

CARTHAGINENSIA

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

Volumen XXXVI
Enero-Junio 2020
Número 69

SUMARIO

Presentación: Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil, <i>in memoriam</i> <i>Bernardo Pérez Andreo</i> (Dir.)	3
ARTÍCULOS	
Ivan Macut <i>Vom Zweifel zur Zuversicht. Ökumenische Theologie von Oscar Cullmann.</i> .	15-43
Rui Estada y Teresa Toldy <i>Forgiveness and Luther's Ninety-five Theses.</i>	45-60
João Manuel Duque <i>"A verdade vos libertará" (Jo 8,32). Experiências Religiosas perante o desafio da "pós-verdade"</i>	61-80
Álvaro Abellán-García Barrio <i>El cambio en las vigencias familiares en '1984', de George Orwell</i>	81-102
Javier Martínez Baigorri <i>El papel causal de la ausencia: ¿qué significa que Dios actúa de manera análoga a la causalidad descendente?</i>	103-122
Sergio A. Simino Serrano <i>Peter Berger: La sociedad contemporánea, una sociedad plural</i>	123-150
Pilar Sánchez Álvarez <i>Relaciones interpersonales e intrapersonales del Dios Encarnado</i>	151-181
Manuel A. Serra Pérez <i>Metafísica del Éxodo: El esse tomista según Étienne Gilson</i>	183-207
José Marcos García Isaac <i>Documentos referentes al papel del obispo de Cartagena Fernando de Pedrosa en la lucha de "Manueles y Fajardos" (1391-1399)</i>	209-227
NOTAS Y COMENTARIOS	
María Luisa Paret García <i>Tecla de Iconio: Liderazgo de las mujeres en el cristianismo primitivo</i>	229-240
Julián Lanusse <i>El sentido cristiano de Las crónicas de Narnia.</i>	241-248
BIBLIOGRAFÍA	249-288
LIBROS RECIBIDOS	291



Universidad de Murcia

CARTHAGINENSIA



Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3
E-30001 MURCIA

ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012
<http://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, antropología, etc.

Director / Editor

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

Secretario / Secretary

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

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), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, 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. Klauck (Facultad de Teología, Universidad de Chicago, USA), M. Lázaro Pulido (Facultad de Teología, Universidad Católica de Portugal, Lisboa, Portugal), F. López Bermúdez (Universidad de Murcia, Murcia, España), F. Manns (Facultad de Sagrada Escritura, Pontificia Universidad Antonianum, Jerusalén, Israel), L. C. Mantilla (Facultad de Teología, Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Colombia), B. Monroy (Instituto Teológico Franciscano, Monterrey, México), M. P. Moore (Universidad del Salvador, Área San Miguel, Buenos Aires, Argentina), D. Sanchez Meca (Facultad de Filosofía, Universidad Nacional a Distancia (UNED), Madrid, España).

Antiguos directores

Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil (+2019) 1985-1989. Fr. Francisco Martínez Fresneda, 1990-2016.

Secretaría y Administración

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

La suscripción para 2020 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 XXXVI - Enero-Junio 2020 - Número 69

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

Dialnet

NTA New Testament Abstract, Boston College

OTA Old Testament Abstract, Catholic Biblical Association

CIRC

MIAR

Presentación: Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil, *In memoriam*

Bernardo Pérez Andreo, Director

El día de la Inmaculada de 2019, tras una breve enfermedad, nos dejaba el Padre Francisco Víctor Sánchez Gil, quien fuera director del Instituto Teológico de Murcia OFM durante dos trienios, desde 1983 hasta 1989. En este periodo fundó y fue primer director de **Carthaginensia**, en 1985 y hasta 1989, con la intención expresa de “surgir con una clara vocación de servicio a la verdad en el campo de los saberes, abierta al diálogo constructivo y a la reflexión compartida con otras publicaciones periódicas de carácter similar, en respuesta a las instancias interdisciplinares de una sociedad plural y diversificada como la actual, desde la iluminación del pensamiento cristiano”. En esa línea marcada por el P. Víctor hemos intentando seguir los que hemos tenido el privilegio de dirigir esta revista. El aliento del P. Víctor ha estado siempre presente entre nosotros, pues hemos podido contar constantemente con su presencia en el Consejo de la Revista y con su consejo en cuantas cuestiones han sido menester.

El primer número del año lo dedicamos a artículos diversos que nos han sido enviados a la editorial para su publicación y que, por supuesto, pasan por el Consejo de la Revista, así como por la evaluación por pares académicos para su inclusión. Los tres primeros artículos están en idiomas distintos al castellano y hemos querido publicarlos por abordar temáticas muy queridas por nosotros: el ecumenismo de Cullman como unidad en la diversidad, respetando las diferencias de cada iglesia (**Ivan Macut**); las tesis de Lutero y su relación con el perdón y la gracia frente al abuso de la predicación del pecado y la condenación (**Rui Estrada** y **Teresa Toldy**); y la tercera es la cuestión de la posverdad y su relación con la religión (**Duque**). Las tres son temáticas que siempre gozarán de actualidad y creemos que los tres artículos van a despertar interés en el mundo académico. Lo mismo que los tres siguientes, que no son propiamente teológicos, pero que abordan cuestiones de corte más filosófico que nos permiten algunas reflexiones sobre el mundo en tres niveles. El primero, en las consecuencias de las distopías del siglo XX en la configuración actual de las propuestas sociales, a partir de 1984 de Orwell, artículo de **Abellán-García**; la segunda, las consecuencias de pen-

sar los resultados de la investigación científica hasta el final, en especial el ausencialismo como principio causal en relación con el emergentismo científico, en un novedoso artículo de **Martínez Baigorri**; el tercero, un análisis de la teoría de la secularización del recientemente fallecido Peter Berger, realizado por **Simino Serrano**. Los tres últimos artículos tienen un contenido muy apropiado a la revista, sea por su dimensión teológica como por la historia de la diócesis de Cartagena. **Sánchez Álvarez** propone una relectura de las relaciones inter e intrapersonales del Dios encarnado, **Serra Pérez** aborda una cuestión difícil, como es la metafísica del Éxodo, con la relación de Tomás y Aristóteles. Y **García Isaac** arroja luz sobre un momento crucial para la diócesis de Cartagena, la lucha entre “manueles y fajardos”.

Además de los artículos contamos con dos contribuciones en **Notas y comentarios** que tienen diversa índole. La primera, de **Paret García**, es una puesta en valor de Tecla de Iconio, desde una metodología feminista que recupera la posición de esta valerosa mujer en los inicios de la Iglesia. La segunda, de **Lanusse**, es una interesante reflexión sobre el sentido cristiano de las Crónicas de Narnia. Dos aportes breves, pero que aportan nuevas perspectivas. Por lo demás, completamos la revista con nuestra habitual **Bibliografía**, donde nuestros especialistas recensionan más de treinta obras recientes de gran valor teológico y filosófico. Es una manera de estar al día de las publicaciones más significativas, tanto nacionales como internacionales.

El próximo número será un monográfico sobre Duns Escoto que publicaremos como homenaje al profesor **Isidoro Guzmán Manzano**, con la edición de Manuel Lázaro Pulido y Vicente Llamas Roig y en el que contamos con las colaboraciones de **Richard Cross**, **Olivier Boulnois**, **Francesco Fiorentino** o **Alessandro Ghisalberti**, entre otros. Estamos convencidos que será un número de referencia para el estudio del patrón del Instituto Teológico de Murcia, Juan Duns Escoto.

RESUMEN - SUMMARY

IVAN MACUT

Vom Zweifel zur Zuversicht. Ökumenische Theologie von Oscar Cullmann. 15-43

Resumen: Además de la introducción y la conclusión, el presente artículo se divide en dos partes. En la introducción, se describe brevemente la vida y el trabajo teológico de Oscar Cullmann. La primera parte del artículo está dedicada al pensamiento ecuménico temprano de Cullmann, que duró hasta el Concilio Vaticano II. El tenor de esta fase fue que la unidad de la Iglesia no es posible, porque requiere que las iglesias renuncien a su propia identidad, lo que sería impensable. La fase madura del pensamiento ecuménico de Cullmann coincide con la época del Concilio Vaticano II, que no se desarrolló completamente hasta después del Concilio. En el centro de esta fase se propone el modelo de unidad ecuménica “Unidad a través de la diversidad”, que, según Cullmann, podría realizarse como una forma unitaria inmediata. Finalmente, se evalúa el pensamiento ecuménico de Cullmann, que, a pesar de algunas limitaciones, es positivo.

Palabras Clave: Concilio Vaticano II, Ecumenismo, Óscar Cullman, Modelo de la unidad, Unidad a través de la diversidad.

From doubt to confidence. Ecumenical Theology by Oscar Cullmann

Abstract: In addition to the introduction and the conclusion, the present article is divided into two parts. In the introduction, the life and theological work of Oscar Cullmann is briefly outlined. The first part of the article is dedicated to Cullmann’s early ecumenical thought, which lasted until the Second Vatican Council. The tenor of this phase was that the unity of the church is not possible because it requires the churches to give up their own identity, which would be unthinkable. The second, mature phase of Cullmann’s ecumenical thinking coincides with the time of the Second Vatican Council, which did not fully develop until after the Council. At the centre of this phase is proposed the ecumenical unity model “Unity Through Diversity”, which, according to Cullmann, could be realized as an immediate unitary form. Finally, Cullmann’s ecumenical thought is evaluated, which, despite some limitations, is positive.

Keywords: Oscar Cullmann; Ecumenism; Unit model; Second Vatican Council; Unity through diversity.

Recibido 19 de noviembre de 2018 / Aprobado 15 de enero de 2019

RUI ESTRADA Y TERESA TOLDY

Forgiveness and Luther’s Ninety-five Theses. 45-60

Resumen: Parte sustancial del conflicto que ocurre en la Reforma deriva del hecho de que la Iglesia Católica, habiendo pervertido la concepción de perdón anun-

ciada en el Nuevo Testamento, substituya a Dios por funcionarios poderosos que intermediaban la relación entre los humanos y la divinidad.

En la primera parte de este ensayo, discutiremos la idea de perdón y de misericordia a partir del Nuevo Testamento y las consecuencias que derivan de las mismas. ¿De qué forma esta apertura a la posibilidad de remisión, actitud tan diferente a la de los dioses griegos y del Antiguo Testamento, llevó, paradójicamente, a la desaparición de Dios y a la institucionalización y jerarquización de la Iglesia Católica. La segunda parte se ocupará de las 95 tesis de Lutero, enfatizando su concepción de perdón y de gracia y la discusión de la relación entre las obras y la fe, en un contraste crítico con predicaciones y prácticas centradas en el castigo por los pecados.

Palabras clave: Iglesia Católica; indulgencia; Lutero; perdón; poder eclesiástico.

El perdón y las noventa y cinco tesis de Lutero

Abstract: The replacement of God by “officers” with the task of mediating the relationship between human beings and the divinity perverted the notion of forgiveness of the New Testament. Part of the conflict that led to the Reformation resulted from this issue.

The first part of this paper will debate the notions of forgiveness and mercy in the New Testament. We will focus in the disappearance of God and on the institutionalisation and growth of the hierarchical power in the Church, which paradoxically results from the possibility of remission – a New Testament perspective different from the vision of the Greek Gods and from God of the Old Testament. The second part will deal with the Ninety-five theses of Luther, emphasising his vision of forgiveness and grace and the debate on the link between deeds and faith – a viewpoint that represented a critical contrast with the sermons and practices focused on the punishment for the sins.

Keywords: Catholic Church; ecclesiastic power; forgiveness; indulgence; Luther.

Recibido 18 de enero de 2019 / Aceptado 1 de marzo de 2019

JOÃO MANUEL DUQUE

«A verdade vos libertará» (Jo 8,32). *Experiências Religiosas perante o desafio da «pós-verdade»*

61-80

Resumen: Con el artículo se pretende comprender el significado filosófico del concepto de “post-verdad”, así como su posible relación con lo religioso, a través de la conjugación con la dimensión ético-pragmática. Para alcanzar ese objetivo, se propone el recurso al debate entre hermenéutica y crítica de las ideologías, a partir del respectivo análisis elaborado por Ricoeur e involucrando el modo como Hannah Arendt relaciona verdad y política. Se concluye que, más que hacer derivar la verdad de los hechos, es posible hacer derivar los hechos de la verdad, concibiendo ésta como orientación escatológica para la acción, en función de determinadas exigencias éticas. Esta dimensión al mismo tiempo ética y escatológica es la que permite comprender la relación entre (post) verdad y religión.

Palabras clave: Post-verdad; religión; hermenéutica, ética; crítica; teología política.

«The truth will set you free» (Jn 8:32). *Religious experiences and the «Post-Truth» challenges*

Abstract: The article intends to understand the philosophical meaning of the concept of “post-truth”, as well as its possible relation with religion, through the conjugation with the ethical-pragmatic dimension. In order to achieve this goal, it is proposed to use the debate between hermeneutics and critique of ideologies, based on the analysis elaborated by Ricoeur and involving the way in which Hannah Arendt relates truth and politics. It follows that rather than deriving the truth from the facts, it is possible to derive the facts from the truth, conceiving it as an eschatological orientation to action, in function of certain ethical requirements. This dimension, both ethical and eschatological, allows us to understand the relationship between (post)truth and religion.

Keywords: Post-truth, Religion, Hermeneutics; Ethics; Criticism; Political Theology.

Recibido 6 de mayo de 2019 / Aceptado 30 de julio de 2019

ÁLVARO ABELLÁN-GARCÍA BARRIO

El cambio en las vigencias familiares en ‘1984’, de George Orwell 81-102

Resumen: La novela *1984*, de George Orwell, propone un mundo posible -un futuro distópico- que ha suscitado reflexiones extraliterarias en torno a diversos ámbitos del saber. Su recepción en las últimas décadas provoca análisis desconcertantes, pero una aproximación poética revela que la idea controladora de la obra establece una relación directamente proporcional entre la calidad de los vínculos familiares del protagonista y el desarrollo de su *ethos* (carácter). El objetivo de este artículo es analizar la mutación de la institución familiar en la obra y sus consecuencias para la humanidad de los personajes. Desde un planteamiento estético-hermenéutico, que incorpora la teoría ficcional de los mundos posibles, analizamos el cambio en las vigencias familiares diseñado por el Partido. Esta aproximación revela el rol fundamental que la familia, especialmente la figura del padre y la relación conyugal, juegan en orden al desarrollo de la humanidad del protagonista.

Palabras clave: Crítica literaria; Estética; Familia; Ficción; Mundos posibles.

The Change in the Family Model in ‘1984’, by George Orwell

Abstract: The novel *1984*, by George Orwell, proposes a possible world -a dystopian future- that has provoked extraliterary reflections on various fields of study. Its reception in recent decades throws disconcerting analyzes. A poetic approach reveals that the controlling-idea of the satire suggests a directly proportional relationship between the quality of the family links of the protagonist and the development of his *ethos*. The aim of this article is to analyze the mutation of the family institution and its consequences for the humanity of the characters. From a hermeneutic approach, which incorporates the Fiction Theory about the Possible Worlds, we analyze the change in the family model designed by the Party. This approach reveals the fundamental role that the family, especially the figure of the father and the conjugal relationship, play in order to the development of the protagonist’s humanity.

Keywords: Aesthetics; Family; Fiction; Literary criticism; Popular Literature; Possible Worlds.

Recibido 5 de noviembre de 2018 / Aprobado 28 de febrero de 2019

JAVIER MARTÍNEZ BAIGORRI

El papel causal de la ausencia: ¿qué significa que Dios actúa de manera análoga a la causalidad descendente? 103-122

Resumen: Las propuestas panenteístas, en general, adolecen de la necesaria profundización en la causalidad mediante la que Dios actúa en el mundo. Sólo después de haber propuesto el modelo explicativo, se hace referencia a la causalidad descendente y sin dejar muy claro en qué consiste. Proponemos la necesidad de empezar por la reflexión causal y, sólo en segundo lugar, articular el modelo panenteísta. En esta tarea, encontramos la ausencia como elemento clave que nos va a permitir encajar las diferentes piezas que explican la acción divina.

Palabras clave: Panenteísmo, Acción Divina, Causalidad Descendente, Ausencia.

The causal role of the absence: What does it mean that God acts analogous to downward causation?

Abstract: Generally speaking, the pantheistic model lacks from the necessary deep seek of the causality which through God acts in the world. Just after suggesting the explanatory model, a mention of the downward causation is made without really clarifying what it is. We defend the necessity of beginning with the causal reflection and, just after, articulate the pantheistic model. Under this task, we find the absence as a key element which allows us to fit the different pieces, the ones that explain the divine action.

Keywords: Pantheism, Divine action, Downward Causation, Absence.

Recibido 25 de octubre de 2018 / Aceptado 8 de marzo de 2019

SERGIO A. SIMINO SERRANO

Peter Berger. La sociedad contemporánea, una sociedad plural 123-150

Resumen: El presente artículo analiza las características principales de la sociedad contemporánea según la sociología de la religión en Peter L. Berger. Analizamos en primer lugar su marco teórico, la sociología del conocimiento, y después su aplicación a la sociología de la religión. Por último, reflexionamos sobre la influencia de la sociedad contemporánea en la fe cristiana, y los retos que presenta, tanto a nivel institucional como de conciencia. La sociedad contemporánea es una sociedad plural, y aunque presenta importantes ámbitos de secularización, la religión y la creencia no han desaparecido. Por tanto, el pluralismo se ha convertido en el reto más importante para la fe cristiana en el s. XXI.

Palabras clave: Pluralismo, Secularización, Sociología del Conocimiento, Sociología de la Religión, Teología.

Peter Berger. Contemporary Society, a Plural Society

Abstract: This article analyzes the main characteristics of contemporary society according to the sociology of religion in Peter L. Berger. We analyze first its theoretical framework, the sociology of knowledge, and then its application to the sociology of religion. Finally, we reflect on the influence of contemporary society on the christian faith, and the challenges it presents, both at an institutional level and as a conscience. Contemporary society is a plural society, and although it presents important areas of secularization, religion and belief have not disappeared. Therefore, pluralism has become the most important challenge for the christian faith in the s. XXI.

Keywords: Pluralism, Secularization, Sociology of Knowledge, Sociology of Religion and Theology.

Recibido 20 de octubre de 2018 / Aceptado 31 de enero de 2019

PILAR SÁNCHEZ ÁLVAREZ

Relaciones intrapersonales e interpersonales del Dios Encarnado 151-181

Resumen: Una vez introducido Jesucristo como hombre, acudiendo a las fuentes históricas y las distintas emociones de Jesús de Nazaret reflejadas en el evangelio, y como Dios, a través de los testimonios de los evangelistas y la tradición, se analiza el autoconcepto, la autoestima, la asertividad y la automotivación, capacidades necesarias para tener unas buenas relaciones consigo mismo; y también la empatía en las relaciones interpersonales, es decir con Dios, con los otros, y con el mundo. Después de hacer este análisis, se llega a la conclusión de que sabía quién era, que fue libre con confianza absoluta en el sentido de su vida, en la misión que debía llevar a cabo, que se relacionó con los demás mostrando una empatía extraordinaria con todos, optando por los más débiles, y que sus hechos y sus palabras muestran el amor de Dios por los hombres, criaturas salvadas.

Palabras clave: Asertividad; Autoconcepto; Automotivación; Emociones de Jesús; Empatía.

Intrapersonal and interpersonal relationships of the Incarnate God

Abstract: Once Jesus Christ has been introduced as Man going to historical sources and the different emotions of Jesus of Nazareth as reflected in the Gospel, and as God through the testimonies of the Evangelists as well as tradition, it is analysed the self-concept, self-esteem, assertiveness and self-motivation – necessary skills for a good relationship with oneself; and for empathy between interpersonal relations, that is, with God, others and the world. Upon completing this analysis, the article concludes that he knew who he was, that he was free and fully confident in the meaning of his life, in the mission he had to fulfil; that he relates to the others with extraordinary empathy, choosing the weakest and that his deeds and words show the love of God for men, those saved creatures.

Keywords: Assertiveness; Self-concept; Self-motivation; Emotions of Jesus; Empathy.

Recibido 20 de mayo de 2018 / Aceptado 14 de junio de 2019

MANUEL A. SERRA PÉREZ

Metafísica del Éxodo: El esse tomista según Étienne Gilson 183-207

Resumen: Uno de los conceptos clave que ha pervivido a lo largo de la historia del pensamiento filosófico ha sido, sin duda, el de *ente*. A través de él, algunos filósofos que han tenido un notable papel en el nacimiento de la metafísica como *ciencia primera*, han construido una cosmovisión de la realidad situándolo en el centro vertebrador de su filosofía. Étienne Gilson, haciendo valer el papel noético de la Revelación cristiana, dedicó parte de su magisterio al estudio de cómo ésta ha tenido un rol decisivo en la comprensión metafísica del ser. El texto bíblico de *Éx. 3,14* ayudó a la historia de la metafísica a poner el ser como fundamento de la esencia, y no al revés, como, según Gilson, hizo el pensamiento griego. En definitiva, de esta delicada relación entre esencia y ser nace una explicación adecuada o no de lo que podemos denominar como una comprensión de la realidad.

Palabras clave: ser, esencia, ente, substancia, acto, forma.

Metaphysics of the Éxodus: The Thomas Esse According to Étienne Gilson

Abstract: One of the key concepts that has survived throughout the history of philosophical thought has been, without a doubt, that of entity. Through it, some philosophers who have had a notable role in the birth of metaphysics as a first science, have built a worldview of reality placing it at the center of its philosophy. Étienne Gilson, asserting the Noetic role of Christian Revelation, dedicated part of his teaching to the study of how it has played a decisive role in the metaphysical understanding of being. The biblical text of Ex. 3, 14 helped the history of metaphysics to put being as the foundation of essence, and not the opposite as, according to Gilson, Greek thought did. In short, from this delicate relationship between essence and being is born an adequate explanation or not of what we can call an understanding of reality.

Keywords: being, essence, entity, substance, act, form.

Recibido 10 de mayo de 2019 / Aceptado 19 de junio de 2019

JOSÉ MARCOS GARCÍA ISAAC

Documentos referentes al papel del obispo de Cartagena Fernando de Pedrosa en la lucha de “Manueles y Fajardos” (1391-1399). 209-227

Resumen: El objetivo del presente artículo es el de ofrecer una colección de documentos referentes al papel que jugó el obispo de Cartagena Fernando de Pedrosa en las luchas de bandos conocidas, tradicionalmente, como de “Manueles y Fajardos”, entre los años 1391-1399. El papel de este prelado en dicha contienda civil fue bastante activo, pues fue uno de los cabecillas principales de la facción de los “Manueles”. Por lo tanto, el fin principal de esta colección documental es el de servir de fuente para futuras investigaciones sobre la vida de este eclesiástico, cuya biografía, en gran parte, sigue siendo un completo misterio para los historiadores.

Palabras clave: Obispo, Bandos, Contienda, Adelantado.

Documents concerning to the role of the bishop of Cartagena Fernando de Pedrosa in the fight of “Manueles and Fajardos” (1391-1399)

Abstract: The aim of this paper is to show a collection of documents concerning to the role of Bishop of Cartagena Fernando de Pedrosa in the fights between “Manuales and Fajardos”, from 1391 to 1399. The role of this Bishop in this civil conflict was very important, due to the fact that he was one of the leaders of Manuales’s group. Thus, this study pretend to be a source of feature investigations into the life of this ecclesiastic, who is a complete unknown for historians.

Keywords: Bishop, faction, strife, Adelantado.

Recibido 10 de febrero de 2018 / Aceptado 30 de noviembre de 2018

MARÍA LUISA PARET GARCÍA

Tecla de Iconio: Liderazgo de las mujeres en el cristianismo primitivo 229-240

Resumen: En este trabajo pretendo mostrar el liderazgo de las mujeres en los primeros siglos de expansión del cristianismo (s. II/IV) y en la Capadocia (Asia Menor), a partir de la figura de Tecla de Iconio, paradigma encomiable en la difusión del evangelio y del compromiso inseparable de la acción social en esta etapa crucial del cristianismo, reconocida tanto en la Iglesia Oriental como en la Occidental. Tomo como base de estudio el libro “*Vida y milagros de santa Tecla*”, principalmente, para mostrar el ser genuino de Tecla de Iconio: apóstol, discípula, mártir, maestra, evangelizadora, fundadora y santa.

Palabras Clave: Cristianismo primitivo, Liderazgo de las mujeres, Mujeres en la Iglesia Oriental y Occidental, Tecla de Iconio.

Tecla from Iconio: Women Leadership in the Primitive Christianity

Abstract: On this monograph, I try to show the women leadership in the first centuries of the Christianity spread (II-IVth century) and in the Capadocia (Asia Minor), taking as a reference point the figure of Tecla from Iconio, who is an exemplary paradigm on the diffusion of gospel and its inseparable commitment with social work on this crucial stage of the Christianity, acknowledged at the Oriental church as well as at the Occidental one. I take as a source of study the book “*Life and wonders of Saint Tecla*”, mainly, to show the genuine identity of Tecla from Iconio: apostle, disciple, martyr, teacher, evangelist, founder and saint.

Keywords: Primitive Christianity, Women leadership, Women in the Church from Orient and Occident, Tecla from Iconio.

Recibido 01 Abril de 2019 / Aprobado 30 de septiembre de 2019

JULIÁN LANUSSE

El sentido cristiano de Las crónicas de Narnia. 241-248

Resumen: En la presente nota se busca mostrar los aspectos cristianos de la saga literaria Las Crónicas de Narnia del escritor anglo-irlandés C. S. Lewis. A través del análisis de los distintos diálogos y escenas, se observa cómo la literatura se une con la filosofía y la teología cristiana para ayudarnos a comprender mejor el misterio de Cristo.

Palabras clave: Aslan, Cristianismo, Crónicas de Narnia, Lewis.

The Christian sense of the Chronicles of Narnia

Abstract: The present note seeks to show the Christian aspects of the literary saga The Chronicles of Narnia by the Anglo-Irish writer C. S. Lewis. Through the analysis of the different dialogues and scenes, it is observed how literature joins with Christian philosophy and theology to help us better understand the mystery of Christ.

Keywords: Aslan, Christianity, Chronicles of Narnia, Lewis.

Recibido 24 de abril de 2019 / Aprobado 15 de septiembre de 2019

AUTORES/AUTHORS

Álvaro Abellán-García Barrio, Facultad de Ciencias de la Comunicación, Universidad Francisco de Vitoria, España, a.abellangarcia@gmail.com.

João Manuel Duque, Universidade Católica Portuguesa, Braga, Portugal, jduque@braga.ucp.pt.

Rui Estrada, Universidad Fernando Pessoa, Porto, Portugal, restrada@ufp.edu.pt.

José Marcos García Isaac, Universidad Complutense de Madrid, España, josemarcos-garciaisaac@gmail.com.

Julián Lanusse, Facultad de psicología, Universidad Nacional de La Plata, Argentina, julianlanusse19@gmail.com.

Ivan Macut, Faculty of Theology, Split, Croatia, ivanmacut@libero.it.

Javier Martínez Baigorri, Universidad de Navarra, España, baigosj@gmail.com.

María Luisa Paret García, Investigadora independiente, España, mluisaparet@gmail.com.

Pilar Sánchez Álvarez, Docente en CARM, Murcia, pisaal@gmail.com.

Manuel Alejandro Serra Pérez, Universidad de Murcia, España, manuel.serra@um.es.

Sergio A. Simino Serrano, Facultad de Teología SEUT, Madrid, España, sergio-simino@hotmail.com.

Teresa Toldy, Universidad Fernando Pessoa, Porto, Portugal, toldy@ces.uc.pt.

ÁRTIBROS/REVIEWERS

- Jose Pedro Angelico**, Universidade Católica Portuguesa, Braga, Portugal,
jangelico@porto.ucp.pt.
- Antonio Fernández del Amor**, Instituto Teológico de Murcia, España,
afdamor@hotmail.com.
- Francisco Jesús Genestal Roche**, Instituto Teológico de Murcia, España,
fgenestalroche@gmail.com.
- Julián Gómez de Maya**, Universidad de Murcia, España,
gomezdemaya@um.es.
- Francisco Henares Díaz**, Instituto Teológico de Murcia, España,
henaresct@gmail.com.
- Manuel Lázaro Pulido**, Universidad Nacional a Distancia, Madrid,
mlazarop@gmail.com.
- Vicente Llamas Roig**, Instituto Teológico de Murcia, España,
vllamasroig@yahoo.es.
- Felipe Martín Huete**, Investigador independiente, Málaga, España,
felipem35@hotmail.es.
- Francisco Martínez Fresneda**, Instituto Teológico de Murcia, España,
fresnedaofm@gmail.com.
- Pablo Miñambres Barbero**, Instituto Teológico San Fulgencio, Murcia, España,
pminambres@scj.es.
- José Antonio Molina Gómez**, Universidad de Murcia, España,
jamolgom@um.es.
- Lluís Oviedo Torró**, Pontificia Università Antonianum, Roma, Italia,
loviedo@antonianum.eu.
- Pedro Pérez Mulero**, Universidad de Murcia, España,
pedroperez-mulero@gmail.com.
- Leopoldo Prieto López**, Universidad Francisco de Vitoria, España,
leopoldojose.prieto@ufv.es.
- Manuel Reus Canals**, Universidad de Deusto, Bilbao, España,
reus1961@yahoo.es.

José Manuel Sanchis Cantó, Pontificia Università Antonianum, Roma, Italia,
frayjmsanchis@hotmail.com.

Eduardo Toraño López, Universidad Eclesiástica San Dámaso, España,
edutorlop@hotmail.com.

Jesús Valero Matas, Departamento de Sociología y Trabajo Social.
Universidad de Valladolid, España,
valeroma@soc.uva.es.

Carmen Velayos Castelo, Facultad de Filosofía, Universidad de Salamanca,
España, cvelayos@usal.es.

José Ramón Viguri Axpe, Facultad de Teología de la Universidad de Deusto,
España, mrviguri@deusto.es.

Antonina María Wozna, Asociación de Teólogas Españolas. España,
tosiawozna@gmail.com.

Raúl Yáñez Henríquez, Universidad de Santiago de Chile,
ryanezmeister@gmail.com.

**VOM ZWEIFEL ZUR ZUVERSICHT.
ÖKUMENISCHE THEOLOGIE VON OSCAR CULLMANN**

FROM DOUBT TO CONFIDENCE.
ECUMENICAL THEOLOGY BY OSCAR CULLMANN

IVAN MACUT
Katholische Theologische Fakultät
Universität Split
ivanmacut@libero.it

Recibido 19 de noviembre de 2018 / Aprobado 15 de enero de 2019

Resumen: Además de la introducción y la conclusión, el presente artículo se divide en dos partes. En la introducción, se describe brevemente la vida y el trabajo teológico de Óscar Cullmann. La primera parte del artículo está dedicada al pensamiento ecuménico temprano de Cullmann, que duró hasta el Concilio Vaticano II. El tenor de esta fase fue que la unidad de la Iglesia no es posible, porque requiere que las iglesias renuncien a su propia identidad, lo que sería impensable. La fase madura del pensamiento ecuménico de Cullmann coincide con la época del Concilio Vaticano II, que no se desarrolló completamente hasta después del Concilio. En el centro de esta fase se propone el modelo de unidad ecuménica „Unidad a través de la diversidad“, que, según Cullmann, podría realizarse como una forma unitaria inmediata. Finalmente, se evalúa el pensamiento ecuménico de Cullmann, que, a pesar de algunas limitaciones, es positivo.

Palabras Clave: Concilio Vaticano II, Ecumenismo, Óscar Cullman, Modelo de la unidad, Unidad a través de la diversidad.

Abstract: In addition to the introduction and the conclusion, the present article is divided into two parts. In the introduction, the life and theological work of Oscar Cullmann is briefly outlined. The first part of the article is dedicated to Cullmann's early ecumenical thought, which lasted until the Second Vatican Council. The tenor of this phase was that the unity of the church is not possible because it requires the churches to give up their own identity, which would be unthinkable. The second, mature phase of Cullmann's ecumenical thinking coincides with the time of the Second Vatican Council, which did not fully develop until after the Council. At the centre of this phase is proposed the ecumenical unity model "Unity Through Diversity", which, according to Cullmann, could be realized as an immediate unitary form. Finally, Cullmann's ecumenical thought is evaluated, which, despite some limitations, is positive.

Keywords: Oscar Cullmann; Ecumenism; Unit model; Second Vatican Council; Unity through diversity.

Einführung: Lebenslauf von Oscar Cullmann

Oscar Cullmann¹ wurde am 25. Februar 1902 in Straßburg geboren. In seiner Heimatstadt besuchte er das humanistische Gymnasium. Er erreichte das Bakkalaureat in Theologie und wurde Lehrer für Latein und Griechisch. In der Zwischenzeit setzte er sein Theologiestudium an der Universität Sorbonne in Paris fort. Im Jahr 1926 kehrte er nach Straßburg zurück, um die Leitung des traditionsreichen Thomasstifts zur Ausbildung protestantischer Theologiestudenten zu übernehmen. Seine Doktorarbeit über die Briefe des Pseudo Klemens beendete er 1930 und wurde im gleichen Jahr zum Professor für das Neue Testament an der Theologischen Fakultät zu Straßburg ernannt. Im Jahre 1938 wurde er Nachfolger des berühmten Professors Eberhard Vischer für Mittelalterliche Kirchengeschichte an die Universität Basel und zog nach Basel um. Dort wurde er 1941 Direktor des Theologischen Allgemeinen Kollegiums, an dem auch ausländische Theologiestudenten teilnehmen. Seit 1948 begann er sein Lehramt an der Pariser Sorbonne, so dass sich sein Leben fortan zwischen Paris und Basel abspielte.

Durch seine Werke wurde Cullmann relativ schnell bekannt. Nach der Veröffentlichung des Buches *Christus und die Zeit* (1946) wuchs sein Ansehen rasant. Erst später zeigte sich, dass dies gerade sein wichtigstes theologisches Werk war. Er wurde von verschiedenen theologischen Fakultäten und anderen Hochschulen häufig als Gastdozent eingeladen. Eine der wichtigsten Entscheidungen, die sich später als entscheidend für sein theologisches Leben erweisen sollte, war die Annahme der Einladung der *Waldenser Theologischen Fakultät* in Rom als Gastprofessor. Der Aufenthalt in Rom hatte eine enorme Auswirkung auf seine theologische und vor allem ökumenische Tätigkeit. Während des Romaufenthalts lernte er Kardinal Augustin Bea (1886-1968) und Papst Paul VI. (1897-1978) kennen, der ihm persönlich erlaubte, die archäologischen Ausgrabungen in der St. Peter Basilika im Vatikan zu beobachten. Neben dem Interesse an archäologischen Ausgrabungen pflegte Cullmann zahlreiche Kontakte zu katholischen Theologen und blieb häufig im Meinungs austausch mit ihnen.

¹ Der Autor dieses Artikels hat eine Doktorarbeit über das ökumenische Denken von Oscar Cullmann geschrieben. Deshalb folgt er in dieser Abhandlung und insbesondere im zweiten Teil, wo er über die Entwicklung von Cullmanns ökumenischem Denken referiert, dem zweiten und dritten Teil seiner Dissertation. Vgl. Ivan Macut, *Il pensiero ecumenico di Oscar Cullmann. Indagine sulle sua opera teologica* (Ökumenisches Denken von Oscar Cullmann. Forschung über sein theologisches Werk), Roma, 2013, S. 231-272.

Von 1962 bis 1965 wurde das Zweite Vatikanische Konzil in Rom abgehalten. Zum ersten Mal in der Geschichte der Katholischen Kirche wurden auch Vertreter anderer Kirchen und Kirchengemeinschaften als *Beobachter* eingeladen. Durch die entsandten Beobachter haben in gewisser Weise alle christlichen Kirchen an den Konzilstagungen teilzunehmen. Als Präfekt des *Sekretariats für die Einheit der Christen* hat Kardinal Augustin Bea Oscar Cullman persönlich eingeladen, als Beobachter am Konzil teilzunehmen und war besonders glücklich über der Anwesenheit zahlreicher Vertreter anderer christlicher Kirchen an den Arbeiten des Konzils.² Cullmann verfolgte alle Ereignisse rund um das Konzil sehr intensiv und studierte mit großem Eifer die Entwürfe der Konzilstexte, die sogenannten *Schemata*. Er sah im Konzil eine ausgezeichnete Gelegenheit für Katholiken und Protestanten, sich einander zu nähern, ohne vom Konzil die Einheit der Christen zu erwarten. Laut Henry de Lubac fand Cullmann, nachdem er den ersten Entwurf des *De fontibus revelationis* zur Kenntnis genommen hatte, das Schema seltsam und unausgegoren. Wenn das Konzil wirklich einen solchen Text annehmen wollte, wäre es undenkbar, auf irgendeine Annäherung zwischen Katholiken und Protestanten zu hoffen.³ Cullmann dachte, die Konzilsväter wollten mit diesem Text die zentrale Rolle der Tradition in der katholischen Theologie unterstreichen und den Zugang zur Bibel für Laien beschränken. Wie bekannt, hat das Konzil dieses Schema nicht angenommen, sondern ein anderes, gründlich unterschiedenes, das nun unter dem Titel *De revelatione divina* vorgeschlagen wurde.⁴

Das zweite Konzilsthema, auf das Cullmann besonders empfindlich reagierte, war das Schema über die Mutter Jesu. Am 22. September 1964 erklärte er, dass Maria nur das Werkzeug in der Geschichte der Erlösung war, ähnlich wie Abraham und die Apostel.⁵ Als am 21. November 1964 Papst Paul VI. in der Basilika von Santa Maria Maggiore Maria zur Mutter

² Am 15. Oktober 1962 begrüßte Kardinal Bea die Beobachter mit folgenden Worten: Liebe Brüder in Christus, erlauben Sie mir, Sie mit diesen einfachen und tiefen Worten anzusprechen: „Meine Brüder in Christus“. Wir sind Brüder dank der Taufe, die unter uns eine stärkere Verbindung als jede Teilung hergestellt hat. Vgl. A. BEA, *Ecumenismo nel Concilio – Tappe pubbliche di un sorprendente cammino*, Bompiani, Milano, 1968, S. 64-66. /Der Ökumenismus im Konzil - Öffentliche Etappen eines überraschenden Weges, übers. von Franz Schmal, Herder, Freiburg im Br., 1969./

³ Vgl. H. DE LUBAC, *Carnets du Concile I*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2007, S. 102-103.

⁴ Vgl. R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio. La redazione della costituzione “Dei verbum” del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna, 1998, S. 9-11.

⁵ Vgl. Congar, *Mon Journal du Concile II*, S. 151.

der Kirche erklärt hatte, kommentierte Cullmann diesen Akt mit den folgenden Worten: „Es wird zwei Generationen brauchen, um dieses Ereignis zu vergessen“.⁶

Genauso wie alle anderen Beobachter erwartete auch Cullmann mit großem Interesse die Diskussion über das Ökumenismus-Schema.⁷ Es war nämlich kein Geheimnis, dass sich die Katholische Kirche vor allem zu Beginn des 20. Jahrhunderts öffentlich und deutlich gegen ökumenische Bewegungen ausgesprochen hat. Cullmann wusste, dass dieses Konzil und in besonderer Weise das Dokument über die Ökumene sowohl für die ökumenische Bewegung als auch für die Katholische Kirche und ihr Verhältnis zur Ökumene von entscheidender Bedeutung sein würde. Nachdem er das Schema zur Kenntnis genommen und die Diskussion in der Konzilsaula verfolgt hat, konnte er zu Recht feststellen, dass das Dekret *Unitatis redintegratio* eine neue Vision der Ökumene in der Katholischen Kirche darstellt und dass nach diesem Dokument kein Rückkehr-Ökumenismus in die Zeit vor dem Konzil stattfinden wird. Ihm war durchaus bewusst, dass auch dieses Dokument einige Ausdrücke beinhaltet, die für andere Christen nicht so leicht zu akzeptieren sein würden. Dennoch, in diesem Dokument fand er die Begriffe, die er für revolutionär hielt: *die Hierarchie der Glaubenswahrheiten*, und für diese Worte hielt er folgendes fest: „Ich empfinde diesen Paragraphen als den revolutionärsten, der im Dokument vorhanden ist. Dieser Text erlaubt es, das Dogma, wie das Primatsdogma oder das Dogma von Mariä Himmelfahrt (ohne sie zu verleugnen), den geringeren Platz einzuräumen gegenüber den Dogmen über Christus oder über die Dreifaltigkeit“.⁸

Laut Aussagen von Y. Congar verteidigte Cullmann während des Konzils Papst Paul VI. vor Angriffen amerikanischer Juden, die unter Berufung auf falsche Nachrichten behauptet hatten, dass der Papst Kardinal Alfredo Ottaviani (1890-1979) davon abgehalten, den Begriff *Gottesmörder* hätte aus dem Text zu streichen. Sie baten Oscar Cullmann und Karl Barth (1886-1968), an den Papst in Rom zu schreiben und zu protestieren. Cullmann gelang es, Barth davon zu überzeugen, nicht an den Papst zu schreiben. Als Zeuge für alles, was im Konzil geschah, hatte er einen Brief an die Juden verfasst und erklärt, dass er persönlich an den Konzilssitzungen teilgenom-

⁶ Vgl. *ibidem*, S. 290.

⁷ Das Dekret *Unitatis redintegratio* wurde vom Papst Paul VI. am 21. November 1964 verlautbart.

⁸ O. Cullmann, *Comments on the Decree on Ecumenism*, in *The Ecumenical Review*, 17 (1965), S. 94-95; Vgl. auch *Unitatis redintegratio*, Nr. 11.

men habe und wusste, dass ihre Anschuldigungen nicht begründet seien und sie falsch informiert wären. Als Beleg hat er ihnen den Text gesandt, in dem der Begriff *Gottesmörder* nicht vorkommt.⁹

Nach dem Konzil setzte Cullmann seine Professur und seine theologische Forschung fort. Außer in Basel hat er als Gastdozent hin und wieder Vorlesungen an verschiedenen theologischen Fakultäten weltweit gehalten. Bei seiner sehr aktiven Lehrtätigkeit hat er in der Zeit nach dem Konzil viele Artikel und Bücher über verschiedene theologische Themen geschrieben. Viele dieser Auslegungen waren darauf ausgerichtet, die Ereignisse auf dem Konzil und die Dokumente darzustellen und zu kommentieren. Das Hauptthema seiner Schriften in dieser Zeit war die *Bibel auf dem Konzil*.¹⁰ Seine Position bezüglich der Rolle, die die Bibel in der Kirche haben soll, war sehr klar: Die Bibel sollte die oberste Norm der Kirche sein. Cullmann glaubte, dass die Dinge in der Katholischen Kirche anders gesehen werden, aber er war überzeugt, dass die Bibel auf dem Konzil wirklich die entscheidende Erneuerungskraft war. Laut Cullmann findet man in der Kirchengeschichte kaum ein anderes Konzil, in dem die Konzilsdokumente einen solchen biblischen Hintergrund hatten wie es bei dem Zweiten Vatikanischen Konzil der Fall war.¹¹

Cullmann wusste, dass der ökumenische Dialog zunächst als Dialog zwischen Theologen und als Zusammenarbeit unter den Exegeten seinen Anfang hatte. Als Papst Johannes XXIII. das *Sekretariat für die Einheit der Christen* gegründet hat, vertraute er die Leitung Kardinal Augustin Bea an, Professor für Altes Testament und Rektor des Bibelinstituts. Im Jahr 1943 hat Papst Pius XII. durch die Enzyklika *Divino afflante Spiritu* die Tür für die biblische Bewegung in der Kirche geöffnet. In dieser Enzyklika erkennt der Papst die legitime Vielfalt der Herangehensweisen und Auslegungen der Heiligen Schrift an.¹² Unmittelbar nach der Veröffentlichung der Enzyklika wurde Cullmann von Prof. Bea ins Bibelinstitut eingeladen, um die wichtigsten Stellen des neuen Rundschreibens kennenzulernen.¹³

Wie bereits erwähnt, hat Cullmann den ersten Entwurf von *De fontibus revelationis*, der die Grundlage für das neue Konzilsdokument *Dei Verbum*

⁹ Vgl. Congar, *Mon Journal du Concile II*, S. 118-120.

¹⁰ Als Beispiel werden zwei Texte aufgeführt: O. Cullmann, *La Bible au Concile*, in *Informations catholiques internationales*, 220 (1964) S. 26-27; O. Cullmann, *Bible et Second Concile du Vatican*, in G. A. Lindbeck (Hg.), *Le dialogue est ouvert – Le Concile vu par les observateurs luthériens*, Delachaux & Niestlé, Paris, 1965.

¹¹ Vgl. Cullmann, *Bible et Second Concile du Vatican*, S. 133.

¹² Vgl. AAS 35 (1943) S. 338-339.

¹³ Vgl. Cullmann, *Bible et Second Concile du Vatican*, S. 134.

sein sollte, kritisiert. Nachdem diese dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung angenommen wurde, kommentierte er einige Textabschnitte. Dabei hat er nicht gedacht, es hätte sich etwas Wesentliches in der Katholischen Kirche geändert. Trotzdem bemerkte er in einigen Abschnitten (z.B. *Dei Verbum*, Nr. 10: kirchliches Lehramt im Dienst des Wortes Gottes¹⁴) bedeutende Fortschritte, die genutzt werden könnten, um Katholiken und Protestanten einander näher zu bringen. Allerdings war er mit der Argumentation des Konzils nicht einverstanden, dass Schrift – Tradition – Magisterium so miteinander verknüpft und verbunden seien, dass das eine nicht ohne das andere bestehen kann.¹⁵ Er hält diese Aussage ausschließlich für die apostolische Zeit für richtig und wahr, aber nicht für die spätere, postapostolische Zeit. Nachdem die Kirche den Bibelkanon festgelegt hat, gilt diese Behauptung nicht mehr. Er bekräftigt, dass dafür nur die apostolische Zeit maßgeblich ist. Nur dank der Festlegung und klaren Definition des Kanons hat die Kirche für immer ein Instrument für die eigene Reform.¹⁶

Besonders bestürzt war Cullmann über die katholische Lehre und das Beharren auf dem impliziten biblischen Hintergrund bestimmter Glaubenswahrheiten. So hält er für falsch, dass die Konzilsväter das Dogma der Himmelfahrt Mariens mit dem Dogma der Heiligen Dreifaltigkeit gleichgestellt haben und erklärt schließlich, beide Dogmen seien implizit in der Schrift enthalten: „Es ist nicht meine Absicht, die Katholiken zu ärgern, aber ich muss sagen, wenn Marias leibliche Aufnahme in den Himmel auf der Schrift implizit basiert, dann müssen wir zugeben, dass es nicht mehr möglich ist zu sagen, was implizit nicht auf der Bibel basiert.“¹⁷ Cullmann war beunruhigt über die zusätzliche Bildung von Glaubenswahrheiten auf Grundlage der Bibel. Nach ihm haben die Konzilsväter zuerst die theologischen Gründe aufgeführt und später versucht, sie mit der Heiligen Schrift zu begründen. Für ihn war das die falsche Vorgehensweise. Es ist notwendig, von der Heiligen Schrift als der höchsten Norm auszugehen, denn dann wäre man nicht in die Falle geraten, wie die Konzilsväter, das theologische Reden über die Mutter Jesu auf den Zitaten von Gen 3, 15 und Mk 3, 35 oder die Lehre über die apostolische Nachfolge zu beweisen. Cullmann hatte das Gefühl, dass

¹⁴ „Quod quidem Magisterium non supra verbum Dei est, sed eidem ministrat“, in AAS 63 (1966), S. 822.

¹⁵ „Patet igitur Sacram Traditionem, Sacram Scripturam et Ecclesiae Magisterium, iuxta sapientissimum Dei consilium, ita inter se connecti et consociari, ut unum sine aliis non consistat“, in AAS 63 (1966), S. 822; DV 10.

¹⁶ Vgl. Cullmann, *Bible et Second Concile du Vatican*, S. 136-137.

¹⁷ *Ibidem*, 137.

nur Kardinal Bea die biblischen Texte richtig verwendet hat, und er hat die Konzilsväter zurecht darauf hingewiesen, als sie die Bibelstellen fälschlicherweise angewandt und aufgeführt haben.¹⁸

Am 2. April 1993 erhielt Oscar Cullmann den *Internationalen Preis Paul VI.* für sein theologisches und ökumenisches Werk. Aus diesem Anlass erklärte Kardinal Carlo Maria Martini, Erzbischof von Mailand, dass das Institut Paul VI. mit diesem Preis die theologische Arbeit Cullmanns anerkennen möchte, die sich durch wissenschaftliche Exegese und theologische Tiefe auszeichnet hat. Seine theologisch-exegetische Arbeit ist von größter Bedeutung für die Gegenwart.¹⁹ Während der Preisverleihung sagte Giuseppe Colombo, Dekan der Theologischen Fakultät, dass dieser Preis nicht bedeutet, dass die Ideen Cullmanns ausnahmslos akzeptiert werden, trotzdem möchte man die Dankbarkeit für seine unermüdliche theologisch-ökumenische Arbeit zum Ausdruck bringen. Cullmann ist ein Zeuge der „Wahrheitsökumene“, die auf das Wort Gottes und auf den Glauben an das Wirken des Heiligen Geistes gegründet ist.²⁰

Cullmann starb am 16. Januar 1999 in seiner Villa in Chamonix.²¹

¹⁸ Vgl. *ibidem*, 144.

¹⁹ Vgl. *Oscar Cullmann - Premio internazionale Paolo VI 1993*, S. 10.

²⁰ Vgl. *Premio Internazionale Paolo VI a Oscar Cullmann*, S. 5-6.

²¹ Zu seinen Lebzeiten erhielt er zahlreiche Ehrendoktorate von verschiedenen theologischen Fakultäten auf der ganzen Welt, z.B. von den Universitäten von Louisiana, Manchester, Edinburgh, Lund, Debrecen. Er wurde Mitglied einiger Akademien (niederländischen, britischen) und Mitglied des Instituts de France (Akademie für Moral- und Politikwissenschaften). Zu Cullmanns Ehre wurden auch zahlreiche theologische Sammelwerke veröffentlicht, in denen seine Theologen Kollegen verschiedene Artikel veröffentlicht haben. Einige dieser Sammelwerke sind:

· *Neotestamentica et patristica*: eine Freundesgabe, Herrn Professor Dr. Oscar Cullmann zu seinem 60. Geburtstag überreicht, Brill, Leiden, 1962.

· *Heilsgeschichte als Thema der Theologie*; Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag gewidmet, hrsg. von Felix Christ. 1. Aufl. Reich, Evang. Verl., Hamburg-Bergstedt, 1967.

· *Neues Testament und Geschichte: historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament*; Oscar Cullmann zum 70. Geburtstag, hrsg. von Heinrich Baltensweiler, Mohr, Zürich - Tübingen, 1972;

· *Testimonia oecumenica*: in honorem Oscar Cullmann octogenarii die XXV Februarii a. d. MCMLXXXII/in lucem edidit Karlfried Froehlich, Refo-Druck Hans Vogeler, Tübingen, 1982;

· *Bibelauslegung und ökumenische Leidenschaft*: die Beiträge des Wissenschaftlichen Symposiums aus Anlass des 100. Geburtstags von Oscar Cullmann = *De l'exégèse du Nouveau Testament à l'engagement oecuménique*, hrsg. von Rudolf Brändle und Ekkehard W. Stegemann, Reinhardt, Basel, 2002.

1. Cullmanns ökumenischer Gedanke vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Bei der Durchsicht von Cullmanns theologischem und ökumenischem Opus als Ganzem wird man zu der unzweifelhaften Schlussfolgerung kommen, dass sein ökumenisches Denken in zwei Phasen gegliedert werden kann und muss: vor und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Der Durchbruch und der entscheidende Anstoß für die „kopernikanische Wende“ in Cullmanns ökumenischem Denken ist interessanterweise das katholische Zweite Vatikanische Konzil. Ein katholisches Konzil hat also einen evangelischen (lutherischen) Theologen dazu gebracht, seine ökumenischen Reflexionen gründlich zu ändern. Um die Veränderungen seines ökumenischen Denkens zu zeigen, die am Ende des II. Vatikanischen Konzils zu erkennen waren, ist es notwendig, zunächst seine ökumenische Theologie vor dem Konzil zu beleuchten und dann zu jener neuen ökumenischen Theologie überzugehen, für die Cullmann wichtige Preise und Auszeichnungen erhalten hat und durch die er in den ökumenischen Kreisen bekannt und als ökumenischer Theologe hoch angesehen wurde. Es ist auch wichtig darauf hinzuweisen, dass Cullmann kein besonderes theologisches Werk über sein ökumenisches Denken geschrieben hat, sondern dass dieses in seinem gesamten theologischen Opus zu finden ist.

In der Anfangsphase seines ökumenischen Denkens hat sich Cullmann mit wichtigen theologischen Themen wie der Heiligen Schrift, der Tradition, dem Papsttum usw. beschäftigt. Im Mittelpunkt seines gesamten theologischen und auch ökumenischen Denkens stand Jesus Christus. Bekannt ist sein berühmtes Werk *Christus und die Zeit* mit der starken Betonung auf dem Ereignis Jesus Christus: Für die Christen liegt die Fülle der Zeit in Jesus Christus und nicht in der Zukunft. Der entscheidende Kampf (*Victory day*) ist in Jesu Tod und Auferstehung bereits gewonnen, obwohl es manche Zeit braucht, bis der Sieg vollständig verwirklicht wird. Die Zeit, in der die Christen leben, ist die Zeit, in der man nach Jesu ethischen Anweisungen handeln soll. Cullmann ist nämlich der Ansicht, dass Jesus seinen Jüngern bestimmte ethische Anweisungen hinterlassen hat. Um diese zu praktizieren, ist eine gewisse Zeit notwendig. Es spielt keine Rolle, wie viel Zeit dafür vorgesehen ist, sondern dass diese Zeit von Gott gewollt ist. Die Zeit zwischen Auferstehung und Parusie ist die Zeit der Kirche, und der Herr dieser Zeit ist Jesus Christus. Die Kirche ist das Leib des gekreuzigten und auferstandenen Christus'. Ferner betont Cullmann in seinen theologischen Überlegungen eine offenkundige Tatsache, nämlich dass die Jünger Christi in dieser Zeit die Kirche Christi gespalten haben und dass keine Einheit mehr vorhanden ist. Gerade dieser Skandal der Spaltung und sein Wunsch,

dass seine Jünger eins seien (vgl. Joh 17, 21), veranlasste Cullmann, mehr über die ökumenische Problematik nachzudenken und nach Lösungen zu suchen.

Das Verhältnis von Schrift und Tradition (apostolische und nachapostolische Zeit)

Cullmanns Ausgangspunkt bei der Überlegung über das Verhältnis von Schrift und der gesamten apostolischen Tradition ist, dass die apostolische Tradition den Schriften vor- ausgeht. Seiner Meinung nach überschneidet sich die apostolische Tradition völlig mit der Schrift und der apostolischen Zeit in dem Sinne, dass nur die apostolische Tradition, die im Kanon gegeben ist, normativ für die Kirche ist. Wenn es andere apostolische Traditionen aus der Zeit der ersten Kirche gibt, die nicht in der Schrift festgehalten sind, besitzen sie nach der Festlegung des Kanons keinen normativen Wert. Deshalb ist nur die Heilige Schrift die höchste Norm, über der niemand stehen kann, nicht einmal das kirchliche Lehramt (Magisterium).

Laut Cullmann ist die nachapostolische Tradition für das Leben der Kirche weniger wichtig und in einer untergeordneten Position gegenüber der apostolischen Tradition. Zu bestimmten Zeiten beschloss die Kirche, den Kanon der Heiligen Schrift festzulegen. Das ist auch die Grenze, die die apostolische Tradition von der späteren Tradition trennt, die eine untergeordnete Position hat. Im Laufe der Zeit erkannte die Kirche, dass es schwierig wird, die Reinheit des Evangeliums und der evangelischen Botschaft zu bewahren und beschloss deshalb, den Kanon der Heiligen Schrift festzulegen, der für die Zukunft und für das kirchliche Lehramt normativ werden sollte. Was nach der Festlegung des Kanons geschehen ist, hat nicht den gleichen Wert wie das, was früher passiert ist.²²

Bei dem Versuch, die genaue Trennung zwischen der apostolischen und nachapostolischen Tradition zu klären, verwendet Cullmann ein sehr wichtiges Kriterium: Augenzeugenschaft. Wie bereits erwähnt, ist das Herzstück von Cullmanns Theologie die Person und das Ereignis Jesus Christus: sein Leiden, sein Tod und seine Auferstehung. Alles, was mit Jesus geschehen ist, wurde von Zeugen dieser Ereignisse, vor allem von den Aposteln als Augenzeugen, bezeugt. Die Apostel waren mit Jesus, haben mit ihm geredet,

²² Vgl. O. Cullmann, *La Tradition. Probleme exégétique, historique et théologique*, Delachaux & Niestlé, Paris 1953., S. 45. (Dt. Ausgabe: *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem*, Zürich 1954)

wurden von ihm angesprochen und haben ihm zugehört. Diejenigen nach den Aposteln, die nachfolgenden Generationen, hatten nicht dieses Privileg und deshalb hat ihr Zeugnis nicht die gleiche Kraft wie die Augenzeugenschaft der Apostel selbst. Durch die Schaffung des Kanons wurde das Neue Testament auf die gleiche Ebene wie das Alte Testament gestellt und mit ihm verbunden. An dieser Stelle, so schließt Cullmann, wurde die gesamte Heilsgeschichte zum Prinzip der ganzen Bibel erhoben.²³

Seit der Kanon der Heiligen Schrift festgelegt war, hat die Kirche ihre eigene Norm für die Zukunft. Es spielt keine Rolle, wie lange diese Zeit, die Christus selbst wollte, dauern wird. Wichtig ist die Tatsache, dass die Kirche eine Norm hat, um alles zu bestimmen, was ihr bevorsteht, und dass die höchste Norm die Heilige Schrift ist. Vor diesem Hintergrund glaubt Cullmann, dass die zukünftige Kirche und auch ihr Magisterium der Schrift unterliegen und nicht auf denselben Rang gestellt werden können. Die Schrift steht über dem kirchlichen Lehramt, welches der Schrift dienen und gehorsam sein sollte. Für das katholische Verständnis des Lehramts als unfehlbar meint Cullmann: „Das kirchliche Lehramt nähert sich insofern einer wirklichen Unfehlbarkeit, in dem Maße, in dem es sich dem Kanon unterordnet und jeglichen *Anspruch* auf Unfehlbarkeit aufhebt“.²⁴

Um Cullmanns Position besser zu verstehen, muss daran erinnert werden, dass er die Heilsgeschichte in drei Teile aufteilt: in die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft. Nach seiner Theologie liegt das Zentrum dieser Heilsgeschichte in der Vergangenheit, also in Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi. Diese heilsgeschichtlichen Ereignisse sind bereits geschehen und gehören deshalb der Vergangenheit an. Die Kirche und die Christen der Gegenwart ernten die Früchte dieses Heilsgeschehens der Vergangenheit. Obwohl man nicht weiß, wie lange diese aktuelle Phase andauern wird, weiß man bestimmt, dass die vergangene Phase beendet ist und man weiß, wann das genau geschah. Erst wenn diese aktuelle heilsgeschichtliche Phase vorüber ist, kann man, laut Cullmann, die heilsgeschichtliche Bedeutung der Ereignisse aus dieser aktuellen Phase messen. Was man in der jetzigen Zeit tun kann, ist, mittels der Schrift die Zeichen der Zeit zu erkennen, um zu erfahren, wohin die Kirche geht. Die einzige Norm ist die Schrift, nicht das kirchliche Lehramt (Magisterium). In der Gegenwart der Kirche besitzt man keine gleichwertige und gleich wichtige Norm neben der Schrift, die

²³ Vgl. O. Cullmann, *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, J. C. B. MOHR (Paul Siebeck), Tübingen 1967, S. 272.

²⁴ O. Cullmann, *La Tradition*, S. 46.

die höchste und die einzig unfehlbare Norm ist, weder der Papst, noch das Konzil, schließt Cullmann.²⁵

Die Petrusgestalt, das Papsttum und die apostolische Sukzession

Das zweite äußerst wichtige Thema der früheren theologisch-ökumenischen Phase Cullmanns sind seine Schriften über den Apostel Petrus, über das Papsttum und über die apostolische Sukzession. Die Apostel sind, wie eben erwähnt, die wichtigsten Zeugen, weil sie Augenzeugen die Ereignisse Jesu Christi sind. Unter ihnen erhält der Apostel Petrus eine besondere Zeugenschaft. Cullmann gliedert Petrus' Leben in zwei Teile: vor und nach dem Tod Jesu und der Auferstehung, d.h. in eine vorösterliche und eine nachösterliche Zeit. Aus dem Evangelium geht hervor, dass Petrus während des irdischen Lebens Jesu Christi einen besonderen Platz unter den Aposteln einnahm. Diese Sonderstellung bedeutete nicht, dass er über die anderen Aposteln bestimmte, weil er, laut Cullmann, nicht den anderen Aposteln befahl, weder in seinem eigenen Namen noch im Auftrag von Jesus Christus. Die zweite Phase des Petruslebens ist nach Jesu Tod und Auferstehung. Da erscheint er als Leiter der Urgemeinde. Seine neue Führungsrolle geht auf den Auftrag des auferstandenen Christus' zurück. Diese Hauptrolle als Leiter der ersten Gemeinde bestand, laut Cullmann, nur in den frühen Zeiten der Kirchengründung und auf keinen Fall danach.²⁶

Die Worte Jesu in Mt 16, 17-19 werden von Cullmann in seiner Exegese für solche gehalten, die Jesus während seiner Leiden aussprach, und nur Petrus als Person und auf keinen Fall seine Nachfolger betreffen, das heißt, sie gelten nicht nach Petrus Tod und können nicht als Grundlage für das Papstprimat als Nachfolger Petri verstanden werden. Wenn man das Papstprimat mit diesem Text aus dem Evangelium verbinden wollte, ist es absolut notwendig, die postapostolische Tradition zu hinterfragen und nicht die frühere, meint Cullmann. Denn Jesus hat Petrus als einen der Zwölf und nicht als Bischof angesprochen: „In der nachapostolischen Zeit sollte es Gemeindeführer, Bischöfe, Missionare in der Kirche Christi geben, aber es kann keine neuen Apostel geben.“²⁷ Cullmann schließt eindeutig, dass nur die Bischöfe den Aposteln nachfolgen können, nicht aber die neuen Aposteln. Die Bischöfe befinden sich also in einer ganz anderen Position gegenüber den

²⁵ Vgl. O. Cullmann, *Heil als Geschichte*, S. 284-285.

²⁶ Vgl. O. Cullmann, *Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem*, Zwingli-Verlag, Zürich, 1952., S. 67.

²⁷ O. Cullmann, *Petrus*, S. 248.

Aposteln, die Zeugen der Ereignisse Jesu Christi sind. Von Cullmann wird ihnen die Nachfolgerschaft nur im chronologischen Sinne erkannt und nicht die Apostelgestalt oder dass sie den apostolischen Dienst als Augenzeugen fortführen könnten. In diesem Zusammenhang ist Petrus als das irdische Fundament der Kirche zu verstehen, dass ein für alle Mal in der Fülle der Zeit gesetzt ist, also zu der Zeit, als Jesus auf Erden lebte. Folglich werden die heutigen Bischöfe, die die Kirche leiten, nicht das Fundament der Kirche im Sinne von Petrus, weil nur Petrus das sein kann und ist. Cullmann ist ferner der Meinung, dass dies nicht bedeutet, dass die Kirche heute keinen Bedarf nach Petrus, dem Vorbild und dem Urbild jeder künftigen Kirchenleitung hat, aber heute gibt es neben Rom andere Zentren auf der ganzen Welt, die genauso wichtig sind, wie z.B. Antiochien, Korinth, Wittenberg, Canterbury u.a.. Man kann nicht, betont er, einen Bischof zum Leiter der ganzen Kirche erklären, weil Petrus keinen Bischof als seinen Nachfolger bestimmt hat, der Leiter der ganzen Kirche wäre. Cullmann schließt: „Petrus war der Leiter der universellen Kirche nur in Jerusalem“.²⁸

Einheit zu erreichen ist nicht möglich

Wenn es um die Spaltung der Christen und den Ökumenismus geht, dann wird heute allgemein angenommen, dass das letztendliche Ziel ökumenischer Bemühungen die sichtbare Einheit der getrennten Kirchen ist. In der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil beobachtete Cullmann ökumenische Ereignisse, kirchliche Weltkonferenzen usw. und kam zu dem Schluss, dass die Einheit nicht möglich sein wird, ohne die eigenen konfessionellen Besonderheiten aufzugeben. Er argumentierte daher, dass Katholiken und Protestanten in den kommenden Jahrzehnten, trotz ihres guten Willens und ihrer Bereitschaft sich bis an eine bestimmte Grenze zu bewegen, keine Einheit erreichen würden. Die Einheit würde nämlich Katholiken und Protestanten dazu zwingen, ihre Identität aufzugeben, was einfach nicht möglich ist.²⁹

Trotz dieser Unmöglichkeit, Einheit zu erreichen glaubt Cullmann, dass die Ökumene zwischen Katholiken und Protestanten sehr hilfreich ist. Es ist nämlich notwendig, an der gegenseitigen Solidarität zu arbeiten. Er hatte schon vor langer Zeit bemerkt, dass die Gebetsoktav für die Einheit der Christen in keiner Weise eine ausreichende ökumenische Aktivität ist. Nicht

²⁸ O. Cullmann, *Petrus*, S. 322.

²⁹ Vgl. O. CULLMANN, *Katholiken und Protestanten. Ein Vorschlag zur Verwirklichung christlicher Solidarität*, Verlag Friedrich Reinhardt A.G., Basel, 1958., str. 22.

nur, dass sie nicht zur zukünftigen Einheit beiträgt, sondern sie zusätzlich erschwert, denn wenn die Katholiken für die Einheit beten, dann beten sie, damit die anderen zu ihrer Kirche zurückkehren. Das gleiche gilt auch für die Protestanten. Außerdem hinterlässt das Gebet keine spezifischen und sichtbaren Spuren: „Aber kein Gebet ist kräftig, wenn es nicht von der Tat begleitet wird. Gewiss kann Gott allein seine getrennte Kirche einen. Es ist jedoch allzu bequem, wenn wir für die Einheit beten, und andererseits von uns auch nicht das geringste dafür tun, auch nicht das kleinste Opfer für diese Einheit bringen wollen, sondern im Gegenteil durch unsere Gleichgültigkeit dazu beitragen, den Abgrund, der uns trennt, nur noch zu vertiefen.“³⁰ Die Christen, so Cullmann, seien besonders dazu berufen, sich gezielt für die Brüder und Schwestern in der Welt einzusetzen.

Cullmanns berühmter Vorschlag ist die gegenseitige Sammlung von Gaben während der Sonntagsmesse oder des Gottesdienstes. Im Galaterbrief wird das Sammeln von Almosen beschrieben. In diesem Brief findet Cullmann die Inspiration und lädt die Christen ein, einmal im Jahr zu bestimmen, dass eine katholische Pfarrei die Spenden für eine protestantische Gemeinde und umgekehrt sammelt. Dieses Almosen wäre für ihn ein Zeichen der Solidarität zwischen den geteilten Christen, d.h. ein konkretes ökumenisches Zeichen, kein Zeichen der Einheit wie es in der Urkirche war. Trotzdem hätte es eine sehr wichtige ökumenische Bedeutung und wäre Ansporn, meinte Cullmann.³¹

Hauptmerkmale der früheren Phase von Cullmanns ökumenischer Theologie

Aus der kurzen Übersicht geht klar hervor, dass sich Cullmann in seiner früheren ökumenischen Zeit mit wichtigen theologischen und ökumenischen Themen auseinandergesetzt hat. Seine Lösungsvorschläge stimmten natürlich mit dem überein, was er als evangelischer Christ als richtig ansah und was er als Theologe glaubte. Das Hauptmerkmal seiner früheren ökumenischen Phase war die Überzeugung, dass die Einheit der Kirche ohne den außerordentlich großen Verzicht und die Aufgabe der eigenen konfessionellen Identität nicht möglich sei. Er war überzeugt, dass keine Kirche für solche Zugeständnisse bereit sei, um die Einheit zu erreichen. Man kann mit Recht schließen, dass Cullmann der Ansicht war, dass eine Einheit zwischen den Protestanten und Katholiken nicht möglich sei. Vor diesem Hintergrund

³⁰ O. Cullmann, *Katholiken und Protestanten*, S. 37-38.

³¹ Vgl. O. Cullmann, *Katholiken und Protestanten*, S. 40-41.

war er hinsichtlich der Möglichkeit gemeinsamen Handelns optimistisch, was im gegenseitigen Austausch von Spenden erreicht werden könnte. Das wäre ein konkretes und sichtbares Zeichen nicht der Einheit, sondern des gegenseitigen Respekts und der Solidarität unter den getrennten Christen.

Das Ereignis, das Cullmanns ökumenischen Gedanken völlig verändern und ihn dazu bringen wird, nicht nur den Gedanken an die Notwendigkeit so großer Opfer für die zukünftige Einheit aufzugeben, die ohnehin nicht möglich ist, sondern dass er selbst ein zukünftiges ökumenisches Einheitsmodell ausarbeiten wird, das er für unmittelbar realisierbar hielt, war das Zweite Vatikanische Konzil. Die Gründe, die ihn dazu und insbesondere zu seinen ökumenischen Vorschlägen und seinem Einheitsmodell geführt haben, sind Gegenstand des zweiten Teils dieser Abhandlung.³²

2. Cullmanns ökumenische Gedanken für die Zeit und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Betrachtet man die Haltung der Katholischen Kirche zur ökumenischen Bewegung vor und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, so wird es offensichtlich, dass das Konzil mit seinem Dekret über den Ökumenismus, *Unitatis redintegratio* und anderen Dokumenten eine grundlegende Wende in der Beziehung zur Ökumene und zur gesamten ökumenischen Bewegung vollzogen hat. Die Katholische Kirche hat sich nämlich, von der kategorischen Ablehnung der Annahme und des Engagements in zeitgenössische ökumenische Ereignisse und Bewegungen ausgehend, mit Ausnahme der offiziellen Beteiligung und Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen, auf allen Ebenen in die ökumenische Bewegung eingeschaltet.

In der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil war Cullmann davon überzeugt, dass zur Einheit der Christen selbstverständlich gehört, dass die nach Mitgliederzahl und Verbreitung größte Kirche der Welt in den Ökumenischen Rat der Kirche aufgenommen werden sollte. Trotz der Tatsache, dass die Katholische Kirche nicht in den Ökumenischen Rat der Kirchen eingetreten ist,³³ hat Cullmann in dieser zweiten, reiferen Phase ökumenischer

³² Über die Teilnahme Cullmanns am Zweiten Vatikanischen Konzil vgl. Ivan Macut, *Oscar Cullmann e il Concilio Vaticano II*, in *Protestantesimo*, 67 (2012) 247-261; Thomas K. Kuhn, *Oscar Cullmann und das Zweite Vatikanische Konzil*, in *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 104 (2010) 251-274.

³³ Über das Verhältnis zwischen der Katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen vgl.: Ivan Macut, *Suvremeni ekumenski pokret – svjetske konferencije (1910-2013). Pokret za život i djelovanje. Pokret za vjeru i ustrojstvo Crkve. Ekumensko*

Überlegungen ein Einheitsmodell für getrennte Christen entworfen, was eingehend im Text besprochen wird. Welche sind die wichtigsten ökumenisch-theologischen Themen, mit denen er sich in dieser reiferen Phase besonders auseinandergesetzt hat?

Einschränkungen der katholischen Reform

Als eingeladener Beobachter am Zweiten Vatikanischen Konzil konnte Cullmann die Konzils-Ereignisse sowohl in der Aula, als auch außerhalb aufmerksam beobachten und alle Veränderungen oder Erneuerungen³⁴ in der Katholischen Kirche als Augenzeuge verfolgen. Er erkannte nämlich, dass, was auch immer die Katholische Kirche verändern wollte, sie immer die Katholische Kirche bleiben wird, d.h. sie würde niemals ihre eigene Identität aufgeben, ablehnen oder ändern. Diese Haltung erklärt er beispielsweise mit der Tatsache, dass die Katholische Kirche, trotz ihrer ökumenischen Öffnung gegenüber anderen Kirchen, den eigenen Anspruch auf die volle Wahrheit nie aufgegeben hat (vgl. *Unitatis redintegratio*, Nr. 3), obwohl sie die Existenz anderer Kirchen anerkennt, die im Besitz der von Christus erhaltenen besonderen Gaben sind: „Cullmann ist überzeugt, dass der Text über den Ökumenismus von der Heiligen Schrift durchdrungen ist. Man betrachtet und beurteilt andere Christen auf eine neue Art. Die Katholische Kirche ist nicht mehr die alleinige Kirche, die alle anderen aufnimmt, und die anderen Kirchen sind nicht mehr nur Bekehrungsobjekte. Man möchte nicht mehr mit anderen Kirchen in Kontakt treten, damit sie in die Katholische Kirche zurückkehren. Besondere Charakteristika anderer Kirchen werden als Gaben des Heiligen Geistes betrachtet. Wenn es stimmt, dass bestimmte Textteile auf die Katholische Kirche als Besitzerin der vollen

vijeće Crkava, /Zeitgenössische Ökumenische Bewegung - Weltkonferenzen (1910-2013). Praktisches Christentum – Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung - Ökumenischer Rat der Kirchen/, Glas Koncila, Zagreb 2017.

³⁴ „Für das Christentum hat das Wort *Reform* eine doppelte Bedeutung. Einerseits ist es ein Synonym für die authentische christliche Entwicklung, die im Laufe von Jahrhunderten erlöscht und für die heutige Kirche keine Bedeutung mehr besitzt. Andererseits kann dieser Begriff auch die Beseitigung von Abweichungen ausdrücken. Diese beiden Aspekte setzen die Konzentration auf die Grundbotschaft des Christentums voraus, die ein und für allemal die Grundlage der Entwicklung sein sollte. Cullmann will die Frage beantworten, ob gerade auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine Reform stattgefunden hat oder nicht.“ Vgl. Ivan Macut, *Ograničenja i novosti II. vatikanskog sabora prema Oscaru Cullmannu /Einschränkungen und Neuigkeiten II. Vatikanisches Konzil, nach Oscar Cullmann/, in Služba Božja 51 (2011) 68-69.*

Wahrheit hinweisen, sind das lediglich die Einschränkungen, die in den katholischen Dogmen zu finden sind. Obwohl die Katholische Kirche nicht den Anspruch aufgibt, die einzige wahre Kirche zu sein (was die Protestanten nicht akzeptieren können), erkennt sie trotzdem an, darauf weist Cullmann hin, dass die anderen Kirchen auch christliche Kirchen sind und dass Christus ihnen besondere Gaben gegeben hat.³⁵

Um das Thema der Reform auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil besser einschätzen zu können, hielt es Cullmann für notwendig, dieses Thema auf zwei Ebenen zu untersuchen, nämlich im historischen Kontext und beim Studium der Konzilsdokumente. Wenn man sich ausschließlich auf die Dokumente stützt, wird man sie nicht richtig bewerten können und die Beurteilung würde falsch ausfallen. Das Zweite Vatikanische Konzil ist also viel mehr als die Konzilsdokumente selbst. Cullmann war davon überzeugt, dass bei diesem Konzil, mehr als in jedem anderen zuvor, das Lehramt und das Leben der Kirche miteinander verbunden waren. Deshalb sind für die gesamte Bewertung der Reform nicht nur die Konzilsdokumente relevant, sondern auch die Teilnehmer und die Ereignisse, die vor und nach dem Konzil stattgefunden haben.³⁶

Schließlich ist Cullmann davon überzeugt, dass, wenn auch das Zweite Vatikanische Konzil ein katholisches Konzil mit all seinen Einschränkungen war, auf allen Ebenen des katholischen Lehramtes eine echte Reform stattgefunden hat, und dass dies nun besser auf der Heiligen Schrift begründet sei.

Gegenseitige Verantwortung von Christen und Kirchen

Für Cullmann haben alle Beteiligten an der ökumenischen Bewegung eine große Verantwortung, die sich vor allem darin zeigt, falsche Ziele der Ökumene zu vermeiden. Er spricht in diesem Sinne von einer falschen Einigkeit, die in der Tat die Annahme der Einheit wäre, die nicht auf der Heiligen Schrift beruhte und die zur Verschmelzung der Kirchen führte. Daher ist es die wichtige Verantwortung aller Teilnehmer der ökumenischen Bewegung festzustellen, was die echte Einheit ist, nach der gesucht wird, und auf dieses Ziel hinzuarbeiten. Auf diesem gemeinsamen Weg sind alle verantwortlich. Deshalb fordert Cullmann die Kirchen auf, sich für andere Kirchen zu öffnen. Einfacher gesagt, die Katholische Kirche muss neben sich Evangelische

³⁵ I. Macut, *Ograničenja i novosti II. vatikanskog sabora prema Oscaru Cullmannu*, S. 71.

³⁶ Vgl. Oscar Cullmann, *Vero e falso ecumenismo. L'ecumenismo dopo il Concilio*, Morcelliana, Brescia, 1972., S. 12.

Kirchen haben und umgekehrt. Das Ziel ist es, andere im Blick zu behalten, um vor bestimmten Abweichungen zu warnen und notwendige Nachbesserungen durchzuführen, um die Einheit zu erleichtern. Dies ist keine Frage der gegenseitigen Kritik, sondern der gegenseitigen Verantwortung, meint Cullmann: „Ich glaube beispielsweise nicht (und ich denke, dass die katholischen Theologen mir zustimmen werden), dass die Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils für die Katholische Kirche möglich wären, wenn sie die Evangelischen Kirchen nicht dabei gehabt hätte.“³⁷

Dass die gegenseitige Verantwortung der christlichen Kirchen, laut Cullmann, sehr wichtig für die Ökumene ist, zeigt sich auch daran, dass er gerade in dieser Hinsicht die entscheidende Voraussetzung für eine mögliche zukünftige Einheit der getrennten Christen sah. Ohne gegenseitige Verantwortung ist es nicht möglich, Reformen in der eigenen Kirche durchzuführen, und ohne diese Reformen ist es nicht möglich, das Endziel der ökumenischen Bemühungen, die Einheit, zu erreichen. Wenn die Kirchen Entscheidungen treffen, ohne darüber nachzudenken, ob eine wichtige Entscheidung oder Veränderung Einfluss auf andere Christen ausüben könnte in dem Sinne, dass diese sie beleidigen oder negative Reaktionen hervorrufen, sondern nur an sich selbst denken und die eigenen Interessen verfolgen, dann kann es sehr leicht passieren, dass eine solche Entscheidung in hohem Maße den ökumenischen Bemühungen und dem Wunsch nach einer zukünftigen Einheit schaden könnte. Als ein Beispiel dafür kann man die Entscheidung der Anglikaner nennen, als sie 1992 erlaubten, die Frauen zum Priesteramt zuzulassen, wohl wissend, dass diese Entscheidung von der Katholischen Kirche nicht gut angesehen wird. Die Position der Katholischen Kirche zu diesem Thema war bereits in der Erklärung der Glaubenskongregation *Inter insigniores* (1976) und im Apostolischen Schreiben von Johannes Paul II. *Ordinatio sacerdotalis* (1994) klar definiert.

Der Aufruf Cullmanns zur gegenseitigen Verantwortung ist sehr wichtig für die ökumenischen Bemühungen. Eine der Errungenschaften der ökumenischen Bewegung ist auch hoher gegenseitiger Respekt und höhere ökumenische Sensibilität. Der Ökumenismus kann voranschreiten, wenn die Christen ihre Handlungen und Entscheidungen mit Vorsicht vollziehen und damit andere Christen achten.³⁸

³⁷ Oscar Cullmann, *Die ökumenische Aufgabe heute im Lichte der Kirchengeschichte*, Verlag & Lichtenhahn, Basel 1968, S. 24.

³⁸ Ein solches Beispiel ist die Überlegung zur Rolle von Martin Luther bei der Entstehung der Reformation, Vgl. Ivan Macut, *Martin Luthers Rolle zu Beginn der Reformation: Einladung zum Nachdenken über die Vergangenheit. Gedenken an den Beginn*

Charismen und ihre Deformation

Als versierter Exeget stützt Cullmann seine Gedanken zu Charismen innerhalb der Ökumene auf die Rede des hl. Paulus zu Charismen (vgl. 1 Kor 12, 12-30). Man kann sagen, dass seine Einheitskonzeption unter dem Motto „*Einheit durch Vielfalt*“ einen Grund in der Charismenlehre hat.

Worüber spricht Cullmann? Er beginnt zunächst mit der Behauptung, dass jede Kirche ihr eigenes Charisma besitzt, aber nur ein und denselben Geist (vgl. 1 Kor 12, 4). Da die Einheit nicht einheitlich sein kann, ist es unbedingt notwendig, dass jede Kirche ihr Charisma bewahrt und somit die Vielfalt in die zukünftige Einheit mitbringt.³⁹ Ein und derselbe Geist teilt unterschiedliche Charismen. Obwohl unterschiedlich, werden die Charismen von demselben Geist vereint und daher können sie harmonisch die Einheit ohne Spaltung bilden. Die Spaltung unter den Christen im Laufe der Zeit ist folglich auch eine Sünde gegen den Heiligen Geist. Schließlich ist die Vielfalt der Charismen für die Einheit der Kirche Christi in keiner Weise ein Hindernis.

Ein weiterer wichtiger Schritt ist Cullmanns Gedanke über die Deformation der Charismen. Wie bereits erwähnt, liegt das Problem nicht in der Vielfalt der Charismen, denn alle sind durch denselben Heiligen Geist gegeben. Das Problem ist, dass die Christen, das heißt die Kirche, im Laufe der Geschichte aus verschiedenen Gründen ihre Charismen deformiert haben. Solche deformierten Charismen tragen in keiner Weise zur zukünftigen Einheit bei und sind ein großes Problem für die Einheit. Wie sieht Cullmanns Lösung aus? Vor allem ist es notwendig, zwischen wahren und deformierten Charismen klar zu unterscheiden. Jede Kirche ist aufgefordert, ihre eigenen Charismen unter die Lupe zu nehmen. Wenn eine Kirche nicht bereit ist, ihre eigenen Charismen in Frage zu stellen, irgendwelche Verformungen zu entdecken und sie zu reformieren, kann sie im Bereich der Ökumene nicht viel tun und den anderen Kirchen nicht bei der Klärung ihrer verformten Charismen helfen. Laut Cullmann hat die Katholische Kirche diese Reform im Zweiten Vatikanischen Konzil vorgenommen. Die Charismen zu beobachten und zu reinigen, ist eine ständige Aufgabe jeder Kirche.⁴⁰ Eine weitere

der Reformation vor 500 Jahren und das Dokument „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“, in *Carthaginiensia*, 34 (2018) Nr. 65, S. 1-14.

³⁹ Diese Idee Cullmanns wird unter anderen auch von Fluvio Ferrario erkannt und hoch geschätzt. Vgl. Fluvio Ferrario, *La teologia del Novecento*, Carocci Editore, Roma 2011, 154.

⁴⁰ Vgl. Oscar Cullmann, *La notion biblique du charisme et l'œcuménisme*, in *Revue Thomiste* 71 (1971) 520-527.

Aufgabe ist es, die Charismen anderer christlicher Kirchen anzuerkennen. Vor allem ist es notwendig, die eigene Sichtweise zu reinigen und nicht nach deformierten Charismen bei den anderen Kirchen zu suchen, sondern nach den echten, die die Gabe des Heiligen Geistes sind. Dies bedeutet nicht, andere Kirchen nachzuahmen und die eigene Identität aufzugeben, sondern andere zu respektieren und zu akzeptieren.

In diesem Prozess ist kein Platz für Angst, denn Cullmann ist hier mehr als klar: der Heilige Geist führt die Kirche, gibt ihr verschiedene Charismen und richtet sie alle auf dasselbe Ziel aus. Es könnte sein, dass der Sinn und Zweck der verschiedenen Charismen bei den anderen Kirchen nicht klar genug ist, dennoch ist der Glaube an den Heiligen Geist eine ausreichende Garantie, die Vielfalt aller echten Charismen zu akzeptieren und mit Zuversicht in Richtung der Einheit weiter zu gehen. Deshalb ist es für Cullmann von größter Bedeutung, die eigenen Charismen zu reinigen, d.h. die durch die Geschichte geschaffenen Deformationen abzuschlagen. Eine andere Kirche bei sich zu haben und sich auf ihre Hilfe verlassen zu können, ist von großer Bedeutung. Nur dieser Weg führt zur authentischen Ökumene. Falscher Ökumenismus bedeutet, die legitimen Unterschiede und die Vielfalt der Charismen in den Kirchen nicht zu akzeptieren.

Einheit durch Vielfalt - Cullmanns Einheitskonzeption

In der ökumenischen Welt ist Cullmann vor allem für seine ökumenische Einheitskonzeption „*Einheit durch Vielfalt*“ bekannt.⁴¹ Aus erster Sicht, dass die Einheit der Christen nicht möglich ist (die erste oder frühe Phase), hat Cullmann selbst ein ökumenisches Modell der christlichen Einheit (die zweite oder reife Phase) vorgeschlagen, ein Modell das, laut ihm, sofort anwendbar ist, um die Einheit der Christen zu erreichen. Der Hauptgrund dafür ist die Öffnung der Katholischen Kirche für die ökumenische Bewegung während des Zweiten Vatikanischen Konzil. Die wesentliche Veränderung innerhalb der Katholischen Kirche in Bezug auf die Ökumene hat Cullmanns Denken so beeinflusst, dass er seine Meinung völlig geändert hat und zeitig ein Modell für die Einheit der Christen vorgeschlagen hat.

⁴¹ Cullmann stellte sein Einheitsmodell in seinem Buch: *Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeit ihrer Verwirklichung*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1986, vor. Für die ökumenische Theologie Cullmanns in ihrer reifen Phase wird auf das Buch von Aldo Moda, *Oscar Cullmann*, Morcelliana, Brescia, 2013, verwiesen.

Cullmann denkt, dass sein Einheitsmodell kein Übergangsmodell ist, welches in Zukunft durch ein anderes, reiferes Einheitsmodell ersetzt werden soll. Seine Einheitskonzeption erlaubt nicht die Möglichkeit einer zukünftigen Verschmelzung einzelner Kirchen. Er möchte lieber von einer zukünftigen Vereinigung aller christlichen Kirchen sprechen, in der jede Kirche ihre eigenen wertvollen Merkmale und ihre eigene spezifische Struktur bewahren würde. Um seine Absichten besser zu erläutern, verwendet Cullmann zunächst den Begriff „Föderation“, wohlwissend, dass dieser Begriff viele Einschränkungen hat. Trotzdem hielt ihn Cullmann für besser als den Begriff „Fusion“.⁴²

Die Einheitskonzeption „Einheit durch Vielfalt“ kann nur durch die Rede über Charismen richtig verstanden werden. Es wurde bereits erwähnt, wie Cullmann über die Charismen nachdenkt und welche Aufgabe die einzelnen Kirchen in Bezug auf die Charismen haben. Man kann nicht über das echte Einheitsmodell reden, ohne alle authentischen Charismen jeder Kirche einzubeziehen. Wenn eine Kirche etwas von ihren eigenen authentischen Charismen aufgeben müsste, dann wäre das die falsche Ökumene, d.h. die Fusion der Kirchen. Welche sind die authentischen Charismen, auf denen Cullmann so besteht? Bei den evangelischen Christen sind es: die Konzentration auf Schrift und Freiheit; bei den Katholiken geht es um Katholizität und Institutionen; bei der orthodoxen Kirche um theologische Gespräche über den Heiligen Geist und die Erhaltung traditioneller liturgischer Formen. Die Existenz eines Charismas in einer Kirche bedeutet nicht automatisch das Fehlen dieses Charismas bei einer anderen. Es geht vielmehr um die Akzentuierung, nicht um Abwesenheit.⁴³ Außerdem betont Cullmann die Komplementarität der einzelnen Charismen und nicht ihr gegenseitiges Auslassen. Der Grund dafür ist, dass der Heilige Geist derjenige ist, der die Charismen erteilt, und wo der Heilige Geist wirkt, kann nur Eintracht und Einheit sein, und niemals Durcheinander und Spaltung. Das Problem entsteht, wenn einzelne Charismen im Laufe der Zeit verformt werden, und daran ist nicht der Heilige Geist, sondern der Mensch und seine Sünde schuld. Deshalb besteht Cullmann darauf, die Kirchen müssen sich um die eigenen Charismen kümmern, über sie wachen und sie reinigen, falls sie deformiert sind, damit sie den Kirchen und ihrer gegenseitigen Beziehung und zukünftigen Einheit keinen großen Schaden zufügen.

In Cullmanns Einheitsmodell wird der Wert auf gegenseitige Achtung und Akzeptanz der Vielfalt und deren Toleranz gelegt mit der Auffassung,

⁴² Vgl. O. Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, S. 19.

⁴³ Vgl. O. Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, S. 29-30.

dass einzelne Kirchen ihre Identität nicht aufgeben müssen, wenn sie mit anderen Kirchen eins sein wollen. Die Worte von *Unitatis redintegratio* (Nr. 11) in Bezug auf die „Hierarchie der Glaubenswahrheiten“ versteht Cullmann als Worte, die Tür und Tor auf der Suche nach der Einheit öffnen. Hier wird nämlich erkannt, dass nicht alle Glaubenswahrheiten gleich wichtig sind. Dieses Kriterium erlaubt es beispielsweise Protestanten und Katholiken, sich zu nähern, weil das Primatsdogma und die Mariendogmen nicht so wichtig sind wie ein Dogma über Christus und die Trinität. Dies bedeutet nicht, dass die ersten nicht mehr gültig sind, sondern dass sie ihrem richtigen Platz zugeordnet sind.⁴⁴ Cullmann behauptet, dass in diesem Zusammenhang das Hauptproblem darin besteht, ein Kriterium für den Wichtigkeitsrang von Dogmen zu bestimmen.

Für die evangelischen Christen ist dieses Kriterium die Bibel. Sie haben aber auch Schwierigkeiten, sich diesem Kriterium zu stellen und reden sogar vom „Kanon innerhalb des Kanons“. Cullmann glaubt deshalb, dass das Kriterium Folgendes sein sollte: „Die Glaubensbekenntnisse, die in der Urkirche festgelegt sind und von den Autoren des Neuen Testaments als Ausdruck ihres Glaubens benutzt wurden.“⁴⁵ Diese Glaubensbekenntnisse finden ihre Begründung in den Worten: „Christus ist der Herr“ (1 Kor 12, 3). Es gibt auch Formeln, die wegen des liturgischen Gebrauchs stärker entfaltet sind und aus denen die Glaubensbekenntnisse der Kirche im Laufe der Zeit entstanden sind. Nachdem das Kriterium für die Einordnung der Glaubenswahrheiten nach ihrer Wichtigkeit erstellt ist, kommt Cullmann zu dem Schluss, dass die Existenz einer Wahrheit in einer Kirche nicht gleichbedeutend damit ist, dass diese Wahrheit in den anderen Kirchen nicht vorhanden ist. Es kann nur bedeuten, dass sie in den Kirchen nicht gleich wichtig sind. Um festzustellen, ob eine Wahrheit authentisch ist, ist am Ende zu prüfen, ob diese Wahrheit in der Bibel vorhanden ist.⁴⁶

Vor diesem Hintergrund spricht Cullmann über das Modell der künftigen Kircheneinheit. Seine Lösungsverschlüsse hat er im Laufe der Zeit wiederholt geändert. Von Anfang an war er gegen eine Fusion der Kirchen und hat „Föderation“ als Einheitsform vorgeschlagen. Ihm war bewusst, dass es Einwände auch gegen diesen Begriff geben würde, da es sich um eine profane Bezeichnung und Struktur handelt. Auch dieser Vorschlag wurde bald durch den Begriff der „Kirchengemeinschaft/Gemeinschaft autonomer Kirchen“ ersetzt. Diese Lösung wäre für Cullmann gut, weil sie die Probleme

⁴⁴ Vgl. O. Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, S. 35.

⁴⁵ O. Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, S. 37.

⁴⁶ Vgl. O. Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, S. 38-39.

me einer Überstruktur offen lasse, die dann die konfessionelle Struktur jeder Konfession regeln würde.⁴⁷ Schließlich wird er ein Einheitsmodell vorschlagen, das „konziliare Versammlung“ genannt wird.

Cullmann betrachtete auch die Notwendigkeit einer sichtbaren und notwendigerweise organisierten Struktur für die zukünftige Einheit der Christen. Für den Fall, dass sich die Kirchen nicht auf das Modell der zukünftigen Einheit einigen könnten, ist er dennoch davon überzeugt, dass die Solidarität und gegenseitige Zusammenarbeit zwischen den Kirchen entwickelt werden müsse. Diese Zusammenarbeit wird von ihm in folgenden Bereichen anerkannt: theologische und ökumenische Gespräche, gemeinsame Forschung der Bibel, der Liturgie und des Kultes, soziale Tätigkeit usw. Bei alledem ist nicht die Einheit das Ziel, sondern die Einheit in der Vielfalt.

Wenn er über Kultus sprach, musste er auch über die Eucharistie reden. Im Rahmen der Eucharistiefeyer hat er eine gute ökumenische Zusammenarbeit in der gemeinsamen Verkündigung gesehen. Er schlug nämlich vor, dass beispielsweise die evangelischen Christen während der Abendmahlsfeier einen katholischen Priester zum Predigen einladen könnten und umgekehrt. In diesem Zusammenhang hat er zur Vorsicht gemahnt. Man sollte nicht als Predigtgrundlage die Texte nehmen, die verschieden interpretiert werden und dadurch die Beziehungen zwischen den beiden Kirchen verzerren. Man sollte über die Glaubenswahrheiten sprechen, die beiden Kirchen gemeinsam sind.⁴⁸

Cullmann ist sich bewusst, dass Protestanten und Katholiken weit von der gemeinsamen Eucharistiefeyer entfernt sind. Trotz des intensiven Dialogs hat man keine Erlaubnis, das Abendmahl gemeinsam zu feiern. Obwohl diese Tatsache für jeden Christen eine schmerzhafteste Realität darstellt, ist für Cullmann klar, dass man nicht gegen Kirchenbestimmungen verstoßen darf und trotz des Verbots gemeinsam die Eucharistie feiert. Für ihn ist die „Einheit um jeden Preis“ schlimmer als die Spaltung selbst. Deshalb bietet er eine Problemlösung bei der Beibehaltung und Respektierung kirchlicher Regeln und Bestimmungen an. Das Problem könnte durch das Feiern einer Agape gelöst werden, denn die Urkirche feierte gemeinsam mit der Eucharistie auch die Agape. Dieser Vorschlag darf nicht so verstanden werden, dass die Agape zum Stellvertreter der Eucharistie gemacht wird, sondern sie ist ein Brauch, in dessen Zentrum die Verkündigung steht. Die Agape konnte in Gemeindesälen oder in Privathäusern gefeiert werden.⁴⁹

⁴⁷ Vgl. O. Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, S. 55-56.

⁴⁸ Vgl. O. Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, S. 63.

⁴⁹ Vgl. O. Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, S. 67.

Eines der Hauptprobleme von Cullmanns Einheitsmodell ist die Frage der Autorität (Papstprimat) in der Kirche. Cullmann ist sich nämlich bewusst, dass in diesem Zusammenhang die Sichtweise der Katholischen Kirche unmissverständlich ist und daher gewisse Probleme aufwirft. Wie könnte man das lösen? In seinem Vorschlag bezieht er sich auf Ratzinger, der behauptete, dass Rom, in Bezug auf den petrinischen Primat, nicht von der Orthodoxen Kirche verlangen sollte, was über das hinausgeht, was im ersten Jahrtausend, d.h. vor der Kirchenspaltung von 1054 vorhanden war. Cullmann weiß, dass der petrinische Primat in der katholischen Kirche als *ius divinum* (göttlichen Rechts) und nicht als *ius humanum* (menschlichen Rechts) verstanden wird. Trotzdem ist er überzeugt, dass das Problem gelöst werden könnte. Nach seinem Einheitsmodell sollte der Papst mit der Zustimmung aller Kirchen die Funktion eines „Präsidenten“ bekleiden. Für die Nicht-katholiken wäre diese Papstfunktion nicht göttlichen, sondern nur menschlichen Rechts. Für die Katholiken würde der Papst weiterhin den petrinischen Primat nach göttlichem Recht behalten. Natürlich ist sich Cullmann der Fragilität dieses Vorschlags bewusst, da es von den Katholiken und anderen Christen leicht abgelehnt werden könnte.⁵⁰

Die Frage ist jedoch, ob es für dieses Problem überhaupt Lösungen gibt. Cullmann ist sich bewusst, dass die Katholische Kirche niemals ihren festen Glauben an den petrinischen Primat aufgeben würde. Deshalb schlägt er als Einheitsmodell die Form eines Konzils vor. Dieses Konzil wäre eine menschliche und keine göttliche Institution, und es würde die Regionalversammlungen der christlichen Konfessionen nicht ersetzen. In diesem, für die Katholiken schwer annehmbaren Vorschlag, fragt Cullmann, ob die Katholiken das Konzil als eine Gemeinschaftsstruktur autonomer Kirchen akzeptieren könnten. Dabei wäre es schwierig zu klären, wer dieses Konzil leiten sollte. Falls die Konzilsleitung so verstanden würde, dass die leitenden Präsidenten turnusmäßig wechseln würden, könnte die Katholische Kirche die Lösung keinesfalls akzeptieren. Als Lösungsvorschlag bietet sich die Form der kollegialen Präsidentschaft an, wobei die Katholische Kirche die meisten Vertreter stellen würde.⁵¹

Cullmann ist überzeugt, dass der Vorschlag des Konzils die geringsten Probleme in Bezug auf den Papstprimat hervorruft, und dass ihn die Katholiken und Protestanten am ehesten akzeptieren könnten. Seine Überlegungen zu den Einheitsmodellen schließt er mit dem Hinweis, dass die Einheit

⁵⁰ Vgl. O. Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, S. 98.

⁵¹ Vgl. O. Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, S. 108.

der Christen in der Form zu erreichen sein wird, die Jesus Christus selbst will und in der Zeit, wann er es entscheidet.⁵²

Schlusswort zu Cullmanns ökumenischen Gedanken

In seinen theologisch-ökumenischen Schriften hat Cullmann eine klare theologische Sprache verwendet und seine Gedanken deutlich und kundig artikuliert. Man findet in seinen Werken keine Andeutungen, in denen er Missachtung gegenüber anderen Auffassungen zeigt. Er äußert Respekt vor anderslautenden theologischen Einstellungen und Gedanken. Auf die Kritik an seinen Standpunkten reagiert er sachlich und höflich. Gerade deshalb wurde Cullmann in den theologisch-ökumenischen Kreisen noch mehr geschätzt, weil er ein ernsthafter, kompetenter und vor allem toleranter Gesprächspartner sogar in den kritischen Diskussionen über seine eigenen Auffassungen war.

Wenn es um Cullmanns ökumenische Ansichten geht, sollte man bedenken, dass er immer versucht hat, seine Vorschläge als ausgewiesener Neutestamentler aufzubauen. Seine Auffassungen stammen im Wesentlichen aus seinen Gedanken und Überlegungen als Exeget. Dies offenbart sich in besonderer Weise, wenn er über die Petrusgestalt, die apostolische und postapostolische Tradition sowie die Charismen erörtert.⁵³ Da es jedoch etliche Unterschiede im Zugang und zur Deutung neutestamentlicher Texte gibt, stimmen nicht immer alle Exegeten mit seinen Ausführungen überein. Das aber bedeutet nicht, dass ihm jemand die Kompetenz und das Fachwissen in der neutestamentlichen Exegese aberkannt oder in Frage gestellt hat.

Die ökumenische Theologie Cullmanns ist eine Theologie des Dialogs, die offen für alle Kirchen war, in besonderer Weise - was Cullmann stets betont hat - für die größte christliche Kirche, die Katholische Kirche. Er wusste, dass alle ökumenischen Bemühungen ohne Mitwirkung der Katholischen Kirche nicht zum Ziel führen konnten, um die sichtbare Einheit der Christen zu verwirklichen. Dabei hat er viele einflussreiche Katholiken als ernsthafte Freunde, wie z.B. Kardinal Augustin Bea und Papst Paul VI., mit denen er oft Kontakt aufnahm und über ökumenische Themen sprach. Über

⁵² Vgl. O. Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, S. 112.

⁵³ Mit Cullmanns exegetischen Ausführung zu diesen Themen stimmt auch der katholische Theologe Giuseppe Colombo überein. Vgl. *Premio Internazionale Paolo VI*, Istituto Paolo VI., Brescia, 1993, S. 5.

seine Freundschaft mit Katholiken sprach Cullmann selbst 1992, als er den *Internationalen Preis Paul VI.* für seinen ökumenischen Dialog erhielt: „Die Konzilszeit war für mich die reichste Zeit meines Lebens. Dort habe ich viele Freundschaften mit katholischen Theologen geschlossen.“⁵⁴

Wie in dieser Abhandlung betont, soll man die ökumenische Theologie von Oscar Cullmann in zwei Phasen gliedern. Die erste oder die frühe Phase beginnt mit seinen ersten theologischen Werken und schließt mit dem Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils ab. Dieses Stadium ist von seiner Überzeugung geprägt, dass die Einheit der Kirche nicht möglich oder zumindest in naher Zukunft nicht möglich sein wird. Der Grund dafür ist, dass im Falle der Einheit jede Kirche ihre eigene Identität aufgeben sollte und dass keine Kirche dazu bereit wäre. Freilich gibt es in dieser ersten Phase kein ökumenisches Einheitsmodell, das Cullmann entwickeln würde, weil die Einheit als solche ihm unmöglich schien. Dennoch war er kein ökumenischer Pessimist, sondern neben den Gebeten schlug er auch konkrete solidarische Werke vor, von denen im Neuen Testament berichtet ist. Sein Vorschlag war die Agape nach dem Muster der urkirchlichen Gemeinden. Die gemeinsame Agape wäre ein konkretes Zeichen und würde Gelegenheit für die gegenseitige Annäherung zwischen Katholiken und Protestanten bieten.

Die zweite oder reife Phase beginnt mit seiner Teilnahme als Beobachter beim Zweiten Vatikanischen Konzil und dauert bis zu seinem Tod. In dieser zweiten Phase nimmt seine ökumenische Einheitskonzeption die zentrale Stelle ein, die er als *Einheit durch Vielfalt* bezeichnet hat. Er war der Ansicht, dass dieses Einheitsmodell die Möglichkeit einer sofortigen Einheit bietet ohne die Gefahr oder die Notwendigkeit, dass eine bestimmte Kirche die eigene Identität verliert oder aufgibt. Außerdem bleibt das Modell *Einheit durch Vielfalt* für weitere bilaterale und multilaterale Dialoge zwischen den verschiedenen Kirchen und ökumenischen Partnern offen.

In Bezug auf bestimmte Schwachstellen im ökumenischen Denken Cullmanns ist zu erwähnen, dass ihm am meisten vorgeworfen wird, dass er die gegenwärtige Kirche mit der Lage der Urkirche zu stark verglichen hat. Er versuchte nämlich, bestimmte Elemente der Urkirche als Vorbild für die aktuelle Kirche zu nehmen. Ferner wurde ihm vorgehalten, dass er das Verhältnis zwischen Protestanten und Katholiken in den Mittelpunkt seiner theologisch-ökumenischen Überlegung gestellt hat, während er die übrigen christlichen Kirchen, zum Beispiel die Orthodoxie, weitgehend vernachläss-

⁵⁴ Vgl. *Premio Internazionale Paolo VI.*, S. 22.

sigt hat. In Anbetracht seiner ganzen ökumenischen Gedanken ist klar, dass die Orthodoxie in der „zweiten Reihe“ verblieben ist, und dieser Einwand ist durchaus berechtigt. Schließlich kann ein weiterer Einwand erhoben werden, weil er hinsichtlich der Anwendung seines ökumenischen Modells nicht ausreichend sicher war. Im Jahr 1992, als er über sein ökumenisches Einheitsmodell sprach, sagte er, dass sein Modell eine definitive, keine provisorische oder vorübergehende Lösung sei. Nur ein Jahr später (1993), anlässlich der Verleihung des *Internationalen Preis Paul VI.* für die Ökumene sagte er, dass seine Einheitskonzeption als vorläufig und nicht als endgültig angesehen werden sollte.

In Anbetracht des ökumenischen Projekts Cullmanns als Ganzes kann man sagen, dass es von prominenten katholischen Theologen des 20. Jahrhunderts, unter anderem auch von Joseph Ratzinger, hoch geschätzt ist. Ratzinger hat wiederholt seine Wertschätzung für Cullmanns ökumenisches Denken und sein ökumenisches Einheitsmodell bestätigt und offenbart, dass er eine sehr ausgeprägte spirituelle Freundschaft mit Cullmann hatte.⁵⁵ Dass Cullmann Ratzingers ökumenischen Gedankengang beeinflusste, bemerkte auch Walter Kasper, der deutlich erwähnt: „Joseph Ratzinger übernahm die Idee von Oscar Cullmann, der von Einheit durch Vielfalt redet und der behauptete: ‚Kirchen bleiben und eine Kirche werden‘“.⁵⁶

Wenn es um die Ökumene geht, vertritt auch der Papst Franziskus in seinen Reden an vielen Stellen die Position der Einheit in versöhnter Verschiedenheit: „Einheit in der Verschiedenheit. Uniformität ist nicht katholisch, ist nicht christlich. Einheit in der Verschiedenheit. Die katholische Einheit ist verschieden, aber sie ist eins. Das ist seltsam! Derselbe, der die Verschiedenheit bewirkt, ist auch derselbe, der dann Einheit schafft: der Heilige Geist. Er bewirkt beides: Einheit in der Verschiedenheit. Einheit ist keine Uniformität, bedeutet weder gezwungenermaßen alles gemeinsam zu tun noch in derselben Weise zu denken und auch nicht, die Identität zu verlieren. Einheit in Verschiedenheit ist genau das Gegenteil, heißt, mit Freude die unterschiedlichen Gaben anzuerkennen und anzunehmen, die der Heilige Geist jedem gibt, und sie in der Kirche in den Dienst aller zu stellen.“⁵⁷

⁵⁵ Vgl. Ratzinger erinnert an Cullmann, den heilsgeschichtlichen Theologen, in *30 Giorni*, 264 (1999), S. 35.

⁵⁶ Walter Kasper, *Chiesa cattolica. Essenza – Realtà – Missione*, Queriniana, Brescia, 2012, S. 493.

⁵⁷ *Ansprache von Papst Franziskus an die Mitglieder der „Catholic Fraternity of Charismatic Communities and Fellowships“*, 31. Oktober 2014. Über Ökumenismus bei

Abschließend kann man sagen, dass Oscar Cullmann mit seiner unermüdlichen theologischen und ökumenischen Tätigkeit einen sagenhaften und überaus wichtigen Beitrag zur Ökumene seiner Zeit geleistet hat und kann ihn, aufgrund seines ökumenischen Denkens und anderer theologischer Werke, zu den größten christlichen Theologen des 20. Jahrhunderts zählen.

Papst Franziskus, vgl.: Ivan Macut, *Ekumenizam pape Franje*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2015.

Referencias Bibliográficas

Burigana, Riccardo, *La Bibbia nel Concilio. La redazione della costituzione “Dei verbum” del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna, 1998.

CULLMANN, OSCAR, *La Bible au Concile*, en *Informations catholiques internationales*, 220 (1964) S. 18-29.

CULLMANN, OSCAR, *La Tradition. Problème exégétique, historique et théologique*, Delachaux & Niestlé, Paris 1953.

Cullmann, Oscar, *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1967.

Cullmann, Oscar, *Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem*, Zwingli-Verlag, Zürich, 1952.

Cullmann, Oscar, *Katholiken und Protestanten. Ein Vorschlag zur Verwirklichung christlicher Solidarität*, Verlag Friedrich Reinhardt A.G., Basel, 1958.

Cullmann, Oscar, *Vero e falso ecumenismo. L’ecumenismo dopo il Concilio*, Morcelliana, Brescia, 1972.

Cullmann, Oscar, *Die ökumenische Aufgabe heute im Lichte der Kirchengeschichte*, Verlag & Lichtenhahn, Basel 1968.

Cullmann, Oscar, *La notion biblique du charisme et l’œcuménisme*, en *Revue Thomiste*, 71 (1971) 520-527.

Cullmann, Oscar, *Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeit ihrer Verwirklichung*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1986.

Ferrario, Fulvio, *La teologia del Novecento*, Carocci Editore, Roma 2011.

Kasper, Walter, *Chiesa cattolica. Essenza – Realtà – Missione*, Queriniana, Brescia, 2012.

Lubac, de Henri, *Carnets du Concile I*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2007.

Lubac, de Henri, *Carnets du Concile II*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2007.

Macut, Ivan, *Il pensiero ecumenico di Oscar Cullmann. Indagine sulle sua opera teologica*, Roma, 2013.

Macut, Ivan, *Oscar Cullmann e il Concilio Vaticano II*, en *Protestantesimo*, 67 (2012) 247-261.

Macut, Ivan, *Suvremeni ekumenski pokret – svjetske konferencije (1910-2013). Pokret za život i djelovanje. Pokret za vjeru i ustrojstvo Crkve. Ekumensko vijeće Crkava, Glas Koncila, Zagreb 2017.*

Macut, Ivan, *Ograničenja i novosti II. vatikanskog sabora prema Oscaru Cullmannu, en Služba Božja, 51 (2011) 56-74.*

Macut, Ivan, *Martin Luthers Rolle zu Beginn der Reformation: Einladung zum Nachdenken über die Vergangenheit. Gedenken an den Beginn der Reformation vor 500 Jahren und das Dokument „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“, en Carthaginiensia, 34 (2018) Nr. 65, S. 1-14.*

FORGIVENESS AND LUTHER'S NINETY-FIVE THESES

EL PERDÓN Y LAS NOVENTA Y CINCO TESIS DE LUTERO

RUI ESTRADA

Faculdade de Ciências Humanas e Sociais
Universidade Fernando Pessoa
CITCEM
restrada@ufp.edu.pt
Orcid: 0000-0002-8076-6692

TERESA TOLDY

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Universidade Fernando Pessoa
CES
toldy@ufp.edu.pt
Orcid: 0000-0002-2299-3504

Recibido 18 de enero de 2019 / Aceptado 1 de marzo de 2019

Resumen: Parte sustancial del conflicto que ocurre en la Reforma deriva del hecho de que la Iglesia Católica, habiendo pervertido la concepción de perdón anunciada en el Nuevo Testamento, substituya a Dios por funcionarios poderosos que intermediaban la relación entre los humanos y la divinidad.

En la primera parte de este ensayo, discutiremos la idea de perdón y de misericordia a partir del Nuevo Testamento y las consecuencias que derivan de las mismas. ¿De qué forma esta apertura a la posibilidad de remisión, actitud tan diferente a la de los dioses griegos y del Antiguo Testamento, llevó, paradójicamente, a la desaparición de Dios y a la institucionalización y jerarquización de la Iglesia Católica. La segunda parte se ocupará de las 95 tesis de Lutero, enfatizando su concepción de perdón y de gracia y la discusión de la relación entre las obras y la fe, en un contraste crítico con predicaciones y prácticas centradas en el castigo por los pecados.

Palabras clave: Iglesia Católica; indulgencia; Lutero; perdón; poder eclesiástico.

Abstract: The replacement of God by “officers” with the task of mediating the relationship between human beings and the divinity perverted the notion of forgiveness of the New Testament. Part of the conflict that led to the Reformation resulted from this issue.

The first part of this paper will debate the notions of forgiveness and mercy in the New Testament. We will focus in the disappearance of God and on the institutionalisation and growth of the hierarchical power in the Church, which paradoxically results from the possibility of remission – a New Testament perspective different from the vision of the Greek Gods and from God of the Old Testament. The second part will deal with the Ninety-five theses of Luther, emphasising his vision of forgiveness and grace and the debate on the link between deeds and faith – a viewpoint that represented a critical contrast with the sermons and practices focused on the punishment for the sins.

Keywords: Catholic Church; ecclesiastic power; forgiveness; indulgence; Luther.

‘The mountains prove that even the earth
yearns for the sky¹.

Introduction

The celebration of the five hundred years of Martin Luther ‘s thesis gave rise to theological and cultural considerations about the novelty brought by his well-known expression *sola fides, sola scriptura, solus Christus*. The concept of “faith” present in these theological main points clashed against the Catholic Church – the institution that considered itself to be the unique mediator between God and believers.

This text is focused on the rupture between Catholicism and Protestantism. However it will start with an incursion into the possibility of a relationship between Catholicism, ancient Greek paganism and the *Old Testament*.

The aim of this path is to expose how the Church of Rome turns to be an earthly and immanent structure that led to the consideration of Luther as unavoidable schismatic.

The essay has four sections:

The first one starts with a reference to Sophocles’ King Oedipus tragedy. The plot of the tragedy reveals the ways Greek gods were seen and the relationship they established with human beings. It was an asymmetrical relationship that led a virtuous human being (Oedipus) to the worst of all misfortunes.

The second part consists in a reference to the *Old Testament* that – contrary to what happened with Greek gods - emphasizes a reciprocity established by God between himself and the chosen people.

The penultimate section, based on the *New Testament* and on the notion of pardon and mercy – exemplified in the parable of the Prodigal Son – suggests that it was precisely that possibility of redemption given to human beings that was transformed into a venal apparatus organized and justified by the Catholic Church.

The final section discusses Luther’s thesis from the point of view of the immense unease of the German monk with what the Catholic Church turned into. The text ends with a reference to the ecumenical path given by Catholics and Lutherans nowadays, a path in which one of the core topics is precisely the justification by faith.

¹ Persian proverb, in Cruz, Afonso, *Para onde vão os guarda-chuvas*, Lisboa, Alfaguara, 2013

I – Oedipus and the Gods

Oedipus parents were presented with an appalling prophecy: the son shall murder his own father and espouse his mother. This is, indeed, how the events narrated in Sophocles' tragedy, presented in Athens, probably in 427 or 425 BCE, begin.

The shepherd, tasked with the killing of the new-born Oedipus, instead takes pity on him. When we cross paths with Oedipus again he is already an adult, on his way to Thebes. The first infamy takes place: when crossing paths with what he believes to be a group of bandits, Oedipus slays them. Among the victims was his father, Laius.

Arriving on Thebes – a city assailed by the Sphinx – Oedipus solves the monster's riddle. The being whom when he is born walks with four legs then two and finally three, is none other than the human being. With the Sphinx bested and gone, the hero weds Jocasta, his mother and Laius' wife.

After the consummation of the second oracular ignominy Oedipus blinds himself. The protagonist, accompanied by his daughters Antigone and Ismene, abandons Thebes after hearing of his mother's suicide by hanging. The Theban Cycle of the classical tragedy does not end here, however – the annihilation of Oedipus' descendants is taken to extremely brutal lengths in later representations.

Hence, we must ask ourselves: what has Oedipus done wrong? Nothing, basically, but the Gods of the time are not interested in errors or disobedience. To us, who live in the overregulated world of today, the issue presented is, to a certain degree, far more complex, and even difficult to understand: the Greek Gods just want to arbitrarily demonstrate to human beings that they and they alone have complete power over the fragile threads of human life. Thus, there is no code of reciprocity (a matter that will be address in the following section): human beings may be subjected to the worst of misfortunes, even if they had done no wrong, even if they practiced good deeds. And Oedipus' last lines are a prime example of this fact:

Ye men of Thebes, behold this Œdipus/ Who knew the famous riddle and was noblest/ Who envied no one's fortune and success. And, lo,! in what a sea of direst woe He now is plunged. From hence the lesson draw/ To reckon no man happy till ye see The closing day; until he pass the bourn Which severs life from death, unscathed by woe. (Sophocles 1914, 1580-1584)

II – The Representation of God in the Pentateuch

In the Old Testament, especially in the Pentateuch (since the Sapiential Books and Prophetic Books show other representations of God), God is pre-

sented as a God who severely punishes human beings who do not obey Him. The logic of punishment is different from that of the Greek divinities. For instance, in the initial episodes of the ‘Deluge’, of the ‘Tower of Babel’, of ‘Sodom’, God strikes those who are either disobedient or at fault.

In the famous passage of the sacrifice of Isaac, God intends to assess Abraham’s unconditional obedience or, especially according to the historical-critical interpretations of the text, tests the obedience to the God of Israel (since the text was written long after the period in which this episode is placed), and not to pagan gods.

Further, in the Old Testament, we can see this very procedure in the episodes concerning the Kings. Saul, chosen to be the first king, disobeys God and the prophet Samuel. He subsequently dies with his offspring in the war against the Philistines.

David, the second and most important king, triumphs over Goliath, takes Jerusalem, founds the capital and projects the temple. Then, enticed by Bathsheba – whom he spies on while she bathes herself² – he commits adultery with the wife of his most loyal officer: Uriah. God is once again present to punish this failing: David’s first son born from this illicit relationship comes deceased into the world. The couple later has a second son, Solomon, who builds the temple.

The most dramatic moment for the Jewish people in the history of the Kings takes place during the reign of the last king. Zedekiah, acting with his own personal interests in mind, disregards the advices of the prophet Jeremiah – advices that come directly from God. By virtue of this, in 587 BCE, the Babylonian king Nebuchadnezzar plunders the city, destroys the temple and – in an unspeakable act – takes the Jewish people into captivity and exile yet again.

Zedekiah himself suffers an abhorrent fate: Nebuchadnezzar beheads the king’s sons in front of him, stating that this was the last thing he would gaze upon. After the deed, the Babylonian king has his enemy’s eyes gouged out and brings him, in chains, to Babylon.

The Edict of Cyrus of Persia, 538 BCE, grants the Jewish people their freedom and they return to Jerusalem. By 515 BCE, the temple was finished. This period marks the beginning of a new covenant with God: a new covenant that calls for obedience and the fulfilment of scrupulous rituals as its cornerstone³.

² See the famous Rembrandt painting housed in the Louvre Museum.

³ The Books of Ezra and of Nehemiah refer to this new start, this new covenant, between God and the peoples of Judah, after the dramatic plundering of Jerusalem by the

Summarising, we can affirm that the Old Testament frequently represents God as a ruthless God towards disobedient human beings but who also rewards those who are loyal to Him. The question that we must ask, and for which we will not provide an answer here, is the following: in this context of reciprocity, what leads the people of God to be recurrently recalcitrant or to interpret the vicissitudes of its history as a divine punishment for their infidelity?

III – New Testament, Forgiveness and Luther

A father had two sons: one of them claimed his inheritance and left; the other stayed at home to help his parent. Further on, the former – after leading a life of dissipation – returns home and addresses his father in this manner: “Father, I have sinned against heaven, and in thy sight, and am no more worthy to be called thy son” (Luke 15-21⁴). Much to the surprise of the elder brother, the father orders his servants to take care of his son and to prepare a feast, saying to the eldest: “For this my son was dead, and is alive again; he was lost, and is found.” (Luke 15-24).

The idea of remission and forgiveness positions the New Testament in a different level than that of either the Old Testament or the Greek Gods. Jesus speaks of a God that, even when faced with a more-or-less grievous fault, adopts a forgiving demeanour. Ironically, this marks the gradual disappearance of Jesus’ own God, as we shall see further on. As Carreira das Neves states, while referring to the parable of the Prodigal Son and to forgiveness:

It is important (...) to look to the parable of the Prodigal Son and know that the «new man» (...) is he who returns to his Father’s fold, after experiencing the consequences of his wantonness. This «new man», whom the Father orders to be attired in a new tunic, in new sandals and to whom he presents the seal of his kingdom for the son to wear on his finger, represents every baptised believer, loved and forgiven by the Father. «Forgiveness» is, in this passage, the identity card of the Christian, Catholic, Lutheran or Evangelical. There can be no Christian faith without forgiveness or forgiveness without the Christian faith. (2014, 454)

Babylonians. Further on, in the Christian era, in the year 73, the city is once again ransacked – this time by the Romans. The temple is razed to the ground – and will remain destroyed hereafter – by the legions commanded by the Roman general Vespasian and his son Titus. Both are crowned Emperors afterwards and build the Coliseum with the spoils they brought from Jerusalem.

⁴ The biblical will all be quoted according to King James Bible’s translation.

The category of forgiveness, of mercy, is, indeed, what distinguishes the New Testament from the Old Testament: the adulterous woman (John 8, 1-11), for instance, is forgiven due to the extraordinary and inapplicable idea according to which someone who has sinned cannot punish those who sin. Hence, her potential executioners, who merely observed the law of the Old Testament, leave and Jesus does not condemn the adulterous woman, instead he recommends her not to sin again.

The random wrath of the Gods (Oedipus) and the wrath of God due to the breach of reciprocity (Old Testament) are replaced by the generic principle of forgiveness embodied by the figure and life of Jesus.

Several centuries later, as the movement created by Jesus begins to gain momentum and coalesce into a powerful institution, the idea of this new “identity card”, in Carreira das Neves’ words, presupposes the mediation of an instance of forgiveness, unlike what happened with the Greek Gods and the God from the Old Testament. It is the Catholic Church, an institution increasingly more rigid and hierarchized (a “Constantinised” Church), that fully assumes this role. In other words, forgiveness, the new paradigm offered by the New Testament, slowly gives way, in a perverse manner, to a veritably earthly, omnipresent authority, that serves as a mediator between man and the divinity. As Nietzsche so brazenly puts it: “Supreme principle: «God forgives those who repent» - in clear terms: *those who submit themselves to the will of the priest.*” (Nietzsche 1997, 41).

It is this ecclesiastic power, drunk on the extreme extents of its principles, and practices, that Luther criticised in 1517⁵.

⁵ It is important to note that, before, during and after Luther, there was a reform movement within the Catholic Church itself – although, to this day, its nature is still debated; that is, it still seems not clear whether this movement was indeed a reformist one or if it was an answer (oftentimes repressive) to Luther’s Reformation (cf. Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident XIII^e-XVIII^e siècles*). On this matter see for instance, Michael Mullet, *A Contra-Reforma: « (...) Contarini [Gasparo Contarini (1483-1542), diplomat, cardinal, theologian, reformer] renounced both the pride of the Renaissance for man as well as the confidence of the pre-Renaissance Church’s capacity for salvation by means of indulgences and penances. Like Luther, Contarini eventually believed that the solution for his problems did not rest on any human or ecclesiastical processes, but on grace, which is the favour of God granted through the merits of Christ on the Cross. This acceptance of saving grace was a common manner of conversion to Christian devotees in the 16th century”* (1985, 19). Carreira das Neves also states the following on Erasmus: “Erasmus desires to redirect the focus of devotion to Christ’s essence and not to the appearance of monastic formalisms, devotion to the saints, war problems, the vanities of a society divided into classes.” (2014, 257). On the other hand, one must keep in mind that the “Catholic Reformation” or “Counter-Reformation” sought to introduce an inhibiting

It is very likely that the issues of purgatory and, of course, of indulgences⁶, are at the core of the main reasons that prompt Luther's harsh criticism.

In broad terms, the Purgatory is established by the Catholic Church in the transition from the 12th to the 13th century – but not without serious internal struggles⁷.

During this time, religious thought (as well as social dynamics) changes from a dual system – Heaven and Earth – and an apocalyptic vision (the end of the world) into a ternary one – Heaven, Purgatory and Hell - and into a religious cosmivision that postpones the Last Judgement and instead starts to concern itself with the life and death of human beings.

Hence, this presents a new, pivotal question: what happens to people in the interim period between individual death and the Last Judgement?

The Church's answer is an extraordinary and decisive one to its institutional consolidation: in plain terms, those who have been extremely good go to Heaven, those who have been extremely evil are condemned to Hell and those who have neither been extremely righteous nor pernicious – that is, the majority of people – find themselves in Purgatory after death. The latter is the intermediate sphere that expands the power of the Church over the departed and over the living, since there are only two ways of releasing the souls of Purgatory from their venial sins: through the suffrages of the living and through indulgences granted to those souls by the Church itself.

Among these suffrages are, as Le Goff explains and still occurs today in some instances, alms, piteous charity, masses, pilgrimages, crusades, the giving of goods acquired through unjust means by the repentant to the Church. Hence, since the time spent by souls in Purgatory depends on suffrages, or on indulgences, we stand before the establishment of an accountancy, or trade, of souls.

discipline of adherence to Luther's – and the rest of the reformers' – ideas (See, for instance, the Council of Trent and the Society of Jesus' initial objectives, under the leadership of Ignatius of Loyola). Regardless of these and other reformist aspirations it is particularly curious that, nowadays, as Rádio Renascença reports, there are still people paying promises, a practice that is “aided by priests” but which “the Sanctuary of Fátima does not approve”. “In addition to the 2.500 euros payed for the pilgrimage, pray the rosary also has its price: 250 euros. Even to light a candle costs 25 euros (...)”. http://rr.sapo.pt/noticia/83071/pagadores_de_promessas_caminhar_ate_fatima_a_troco_de_2500_euros

⁶ Carreira das Neves affirms that: “It was not the Bible nor was faith that determined the religious life concerning sin and earthly penalty, but instead the fear of eternal doom or of the Purgatory smothered by indulgences. This practice was dubbed «the holy commerce»” (2014, 131).

⁷ A substantial part of our arguments stem from the reading of Jacques Le Goff's remarkable *opus*, titled *The Birth of Purgatory*.

However, the invention of Purgatory by the Church brings us to an even more complex issue: while this location is the place for the remission of venial sins, this intermediate level soon assumes a different proportion. It starts being possible, for instance, for a miser's widow to contribute to redeem in Purgatory the terrible sin of her husband's greed⁸, as long as she is lavishly generous towards the institution that is the Church.

The indulgences, the crucial point of the reformers' criticism (even of those who did not ultimately become dissidents), start gaining ground. In 1300, Pope Boniface VIII granted full indulgence (total remission of sins) to pilgrims who travel to Rome, during the Jubilee year. These indulgencies were extended for the first time, to the souls in Purgatory.

As Le Goff states:

(...) the Church, in the ecclesiastic, clerical sense, derives great power from the new system of afterlife. It administers or controls prayers, alms, masses, all sorts of offerings made by the living in favour of their departed loved ones and reaps benefits from all these contributions. Thanks to the Purgatory, the Church develops a system of indulgences, a source of great revenue, of power and money (...) (1995, 295).

Summarising, God was pushed aside. God, from his absolute and arbitrary power (Oedipus), to his contractual power in the Old Testament, and, above all, from Purgatory is absorbed by The Church. It is the institution – through its special, hierarchized demiurges, who, naturally, speak on behalf of God – that negotiates forgiveness, redemption, punishment and everything else. It is to this logic that Luther opposes his Ninety-five Theses, which theology he will develop in other works, progressively focusing on the renowned adage: *sola fides, sola scriptura, solus Christus*.

IV – Luther's Theses

Although there is no absolute certainty that Luther's famous Ninety-five Theses⁹ were actually nailed to the door of the Wittenberg church, what is relevant is, of course its contents. From a theological stand point what is at stake is the dubbed "doctrine of justification". This doctrine will play a fun-

⁸ The sins of greed and pride are alternately regarded as the worst of sins over time.

⁹ Luther's Thesis will be quoted according to the English version of the Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt

damental role both in the controversy that would result in a rupture between Luther and the Catholic Church, as well as, after the Second Vatican Council, in the talks in theological commissions of dialogue at the highest level between the Catholic Church and the Lutheran Church. The great issue of the “doctrine of justification” can be summarised in the following questions: what saves the believer? What justifies him, in the sense of “becoming righteous” and, therefore, “redeemed”: the works or faith? And who “justifies” the believer: his works, his faith or God’s grace? The document titled “From conflict to communion”, about the Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation and jointly penned by the Pontifical Council for Promoting Christian Unity and the Lutheran World Federation summarises the answer to all these questions in the following manner:

God’s own initiative establishes a saving relation to the human being; thus salvation happens by grace. The gift of grace can only be received, and since this gift is mediated by a divine promise, it cannot be received except by faith, and not by works. Salvation takes place by *grace alone*. Nevertheless, Luther constantly emphasised that the justified person would do good works in the Spirit.¹⁰

This notion of God as the one who saves, and not the notion of “good works” drives Luther to be radically critical towards the underlying logic of indulgences as a traffic of God’s forgiveness by the hierarchy of the Church. The Church understood indulgencies in the already mentioned historical context, as “investments capable of ensuring salvation” or, at the very least, a less tortuous and transitory stay in Purgatory. However, the concept of “pay-to-be-saved”, so to speak, underlying Luther’s criticism is not his unique target. Luther also targets the Church’s strategy to generate immense amounts of wealth by exploiting the fears and the religious illiteracy of the believers (one must keep in mind the impact of the Lutheran translation of the Bible to German. Most believers were illiterate. This illiteracy led to their unfamiliarity with the biblical texts. The interpretation of these texts was the exclusive domain of the clergy).

¹⁰ Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity Common Statements, From Conflict to Communion: Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017, nr. 106 http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/lutheran-fed-docs/rc_pc_chrstuni_doc_2013_dal-conflitto-alla-comunione_en.html#Justification_. From now on only LRCC

Luther begins by affirming that Jesus Christ called all believers to repent, that is, to adopt an attitude of repentance (Thesis 1.): yet, that repentance must not be solely inward (Thesis 3.), but also outward in character, that is, it must translate itself into “various outward mortifications of the flesh” (*idem*). Luther emphasized that he does not disavow the need for a life of constant conversion to God understood as a path that accompanies the devotees throughout their lives. He argues that the Pope cannot remit any penalties other than those imposed by the Pope himself (Thesis 5.). In other words, the Pope may declare that guilt “has been remitted by God”, but he cannot take God’s place in forgiving sinners (see Thesis 6.). Consequently, “those indulgence preachers are in error who say that a man is absolved from every penalty and saved by papal indulgences.” (Thesis 21.). It is God who forgives and there is no human business that can ensure His forgiveness; as Luther affirms: “It is certain that when money clinks in the money chest, greed and avarice can be increased; but when the church intercedes, the result is in the hands of God alone” (Thesis 28.).

Indeed, Luther does not intend to portray God as an arbitrary and unmerciful deity, whose whim would lead Him to forgive some and to save others (the doctrine of predestination, which will be developed by Calvin, does not coincide with Luther’s own perspective). On the contrary, Luther aims to make clear that “Those who believe that they can be certain of their salvation because they have indulgence letters will be eternally damned, together with their teachers” (Thesis 32.). As such, those who teach “contrition is not necessary on the part of those who intend to buy souls out of purgatory or to buy confessional privileges preach unchristian doctrine” (Thesis 35.) are wrong. Indulgences are unnecessary to forgiveness of the devotees, for the power to forgive rests solely on God. Furthermore, it is a falsehood conceived by men, that “as soon as the money clinks into the money chest, the soul flies out of purgatory” (Thesis 27.). Martin Luther, aware of the terrors of Hell and of Purgatory that were instilled in the believers as a means to force them to pay indulgences, clarifies that “the penitential canons are imposed only on the living” and not on the dying (Thesis 8.).

In addition, indulgences may mislead one to believe that charity deeds are unnecessary endeavours (see Thesis 41.): it is quite impossible for one to attain forgiveness by indulgences while disregarding the practice of works of mercy (Thesis 42.). “Christians are to be taught that he who gives to the poor or lends to the needy does a better deed than he who buys indulgences.” (Thesis 43). “Christians are to be taught that he who sees a needy man and passes him by, yet gives his money for indulgences, does not buy papal indulgences but God’s wrath” (Thesis 45.).

In this manner, Luther demonstrates the degree to which believers were explored and deprived when firmly believing in the effectiveness of indulgences; they squander on them that which they need to survive (see Thesis 46.). In fact, the theologian states: “the treasures of indulgences are nets with which one now fishes for the wealth of men.” (Thesis 66). Luther further affirms: “if the pope knew the exactions of the indulgence preachers, he would rather that the basilica of St. Peter¹¹ were burned to ashes than built up with the skin, flesh, and bones of his sheep” (Thesis 50.). “The pope would and should wish to give of his own money, even though he had to sell the basilica of St. Peter, to many of those from whom certain hawkers of indulgences cajole money.” (Thesis 51.). The theologian also asks, “Why does not the pope, whose wealth is today greater than the wealth of the richest Crassus, build this one basilica of St. Peter with his own money rather than with the money of poor believers?” (Thesis 86.). This criticism was directed to the wealth amassed by a Church that, through the exchange of forgiveness for indulgences, calls into question the true wealth of the Church, in Martin Luther’s perspective. In fact, according to the gospel, “the last are to be the first”. However, according to the logic of indulgences, those considered “the first” are not poor people, but those believers who were enough rich to pay indulgences (see Thesis 62, 63 e 64)

Luther’s Ninety-five Theses are not exclusively about the issue of indulgences. They articulate a vision of the Church and a critique directed at its structures and its logics of power. Under the tip of the iceberg that were the indulgences was, after all, an enormous iceberg composed of theological arguments that, more often than not, adhered to the *status quo* of a Church that organised itself in the form of a sieve to the access to salvation. For this reason, the theological issue of justification – in the context of the practice of indulgences – would swiftly lead to the clash between Martin Luther and the religious authorities; the latter of whom Luther no longer recognised as such because they placed their power above the power of the Scriptures, contradicting them. The great rupture was not merely limited to Luther’s desertion of the Church. On the contrary, the cornerstone of this rupture was the demystification of an authority that regarded itself as the mediator between Heaven and Earth, as well as the progressive direct access of believers to the Word of God. Nevertheless, one also finds the negative consequences of the inability of the Church in understanding the renewing impulse brought

¹¹ Indulgences’ money was used to build St. Peter’s Basilica, in Rome.

about by Luther and supported (it must be stated) by the princes ruling over territories that now belong to the German space. Those princes were eager to attain political and financial independence from Rome. The rupture brought about by the reformers and the temporal powers that either aided or fiercely battled them had a direct impact in the configuration of Europe and in the territorialisation and confessionalisation of the Christian identities, marked by the “wars of religion” between Catholics and Protestants. Half a millennium would have to go by before the Catholic Church and the Lutheran Church both recognised their guilt in the (bloody, more often than not) divisions that resulted from losing sight of what united Christians (precisely, the faith in a merciful God) and from the lust for power. In a joint statement released in 2017, both Churches affirm the following:

The true unity of the church can only exist as unity in the truth of the gospel of Jesus Christ. The fact that the struggle for this truth in the sixteenth century led to the loss of unity in Western Christendom belongs to the dark pages of church history. In 2017, we must confess openly that we have been guilty before Christ of damaging the unity of the church. This commemorative year presents us with two challenges: the purification and healing of memories, and the restoration of Christian unity in accordance with the truth of the gospel of Jesus Christ (LRCC).

In fact, the document of the Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation issued in 2017 recognizes right from the beginning that Christians “repeatedly (...) have stood in the way of the good news of the mercy of God” (LRCC) and that it is necessary to re-read the history of the conflict between both Churches in order to be able to make steps towards a unity that was lost five hundred years ago. At the same time, the document states that what unites both Churches is more relevant than what divides them. The document quotes abundantly the “Joint Declaration of the Doctrine of Justification”, issued in 1999, a document received by the Catholic Church and the Lutheran World Federation.¹² The 1999 document already asserted that biblical studies, modern history of theology and of dogma, as well as the dialogue led after the II Vatican Council opened the way to a “notable convergence concerning justification” (LWFCC, 13). This consen-

¹² Lutheran World Federation and the Catholic Church, Joint Declaration on the Doctrine of Justification. By the Lutheran World Federation and the Catholic Church, 1999 (From now on only LWFCC).

sus opens the way to an assertion that was impossible in the eye of the storm of Luther's Reformation: the document literally says that "the corresponding doctrinal condemnations of the sixteenth century do not apply to today's partner" (LWFCC, 13). However, even if this document is at the root of the document issued in 2017, the last one should be considered a step further, since it was issued to a common commemoration of the fifth century of the Reformation by the Lutheran and the Catholic Churches. One of the core topics of both documents, as already mentioned, is precisely what led Luther to leave the Church: the doctrine of justification. Both texts establish a dialogue between Lutheran and Catholic understanding of this doctrine, even if 1999 document considers the topic as an "ecumenical problem" (LWFCC, 14) and 2017 document says that "Catholics, however, had found some of Luther's positions troubling" (LRCC).

The Joint Declaration of 1999 establishes the possibility of a common basic understanding of the doctrine of justification. What lies behind Luther's critique of the indulgences is the following question: what justifies believers? What is the source of forgiveness of sins: faith or good deeds? This question is strongly connected with the understanding of what justification (in the sense of salvation) means. The 1999 common declaration states: "By grace alone, in faith in Christ's saving work and not because of any merit on our part, we are accepted by God and receive the Holy Spirit, who renews our hearts while equipping and calling us to good works." (LWFCC, 15). Redemption comes from a forgiving and merciful God: it is a gift, and not a reward for good deeds of a sinner or of someone commissioned to pay the sins of someone else (as it happened according to the logic of indulgences): "When Catholics say that persons 'cooperate' in preparing for and accepting justification by consenting to God's justifying action, they see such personal consent as itself an effect of grace, not as an action arising from innate human abilities." (LWFCC, 20). That does not mean that deeds are of no importance, since faith without deeds is a dead faith (see James 2, 14-26).

Nevertheless the document issued in 2017 (as well as the document from 1999) emphasizes a topic that, according to both declarations, results from Luther's critique of indulgences. According to the 2017 document the "conflict concerning indulgences quickly developed into a conflict concerning authority". (LWFCC, 52). In fact, the already mentioned adage *sola fides, sola scriptura, solus Christus* excludes the central place occupied by the church in the relationship between God and believers. This role did not only have to do with penitence – it also had to do with "the proper interpretation of Scripture" (LWFCC, 52), an interpretation that was also issued by the

church. So, according to the document, the problem was not as much with “the supremacy of Scripture” asserted by Luther as it was with the erasing of the role of authority the Catholic Church had in this interpretation. Even more, Luther came to the point of considering the pope as the “Antichrist”, since he saw no link between the Bible and Rome’s statements, while the pope “claimed that his office was instituted *iure divino* (“by divine right”).” (LWFCC, 53). The Council of Trent (1545-1563) emphasized the authority of the Church in the interpretation of the Scriptures as well as the unbreakable link between the Scriptures and “apostolic tradition”, both “preserved in the Catholic Church”.¹³

1999 document also emphasizes the relevance of Trent doctrine about the sacraments as “the ordinary means by which »all true justice either begins, or once received gains strength, or, if lost, is restored”.¹⁴ The council emphasized that Christ instituted seven sacraments, including the ordination, and the sacrament of penitence.

The Joint Declaration of 2017 recognizes that the Council of Trent “shaped a polemical environment between Protestants and Catholics” (LRCC, 88) that lasted until the Second Vatican Council (1962-1965). However, a close reading of this Council’s documents on the relationship with other Churches still reveals the undeniable difficulty the Catholic Church has in recognizing that she should have the status of a Church *inter pares*: on one hand, *Unitates Redintegratio*¹⁵ says that “Catholics are in a real, if imperfect, communion with all who confess Jesus Christ and are baptized”, while *Lumen gentium* asserts that the “Church of Christ subsists in the Catholic Church”.¹⁶

This ecumenical problem, in spite of the steps given in the common commemoration of the Reformation, is still to see both in the 1999 document (quoted by the document of 2017) and in the 2017 document. The Catholic Church seems to keep struggling with a wound opened by the Reformation and visible in the role she assigns herself in the process of forgiving. Maybe the fact of having nowadays a Pope that puts mercy at the core of the Church’s heart will open the possibility of reconsidering the Catholic Church not as a “sieve” (namely, in the sacrament of penance) through

¹³ Council of Trent, Fourth Session, 8 April 1546, Decree Concerning the Canonical Scriptures.

¹⁴ Council of Trent, Seventh Session, 3 March 1547, Foreword.

¹⁵ Decree on Ecumenism. *Unitatis Redintegratio*, 2.

¹⁶ Dogmatic Constitution on The Church. *Lumen Gentium*, 8.

which sinners have to pass, but as a sign that forgiveness is granted by God and accessible to all, since it is God who forgives and “confessional must not be a torture chamber but rather an encounter with the Lord’s mercy which spurs us on to do our best”.¹⁷

Conclusion:

This essay tried to analyse and to debate some of the decisive topics that resulted in a rupture between Luther and the Catholic Church. In order to achieve this, we have started with the Greek gods, went through the *Old* and the *New Testament*, and finally, through Luther’s Thesis.

The way we went through brought us to the current ecumenical proposals resulting from the dialogue between Catholics and Lutherans and consolidated in documents written by both Churches. This approach, after such a long time separation, invokes an understanding of God as a God that cannot be neither manipulated by finite and contingent human beings nor used as an argument to turn them dependent from a “sieve of faith” established by entities that put themselves in the position of “managers of redemption”, that is of managers of the possibility of being “justified” by God.

¹⁷ Pope Francis, Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium*, 44.

Bibliographic References:

Delumeau, Jean. 1983. *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident XIIIe-XVIIIe siècles*. Paris: Fayard.

Le Goff, Jacques. 1995. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa.

Lutheran World Federation and the Catholic Church. 1999. *Joint Declaration on the Doctrine of Justification. By the Lutheran World Federation and the Catholic Church*. Wm.B. Eerdmans Publishing Co. Grand Rapids/Cambridge.

Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity Common Statements. 2017. *From Conflict to Communion. Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017*». 2017. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Mullet, Michael. 1985. *A Contra-Reforma*, Lisboa: Gradiva.

Neves, Carreira das. 2014. *Lutero Palavra e Fé*. Lisboa: Editorial Presença.

Nietzsche, Friedrich. 1997. *O Anticristo. Ecce Homo. Nietzsche contra Wagner*. Lisboa: Círculo de Leitores.

Pilosu, Mario. 1995. *A mulher, a luxúria e a Igreja na Idade Média*. Lisboa: Editorial Estampa.

Pope, Francis. 2013. *Apostolic Exhortation Evangelii Gaudium*. Vatican: Vatican Press.

Schama, Simon. 2014. *A história dos Judeus. Encontrar as palavras 1000 a.c. – 1492 d.c.*. Lisboa: Círculo de Leitores.

Second Vatican Council. 1964. *Decree on Ecumenism. Unitatis Redintegratio*. Vatican: Vatican Press.

Second Vatican Council. 1964. *Dogmatic Constitution on The Church. Lumen Gentium*. Vatican: Vatican Press.

Sophocles. 1914. *Oedipus the King: The Harvard Classics*, New York: P.F.

The 95 Theses. Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt. 2018. Accessed on 26th November. <https://www.luther.de/en/95thesen.html>.

The Holy Bible: King James Version. New York: Ballantine Books. 1991.

Waterworth, James, ed. 1848. *The Council of Trent. The canons and decrees of the sacred and oecumenical Council of Trent*. London: Dolman.

**«A VERDADE VOS LIBERTARÁ» (JO 8,32)
EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS PERANTE O DESAFIO DA
«PÓS-VERDADE»**

**«THE TRUTH WILL SET YOU FREE» (JN 8:32)
RELIGIOUS EXPERIENCIES AND THE «POST-TRUTH» CHALLENGES**

JOÃO MANUEL DUQUE
Faculdade de Teologia
Universidade Católica Portuguesa
jmduque@sapo.pt
Orcid: 0000-0002-9252-6709
ResearcherID: B-4320-2015

Recibido 6 de mayo de 2019 / Aceptado 30 de julio de 2019

Resumen: Con el artículo se pretende comprender el significado filosófico del concepto de “post-verdad”, así como su posible relación con lo religioso, a través de la conjugación con la dimensión ético-pragmática. Para alcanzar ese objetivo, se propone el recurso al debate entre hermenéutica y crítica de las ideologías, a partir del respectivo análisis elaborado por Ricoeur e involucrando el modo como Hannah Arendt relaciona verdad y política. Se concluye que, más que hacer derivar la verdad de los hechos, es posible hacer derivar los hechos de la verdad, concibiendo ésta como orientación escatológica para la acción, en función de determinadas exigencias éticas. Esta dimensión al mismo tiempo ética y escatológica es la que permite comprender la relación entre (post)verdad y religión.

Palabras clave: Post-verdad; religión; hermenéutica, ética; crítica; teología política.

Abstract: The article intends to understand the philosophical meaning of the concept of “post-truth”, as well as its possible relation with religion, through the conjugation with the ethical-pragmatic dimension. In order to achieve this goal, it is proposed to use the debate between hermeneutics and critique of ideologies, based on the analysis elaborated by Ricoeur and involving the way in which Hannah Arendt relates truth and politics. It follows that rather than deriving the truth from the facts, it is possible to derive the facts from the truth, conceiving it as an eschatological orientation to action, in function of certain ethical requirements. This dimension, both ethical and eschatological, allows us to understand the relationship between (post)truth and religion.

Keywords: Post-truth, Religion, Hermeneutics; Ethics; Criticism; Political Theology.

Introdução

No editorial da revista *Leitura Flutuante*, do Centro de Estudos de Semiótica e Psicanálise da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, João Ângelo Fantini colocava como título uma questão sintomática: “Pós-verdade ou o triunfo da religião?”¹ O desafio lançado por esse título, com todas as ambiguidades que lhe estão inerentes, servirá de base para as considerações aqui propostas.

A relação aí estabelecida não é, contudo, imediatamente evidente. Em realidade, ela implica já interpretações, seja do conceito de pós-verdade seja, sobretudo, do conceito de religião. Também para esta dimensão da questão se tomará como ponto de partida o pequeno texto desse editorial. Logo no início, afirma-se: “Plataformas criadas na última década como Facebook, Twitter e Whatsapp replicam notícias e comentários – não necessariamente verdadeiros – que são compartilhados, em grande parte, por pessoas conhecidas ou inspiram alguma confiança, o que aumenta a aparência de legitimidade das histórias”.² Trata-se, portanto, de uma legitimação pela via da *confiança*, que é considerada como núcleo da cultura da “pós-verdade”. O que dá voz, em realidade, à definição dada pelo próprio departamento de Dicionários de Oxford, quando escolheu o termo “pós-verdade” (“post-truth”) como termo do ano de 2016: trata-se de algo “que denota circunstâncias, nas quais factos objetivos têm menos influência em moldar a opinião pública do que apelos à emoção e a crenças pessoais”.³ A questão da confiança estaria, portanto, relacionada com *crenças*, assentes em factores *emocionais* e não necessariamente em factos. Por isso se considera que se estaria longe da verdade, ou seja, num ambiente cultural em que a referência à verdade é completamente substituída por crenças, com base numa confiança emocional. E isso seria, talvez, o mundo próprio da religião, pelo menos pelo que o referido editorial dá a entender.

Estamos, portanto, perante um desafio que já se adivinha complexo, porque carregado de sentidos e ambiguidades. Para o enfrentar, propõe-se o seguinte percurso, que tem por principal finalidade contribuir para o esclarecimento de conceitos e de contextos de debate: inicia-se com breves considerações sobre os diversos conceitos de verdade, explorados na relação entre facto e sentido, a partir dos contributos significativos da hermenêutica

¹ Ângelo Fantini, “Pós-verdade ou o triunfo da religião?”, *Leitura Flutuante*, 8 (2016): 22-23.

² Fantini, “Pós-verdade”, 22.

³ <https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016>.

filosófica; de seguida, esclarece-se em que medida a crença pode possuir pretensão de verdade, sem abandonar a dimensão crítica e propondo, para isso, uma recuperação de um debate tradicional, mas sempre reavivado em novos contextos sociais e culturais: precisamente o debate entre hermenêutica e crítica das ideologias. Na exploração destes tópicos, segue-se de perto dois textos já clássicos e que parecem muito esclarecedores para o assunto em tratamento: capítulos da obra *Do texto à ação* de Paul Ricoeur e o artigo *Verdade e política* de Hannah Arendt.

1. O facto e o sentido

Se retomarmos a definição de “pós-verdade” fornecida pelo citado departamento de Oxford, constatamos que o critério de verdade é a correspondência direta aos factos. Ou seja, o abandono da questão da verdade, no contexto cultural contemporâneo, deve-se sobretudo ao facto de que a realidade dos factos⁴ deixou de determinar aquilo que se aceita como sendo real. A base da verdade não é a factualidade mas uma construção da linguagem, eventualmente fictícia. No ambiente germânico, por exemplo, a formulação “pós-verdade” (*post-truth*) deu origem à formulação preferencial “pós-factual” ou “pós-fáctico” (*postfaktisch*), o que revela de forma ainda mais clara onde se situa o cerne daquilo que está aqui em questão.⁵ Em realidade, o termo “pós-factual” é, neste caso, mais rigoroso do que o termo “pós-verdade”, como veremos. Ora, só o enunciado deste conjunto de conceitos já nos leva a uma discussão que esteve no cerne do desenvolvimento hermenêutico da filosofia, na primeira metade do séc. XX, e que nos alertou sobretudo para a complexidade do conceito de verdade.⁶

Mas, antes de irmos diretamente ao terreno estrito da filosofia hermenêutica, pode ser interessante uma passagem prévia por Nietzsche, que chega a ser evocado como inspirador desta cultura da pós-verdade. As suas palavras, de facto, são desafiantes:

“É apenas graças à sua capacidade de esquecimento que o ser humano pode chegar a crer que possui uma ‘verdade’ no grau que

⁴ Prescinde-se aqui da discussão lógica sobre se este “facto” também está abrangido pela “crise” da factualidade referida.

⁵ Ver <http://gfds.de/wort-des-jahres-2016/>; Vincent Hendricks y Mads Vestergaard, *Postfaktisch. Die neue Wirklichkeit in Zeiten von Bullshit, Fake News und Verschwörungstheorien* (München: Karl Blessing Verlag, 2018).

⁶ Ver Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1984); João Manuel Duque, *Die Kunst als Ort immanenter Transzendenz* (Frankfurt: Knecht, 1997).

acabámos de indicar... O que é então a verdade? Uma multidão move-dição de metáforas, de metonímias, de antropomorfismos, em resumo, um conjunto de relações humanas poética e retoricamente erguidas, transpostas, enfeitadas e que, depois de um longo uso, parecem a um povo firmes, canónicas e constringedoras: as verdades são ilusões de que nos esquecemos que o são, metáforas que foram usadas e que perderam a sua força sensível, moedas que perderam o seu cunho e que a partir de então entram em consideração, já não como moeda, mas apenas como metal”.⁷

Ora, o valor de uma moeda depende do sistema monetário em que circula. Como tal, é sempre perspectivista e contextual – mesmo virtual, em certo sentido – nunca podendo ser confundido com um valor idealístico-absoluto ou realístico-objetivo. Essa contextualização da verdade é mediada, segundo Nietzsche, sobretudo pela linguagem.

“A legislação da linguagem fornece, inclusivamente, as primeiras leis da verdade: porque nasce aqui, pela primeira vez, o contraste entre a verdade e a mentira. O mentiroso faz uso das designações válidas, as palavras, para fazer com que o irreal apareça como real: diz, por exemplo, ‘sou rico’, quando para o seu estado, ‘pobre’ seria a designação correta. Dá, assim, outro uso às convenções firmes por meio de substituições voluntárias ou de inversões de nomes. Se ele o fizer de uma forma interessada e, sobretudo, prejudicial, a sociedade nunca mais terá confiança nele e desde então exclui-lo-á”.⁸

Certas leituras pós-modernistas destas afirmações concluíram delas um total relativismo ou mesmo niilismo céptico, chegando à afirmação da inexistência da verdade – o que acabaria por coincidir com uma possível descrição da cultura da pós-verdade. Mas a questão é muito mais complexa, seja em Nietzsche⁹ seja no debate sobre a pós-verdade.

Mostrar a complexidade da questão enunciada por Nietzsche foi o que fez, em realidade, a transformação hermenêutica do movimento fenomenológico alemão. Paul Ricoeur, no seu segundo volume de ensaios de hermenêutica, refere de forma clara: “O mais fundamental pressuposto fenomenológico de uma filosofia da interpretação é que *toda a questão que diz*

⁷ Friedrich Nietzsche, *Sobre verdade e mentira* (São Paulo: Ed. Hedra, 2007), 37.

⁸ Nietzsche, *Sobre verdade*, 37.

⁹ Cf. João Manuel Duque, *El Dios ocultado* (Salamanca: Sígueme, 2017), 47-53.

respeito a um ente qualquer é uma questão sobre o sentido deste ‘ente’”.¹⁰ Este princípio fundamental da fenomenologia implica, sem dúvida, uma opção “contra a atitude naturalista-objetivista”.¹¹

Interessantemente, a ponte entre a fenomenologia e a hermenêutica foi lançada sobretudo por Heidegger, precisamente com a sua filosofia da facticidade ou factualidade¹². O que significa que não haverá, certamente, uma oposição alternativa entre a hermenêutica do sentido e a relação aos factos. O que se percebe, neste contexto, é que essa relação é mais complexa e dinâmica do que a pura referência objetivista, que definiria a verdade como correspondência precisa entre uma proposição da linguagem e um facto objetivo – *adaequatio intellectus ad res*.¹³ Também aqui, o envolvimento da linguagem não é inocente. É de novo Heidegger quem, em curiosa semelhança com Wittgenstein, afirma a “linguisticidade” (*Sprachlichkeit*)¹⁴ do ser, também da existência, do *Dasein* e, por isso, da própria factualidade. Só que, mais uma vez, o lugar da linguagem não se mede pela pura representação da realidade na mente, através de um instrumento externo, mas pela compreensão do sentido, que não pode acontecer senão no próprio processo da linguagem. Vai ser Gadamer, na sequência de Heidegger, que vai dar a formulação mais sintética a esta perspectiva: “Ser que pode ser compreendido é linguagem”.¹⁵

Ora, já se percebe que a questão hermenêutica – que é, simplesmente, a questão da compreensão do sentido de tudo aquilo que é, incluindo tudo aquilo que acontece – se situa no processo que liga facto e sentido, por mediação da linguagem. Porque apenas se pode compreender aquilo que possui sentido. Mas o que é que confere sentido ao que acontece, aos factos? Serão eles mesmos, como factos brutos? Ou é precisamente o seu enquadramento em processos mediados pela linguagem? O discurso surge, assim, na perspectiva de Ricoeur, como a mediação essencial entre facto e sentido.¹⁶ E a questão da verdade só pode colocar-se neste segundo nível, pois a verdade de um

¹⁰ Paul Ricoeur, *Du texte a l'action* (Paris: Seuil, 1986) 61.

¹¹ Ricoeur, *Du texte*, 62.

¹² Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1977) §§67-71.

¹³ Tomás de Aquino, *De veritate* I,1.

¹⁴ Cf. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1985).

¹⁵ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 493: “Sein, das verstanden werden kann ist Sprache”.

¹⁶ Ver Ricoeur, *Du texte*, 113ss.

facto é inseparável do seu sentido. Não propriamente porque se decide optar entre referência aos factos ou referência ao sentido dos factos; a questão é que não se podem sequer conhecer factos sem conhecer algum sentido nesses factos, pois de outro modo não se teria acesso a nenhuma compreensão desses mesmos factos – não há, para os humanos, factos brutos, sem uma interpretação de sentido já envolvida.

Isso não significa, ainda, que essa interpretação seja aleatória ou pre-determinada por outra instância, mas essa é uma questão a abordar mais adiante. Para já, basta tomar consciência – que é precisamente a consciência hermenêutica – de que a mediação interpretativa dos factos é inevitável para a compreensão humana do mundo e, por isso, para a compreensão humana da verdade. Nesse sentido, nenhuma notícia apresenta apenas o facto, pois isso é impossível. Ela apresenta sempre uma interpretação do sentido do facto, por mais que se apoie em imagens pretensamente “reais”. A consciência hermenêutica, portanto, não anula a questão da verdade mas situa-a onde ela realmente acontece, que é na relação inter-humana da comunicação e compreensão dos sentidos das coisas e dos factos.

Já Hannah Arendt¹⁷ tinha explorado a distinção entre as verdades factuais (*Tatsachenwahrheiten*) e as verdades racionais (*Vernunftwahrheiten*) apelando, por sua vez, a uma distinção de Leibniz (*verités de fait, verités de raison*).¹⁸ Curiosamente, no caso de Leibniz, o recurso às verdades de razão (consideradas necessárias) destinava-se a desvalorizar as verdades de facto, que podem enganar facilmente (por serem contingentes). É claro que, na base desta contraposição encontra-se uma sobrevalorização tipicamente moderna da razão, concebida sobretudo como razão abstracta, de estilo matemático; a razão (lógica) seria melhor garantia de verdade do que os factos (empíricos). A questão, portanto, ganha outros contornos quando colocada noutro contexto completamente diferente, em que se percebe a impossibilidade de uma afirmação absoluta das verdades de razão, devido à sua inevitável historicidade e, ao mesmo tempo, se coloca em questão uma leitura ingénua das verdades de facto, devido ao contributo do processo de interpretação para a compreensão do seu sentido. Colocando o dinamismo hermenêutico entre umas e outras não se chega, contudo, à sua eliminação mas a uma compreensão mais complexa do seu funcionamento, o que acaba por superar a contraposição típica de Leibniz: a razão e os factos cruzam-se na questão da compreensão histórica do sentido.

¹⁷ Ver Hannah Arendt, “Wahrheit und Politik”, in *Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays*, por Hannah Arendt, 44-92 (München: Piper, 1987), 47.

¹⁸ Ver Leibniz, *La Monadologie*, §§ 31-36.

Mas, curiosamente, Hannah Arendt defende a importância política das verdades de facto, considerando mesmo que as verdades de razão podem aí ser perigosas:

“E uma vez que os factos e os acontecimentos, inevitavelmente resultados da vida e da ação conjuntas dos humanos, constituem a verdadeira realidade do político, no nosso contexto temos que nos interessar, em primeiro lugar, pelas verdades de facto. Quando o poder político se fixa em verdades da razão, ultrapassa o seu âmbito próprio, enquanto que qualquer ataque a verdades de facto acontece sempre no interior do âmbito político”.¹⁹

Contudo, a filósofa situa-se longe de uma compreensão simplista do que possa significar a verdade dos factos. Em rigor, podemos enquadrar a leitura de Arendt no contexto hermenêutico apresentado anteriormente. O que se torna aqui mais evidente é que, à dimensão puramente lógica da verdade e à sua dimensão puramente empírica, haveria que acrescentar uma dimensão histórica, que em realidade exige a consideração de uma inevitável dimensão pragmática e social da verdade, já que os factos e os acontecimentos são resultado da vida social e da ação humanas.²⁰ É certo que Hannah Arendt considera, de forma algo radical, que a verdade nada tem a ver com a ação, reservada esta ao âmbito da política. Segundo ela, mentir é agir sobre a realidade, porque é pretender que ela seja aquilo que não é. Afirmar o que ela é, não é agir; essa afirmação só é ação política nas circunstâncias em que a mentira domine a realidade.

Independentemente de se compreender facilmente o que ela pretende dizer, parece que a questão deverá ser colocada num plano mais vasto, como ela acaba por admitir. Esse seria, claramente, o plano da ação comunicativa, na qual a relação à verdade, nas suas dimensões comunicativas mais diversificadas, poderá ser assumida como modo de ação transformadora do real – afirmando-a ou negando-a. A verdade é, antes de tudo, da ordem do social e da pragmática.

Mas, antes de se avançar nessa dinâmica, para o assunto aqui em debate – ou seja, para a compreensão da relação deste problema com a experiência

¹⁹ Arendt, “Wahrheit”, 47.

²⁰ Heizpeter Hempelmann, “Faktisch, postfaktisch, postmodern?”, *Theologische Beiträge*, 48 (2017): 6-23, 10; Em rigor, Hannah Arendt, mesmo reconhecendo todas essas dimensões, acentua sobretudo o carácter indiscutível da verdade (devido à necessidade lógica ou à contingência empírica), precisamente para a distinguir da opinião, que anima a discussão política.

religiosa – é conveniente explorar um aspecto sempre implicado nesta dimensão histórico-pragmática e social da verdade. Esse aspecto pode extrair-se de uma das afirmações mais emblemáticas da filosofia hermenêutica de Gadamer: “Enquanto compreendemos, estamos implicados num processo de verdade e chegamos sempre demasiado tarde, quando pretendemos saber aquilo que deveríamos crer”.²¹ A questão da verdade e da respetiva compreensão, também da sua comunicação, conduz-nos, por este caminho, à questão da crença.

2. A verdade da crença na verdade

O texto evocado no início dava a entender que o estatuto da pós-verdade coincide com o encaminhamento da comunicação para o âmbito da crença e das emoções. Podem adivinhar-se aqui, contudo, dois pressupostos altamente questionáveis: a contraposição entre verdade e crença e a ligação da crença exclusivamente com o âmbito das emoções.

Certo conflito tradicional entre verdade e crença, reconduzível à oposição platónica entre verdade e opinião (*doxa*), tem sido recusado repetidamente, ao longo da história (já pelos Padres da Igreja), uma vez que se trata de uma contraposição radical, apenas válida para um entendimento de verdade como resultado de uma conclusão apodítica da dialética filosófica – no âmbito das verdades de razão, portanto – ou como relação direta e simplista com os factos – no âmbito das verdades empíricas.

Habitualmente, tem-se situado esta contraposição no contexto da contraposição mais geral entre crer e saber. Trata-se de um binómio omnipresente na história do pensamento ocidental. Mais recentemente, precisamente a propósito desta relação entre *crer* e *saber*, mas com inevitável impacto sobre o *fazer* ou a pragmática correspondente, Michel de Certeau propõe uma esclarecedora tábua de conjugações que permite avaliar os graus de compromisso do sujeito na enunciação do crer, com impacto sobre a pertinência veritativa dessa enunciação.²² Interessantemente, o binómio linguístico apresentado situa-se precisamente entre *crer* e *ver*, o que nos coloca imediatamente no cerne do problema da verdade factual. Partindo do modo mais forte, que coincide com a certeza (eventualmente científica), e que se

²¹ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 494; Ver Novalis, *Schriften* III, 372: “Alles Wissen endigt und fängt im Glauben an” (Todo o saber termina e começa na crença).

²² Cf. Michel de Certeau, “Le Croyable ou l’Institution du croire,” *Semiotica*, 54 (1985): 255-266.

enuncia como aquilo que se crê e se vê (o primeiro, na relação ao que se recebe do exterior, o segundo na dimensão imediata da observação própria), passa-se àquilo que não se crê mas se vê (como quando não se acredita naquilo que se está a ver, o que coloca imediatamente em causa a verdade dos factos) e àquilo que se crê mas não se vê (como nas diversas modalidades da confiança), até ao nível mais débil daquilo que nem se crê nem se vê (e que é identificado com a superstição, correspondendo às crenças dos outros diferentes, que não se partilham, e que só neste sentido seriam consideradas falsas). Este mecanismo determina uma estrutura antropológica fundamental de compreensão do mundo, a todos os níveis, não apenas no nível religioso. Segundo essa compreensão – que leva em conta, embora de formas diversas, o papel da confiança no processo de compreensão da verdade – aquilo que se conhece e se reconhece como verdadeiro pode atingir os humanos pela via da crença, na medida em que se assume o papel mediador da linguagem e da comunicação, ou seja, está-se perante algo que vai além da mera subjectividade e da pura objectividade.

Sendo o pressuposto essencial do crer a relação a uma alteridade – individual ou comunitária – é natural que o seu exercício pressuponha o reconhecimento de uma autoridade relativamente ao processo crente, à qual precisamente se dá crédito, na medida em que também demonstra possuir esse crédito, como respondente ou responsável pelo processo do crer.²³

Esta relação de *acreditação*, que origina estruturas institucionais, baseia-se numa economia do dom, na medida em que o crédito que é dado é, por um lado, essencialmente gratuito – assenta na liberdade de quem o dá e não numa necessidade natural ou social, como a que está patente na lógica e na observação empírica – e, por outro lado, é origem de uma permuta simbólica de dons. Dar crédito e receber crédito é pois a base da institucionalização do crer, que nas comunidades religiosas – na religiões, em geral, ou nas igrejas, consoante as nomenclaturas – encontra o seu habitat usual.

Descartar a pertinência veritativa destes processos – que exprimem uma noção de verdade muito mais complexa que a pura e direta referência aos factos – é recusar a possibilidade de verdade em todas as relações sociais fundamentais, que o processo hermenêutico de significação, através da ação comunicativa, instaura nas histórias humanas. E é indiscutível que aí as emoções assumem um lugar significativo, pois a comunicação crente dá-se pelo convencimento e este não pode prescindir do afecto que lhe corresponde. O

²³ Cf. Louis Panier, “Pour une anthropologie du croire,” in *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Dir. por Claude Geffré (Paris: Cerf, 1991), 37-59.

conhecimento da verdade por mediação da crença é sempre uma forma de *reconhecimento*, em que um sujeito se apropria livremente de uma leitura de sentido que lhe é proposta – que é sempre também uma leitura do sentido dos factos. E o conhecimento de algo como verdadeiro implicará sempre, de algum modo, o reconhecimento dessa verdade, como reconhecimento das circunstâncias históricas que permitem afirmar algo como verdadeiro – mesmo nas ciências empíricas.

Com isto, contudo, ainda não se tocou em alguns aspectos muito importantes da questão. As diversas formas de conhecimento – e talvez mais ainda o conhecimento por crença – não estão imunes à influência de interesses, o que resulta da sua exposição ao poder, que se torna sobretudo visível na relação entre poder e linguagem, com especial incidência no campo das emoções e de toda a comunicação que nelas se baseia. Isso leva de novo ao debate da “pós-verdade” e da denominada política “pós-factual” – debate sem dúvida importante também no âmbito da experiência religiosa, tendo em conta a proximidade destes campos. Significa tudo o que foi dito até agora, a propósito de uma leitura hermenêutica da verdade, que é completamente aleatório o modo como acontece a articulação – ou mesmo a produção – de sentido? Não há limites para o modo como se coloca a questão da verdade, mesmo que não seja simplesmente entendida como correspondência direta aos factos? A dimensão emocional, que aqui ocupa um lugar de destaque, justifica tudo ou poderá estar sujeita, ela mesma, a critérios de validação, que lhe marquem os limites? Como formular esses critérios?

Hannah Arendt, como é sabido, faz uma apologia da importância da verdade dos factos, recorrendo para isso a um conceito de verdade em certa medida muito estático, que não admite diálogo nem consideração das circunstâncias históricas, o que a leva a contrapô-lo à opinião, esta sim sujeita ao debate e à historicidade da sua compreensão. O recurso a Hobbes só revela em que medida os problemas hoje levantados são, em realidade, problemas de sempre:

“Pistas deste conflito antiquíssimo podem ser seguidas até bem dentro da modernidade. É por isso que podemos ler, em Hobbes, sobre ‘duas faculdades contrapostas’, o ‘raciocínio [raisonnement] sólido’ e a ‘eloquência poderosa’: ‘O primeiro fundamenta-se nos princípios da verdade, a segunda baseia-se em... opiniões,... nas paixões e nos interesses dos humanos, que são diversos e mutáveis’”.²⁴

²⁴ Arendt, “Wahrheit”, 48; com citação de Hobbes, *Leviathan*, A Review and a Conclusion.

Segundo esta visão, a política nada tem que ver com a verdade dos factos, nem neles pode mexer; apenas se limita a lidar, argumentativamente ou por outros meios menos legítimos, com opiniões. É nesse âmbito que entra a questão agora em debate e que tem a ver com a relação entre poder, interesse, manipulação e linguagem, no âmbito de um conceito complexo e pragmático de verdade. Ainda na sua radicalidade própria, Hannah Arendt formula uma espécie de máxima: “Quem fala em nome de interesses e do poder, já não pode ser credível... A sua credibilidade depende da sua independência e integridade”.²⁵

Ora, ao enfrentar esta questão no contexto da cultura da pós-verdade, será necessário relativizar a oposição – ainda que eventualmente correta, do ponto de vista abstracto – entre verdade e opinião. Por um lado, porque a verdade, mesmo na sua forma de conhecimento científico, também está relacionada com a questão do poder e dos interesses, para além de estar enquadrada no processo hermenêutico da interpretação do sentido; por outro lado, porque a opinião, nomeadamente quando articulada como crença, não é alheia à questão da verdade, podendo precisamente ser um dos modos mais profundos e fiáveis de os humanos acederem à sua compreensão.

Todas estas questões conduzem, se quisermos manter-nos na discussão hermenêutica até aqui apresentada, ao debate precisamente entre hermenêutica e crítica das ideologias, que aqui se assume como inspirador para uma proposta final. É sabido que esse debate ganhou forma muito precisa no confronto entre Hans-George Gadamer e Jürgen Habermas. Aqui, prolonga-se a leitura que dele faz Ricoeur, procurando explorar os pontos fortes de cada posição. Segundo o filósofo francês, que aqui surge como mediador entre a radicalidade dos dois alemães,

“O gesto da hermenêutica é um gesto humilde de reconhecimento das condições históricas a que está submetida toda a compreensão humana sob o regime da finitude, o da crítica das ideologias é um gesto orgulhoso de desafio dirigido contra as distorções da comunidade humana. Pelo primeiro, insiro-me no devir histórico ao qual sei que pertenço; pelo segundo, oponho ao estado atual da comunicação humana falsificada a ideia de uma libertação do discurso, de uma libertação essencialmente política, guiada pela ideia limite da comunicação sem limites nem entraves”.²⁶

²⁵ Arendt, “Wahrheit”, 63.

²⁶ Ricoeur, *Du texte*, 399-400.

Se se aplicar cada um destes gestos ao outro, assumindo que ambos fazem sentido, mas também que ambos são problemáticos, percebe-se que, se é certo que nunca se pode compreender a verdade daquilo que os humanos são e daquilo que acontece, sem se estar já envolvido num processo histórico concreto que determina a verdade com uma dimensão pragmática irrecusável, também é certo que não se pode aceitar ingênua e romanticamente a verdade predeterminada histórica e pragmaticamente, pois pode ser distorcida precisamente pelos interesses envolvidos nos processos históricos e pragmáticos, sobretudo nos processos políticos (incluindo os inevitáveis aspectos políticos das práticas e organizações religiosas). Nesse sentido, a crítica da imersão hermenêutica – em certo sentido, ainda que neutro, poder-se-ia chamar-lhe ideológica – é sempre necessária, para evitar precisamente a submissão absoluta à história e às suas eventuais distorções. Mas, por outro lado, onde podem encontrar-se os critérios de uma crítica independente dos interesses imanentes a esses processos históricos? O gesto escatológico da crítica – que evoca a dimensão da utopia, para criticar as realizações históricas – por mais necessário que seja, não é acessível à compreensão possível aos humanos, sem a mediação dos acontecimentos históricos e, por isso, sem a sua passagem por mediações hermenêuticas inevitáveis. É por isso que o acesso humano à verdade é complexo e nunca de forma direta. Caso contrário transforma-se em potencial de terror. E o terror que resulta da distorção, tanto pode resultar da absolutização de ideologias históricas imanentes como da loucura de utopias escatológicas transcendentais.

Também aqui se torna clara a ligação com a dimensão religiosa, seja pela pragmática das comunidades históricas, que falsificam a verdade na instituição, violentando os sujeitos; seja pela pragmática das utopias escatológicas, que sacrificam a história real dos sujeitos a ideais loucos, com efeitos não menos violentos. A consciência da complexidade desta situação exige mediações cuidadosas, que vigiem permanentemente o desafio da verdade, sobretudo da verdade integral do humano. É nesse sentido que Ricoeur propõe, contra os radicalismos de uma hermenêutica cega e de uma crítica deslumbrada, o percurso quotidiano das mediações, que implicam a distanciação em relação à história, através de processos também científicos de explicação do que acontece e das suas manifestações, sem esquecer a relação do sentido que se afirma no discurso com a sua referência ao mundo.

É nesse ponto que a ideia ricoeuriana de “mundo do texto”²⁷ desempenha uma função central, pois é nele que se articula o estatuto fundamental

²⁷ Ricoeur, *Du texte*, 125.

da linguagem como mediação e a sua relação com os mundos em que vive o humano e em que pratica a sua compreensão – incluindo a compreensão de si mesmo e das coisas, compreensão que pode ser verdadeira ou falsa. O “mundo do texto” surge, portanto, como superação da subjetivação romântica da hermenêutica, mas também da exaltação idealista da crítica. Mas bastará? Não pode o texto construir mundos falsos, também eles manipuladores? Não é esse o caso da pós-verdade ou da verdade pós-fáctica, que já nem sequer pode ser considerada subjetiva, mas simplesmente construída como hipertexto? A este propósito, é muito sintomática a formulação de Ricoeur a respeito da narrativa de ficção, que aqui pode ser assumida como metáfora para as mediáticas construções fictícias da verdade; e é sintomática na sua ambiguidade, sobretudo se lhe forem interpoladas algumas questões:

“Se a ficção é uma dimensão fundamental da referência do texto, ela não é menos uma dimensão fundamental da subjetividade do leitor. Ao ