN 978-84-85888-36-8) Murcia 2015, 451 pp., 14,5 x 21,5. (PITM TE 7). 20 €.

8. Martínez Fresneda, F., *El Evangelio domingo a domingo (A-B-C) Reflexión y meditación*, (ISBN 978-84-85888-53-5) Murcia 2017, 655 pp., 14,5 x 21,5. (PITM TE 8). 20 €.

9. Martínez Fresneda, F., *Jesús, Hijo y Hermano*, (ISBN 978-84-85888-59-7) Murcia 2017 (2ª ed.), 607 pp., 14,5 x 21,5. (PITM TE 9). 25 €.

10. Martín Fernández, A., *Buscadme en las palabras* (ISBN 978 -84-85888-61-0), Murcia 2017, 416 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 10). P.V.P. 15 €

11. Gómez Cobo, A., *Sendas de Evangelio. De la mano de Jesús en Tierra Santa* (ISBN 978 -84-85888-72-6), Murcia 2019, 216 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 11). P.V.P. 15 €

CUADERNOS DE TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

0. El Instituto Teológico de Murcia OFM. Centro Agregado, Martínez Fresneda, F. (Ed). (ISBN 978-84-86042-73-8), Murcia 2008, 84 pp., 13,5 x 21 cm.

1. Sobre la Tolerancia y el Pluralismo, Sanz Valdivieso, R. (ISBN 978-84-86042-75-2), Murcia 2008, 86 pp., 13,5 x 21 cm.

2. Apuntes de Bioética, Parada Navas, J.L. (ISBN 978-84-86042-76-9), Murcia 2008, 92 pp., 13,5 x 21 cm.

3. La familia cristiana: misterio humano y divino, Botero Giraldo, J.S. (ISBN 978-84-86042-78-3), Murcia 2009, 64 pp., 13,5 x 21 cm.

4. El Yihad: concepto, evolución y actualidad, Gutiérrez Espada, C. (ISBN 978-84-86042-80-6), Murcia 2009, 70 pp., 13,5 x 21 cm.

5. 150 años con Darwin: perspectivas desde el diálogo Ciencia-Filosofía. Encinas Guzmán, Mª R. - Lázaro Pulido, M. (ISBN 978-84-86042-84-4), Murcia 2009, 136 pp., 13,5 x 21 cm.

6. La educación para la convivencia en una sociedad plural, Ortega Ruiz, P. (ISBN 978-84-86042-85-1), Murcia 2010, 78 pp., 13,5 x 21 cm.

7. Globalización en perspectiva cristiana, Pérez Andreo, B. ((ISBN 978 - 84 - 86042-89-9) Murcia 2011, 77 pp., 13,5 x 21 cm.

8. Cambio climático, biodiversidad, desertificación y pobreza. Motores del cambio global, López Bermúdez, F. (978-84-86042-93-6) 94 pp., 13,5 x 21 cm.

9. Educación para la igualdad de varones y mujeres y la prevención de la violencia de género, Escámez Sánchez, J. –Vázquez Verdera V. (978-84-85888-12-2) 67 pp., 13,5 x 21 cm.

10. Eutanasia y muerte digna: hacia una bioética del buen morir a la luz de la moral católica, García Férrez J. (978-84-85888-15-3) 68 pp., 13,5 x 21 cm.

11. Economía para la Esperanza. Cómo virar hacia un sistema económico más humano, Lluch Frechina E. (978-84-85888-17-7) 74 pp., 13,5 x 21 cm.

12. La credibilidad de la fe cristiana, Oviedo Torró L. (978-84-85888-23-8) 83 pp., 13,5 x 21 cm.

13. Europa. Una historia, un proyecto cristiano, Pikaza X. (978-84-85888-27-6) 74 pp., 13,5 x 21 cm.

14. Implicaciones ontológicas y éticas del concepto de persona, Villalba Lucas M. (978-84-85888-50-4) 116 pp., 13,5 x 21 cm.

Pedidos a: **Librería Franciscana**
Dr. Fleming, 1
E-30003 MURCIA
Tel.: 968 23 99 93
Fax: 968 24 23 97
Correo: editorialespigas@telefonica.net
www.editorialespigas.com

PUBLICACIONES INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM

Pedro Riquelme Oliva (ed.)

**ESCRITOS
DE FRAY JUNÍPERO SERRA**

MURCIA 2015

*Un volumen de 978 pp., 17 x 24 cms. Precio 40,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España – e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

Francisco Javier Gómez Otín

CÚMULO

MURCIA 2015

*Un volumen de 396 pp., 17 x 24 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

Francisco Martínez Fresneda (ed.)

**SAN ANTONIO DE PADUA.
SERMONES DOMINICALES Y FESTIVOS**

MURCIA 2015

*Un volumen de 1445 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*

J. Hernández Valenzuela (trad.)

**EL EVANGELIO COMO FORMA DE VIDA.
A LA ESCUCHA DE CLARA
EN SU REGLA.**

MURCIA 2016

*Un volumen de 694 pp., 17 x 24 cms. Precio 40,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

PUBLICACIONES INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM

Manuel Álvarez Barredo

**EL TRITO-ISAÍAS (Is 56-66)
ENFOQUE LITERARIO**

MURCIA 2017

*Un volumen de 269 pp., 17 x 24 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*

Francisco Henares Díaz

**CIEN AÑOS DE PERIODISMO
RELIGIOSO (1915-2015)**

LA REVISTA ESPIGAS Y AZUCENAS - IGLESIA HOY

MURCIA 2017

*Un volumen de 384 pp., 17 x 24 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

V. Llamas Roig

**IN VIA SCOTI.
LA SEDICIOSA ALQUIMIA DEL SER**

MURCIA 2018

*Un volumen de 350 pp., 17 x 24 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*

Ulderico Parente

**BIOGRAFÍA DE LA MADRE
PAULA GIL CANO**

MURCIA 2015

*Un volumen de 200 pp., 12 x 19 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

Francisco Martínez Fresneda

**EL EVANGELIO
DOMINGO A DOMINGO (A-B-C)
REFLEXIÓN Y MEDITACIÓN**

MURCIA 2017

*Un volumen de 655 pp., 14'5 x 21'5 cms. Precio 20,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

Francisco Martínez Fresneda

JESÚS, HIJO Y HERMANO

MURCIA 2017

*Un volumen de 416 pp., 14'5 x 21'5 cms. Precio 15,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

PUBLICACIONES INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM

A. Martín Fernández

BUSCADME EN LAS PALABRAS

MURCIA 2017

*Un volumen de 607 pp., 14'5 x 21'5 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*

Antonio Gómez Cobo

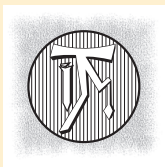
**SENDAS DE EVANGELIO
DE LA MANO DE JESÚS EN TIERRA SANTA**

MURCIA 2019

*Un volumen de 216 pp., 14'5 x 21'5 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*

RESEÑAS

Andueza Soteras, José Manuel, *Teología de la relación* (FMF) 264-265; **Bartolomé, Juan José**, *Los orígenes de la fe y de la comunidad cristiana* (FMF) 253-254; **Barnes, Kenneth J.**, *Redeeming capitalism* (BPA) 281-283; **Bermejo Rubio, Fernando**, *La invención de Jesús. Historia, ficción, historiografía* (BPA) 267-269; **Berciano, Modesto**, *Teología natural. Doctrina filosófica de Dios* (BPA) 265-267; **Brett, Mark G.**, *Political Trauma and Healing. Biblical Ethics for a Postcolonial World* (BPA) 269-271; **Duff, Paul B.**, *Jesus Followers in the Roman Empire* (RSV) 254-256; **Durst, Michel – Jeggle, Birgit – Merz, Birgit (Hrsg.)**, *Familie im Brennpunkt* (RSV) 283-284; **Fanjul Díaz J. Manuel**, *¿Me equivoqué de camino? Un peregrino en el camino francés* (FHD) 285-286; **García Sánchez, Fermín María**, *En carne viva* (FHD) 286-288; **González de Cardedal, Olegario**, *Invitación al Cristianismo. Experiencia y verdad* (PSA) 271-274; **Grabbe, Lester L.**, *Faith an Fossils. The Bible, Creation and Evolution* (RSV) 288-290; **Guijarro, Santiago**, *El cristianismo como forma de vida. Los primeros seguidores de Jesús en Ponto y Bitinia* (FMF) 256-257; **Karimundackal, Thomas**, *A Call to Commitment. An Exegetical and Theological Study of Deut 10,12–11,32* (RSV) 257-258; **Henriksen, Jan-Olav – Sandnes, Karl Olav**, *Jesus as Healer. A Gospel for the Body* (BPA) 274-276; **Lilley, Christopher – Pedersen, Daniel J.**, (Eds), *Human Origins and the Image of God. Essays in Honor of J. Wentzel Van Huyssteen* (RSV) 276-278; **León Florido, Francisco**, *1277. La condena de la filosofía. Edición del syllabus del obispo Tempier en la Universidad de París* (VLLR) 261-264; **Lortie, Christopher R.**, *Mighty to Save. A Literary and Historical Study of Habakkuk 3 and its Traditions* (RSV) 259-260; **Mardsen, George, M.**, *Religion and American Culture. A Brief History* (RSV) 291-293; **Mascilongo, Paolo**, *Ma voi, chi dite che io sia?* (FHD) 290-291; **Moreno Berrocal, M.- Romera Valero, A.**, *Juan Calderón Espadero. Primer cervantista manchego y primer periodista protestante español* (FHD) 293-295; **Nocetti, Serena** (ed.), *Diáconas. Un ministerio de la mujer en la iglesia* (FHD) 278-279; **Orlando, Luigi**, *Da Gerusalemme a Roma. Due poli di una ricerca incompiuta. In onore di P. Giuseppe Buonsanti* (RSV) 258-259; **Rabal Saura, Gregorio**, *Hablando de pájaros. Ornitología popular Murciana* (FHD) 295-296; **Seidl, Theodore**, *Jobs Monologue. Sprachwissenschaftliche Analysen zu Ijob 29-31* (RSV) 260-261; **Rivi, Prospero**, *Con tutto il cuore e con tutta l'anima. Una via francescana alla contemplazione* (MAEA) 296-297; **Sabán Cuño, Mario**, *La Merkabá. El Misterio del Nombre de Dios* (BPA) 297-298; **Schlosser, Marianne**, *Teología de la oración. Levantemos el corazón* (FMF) 280-281.



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones

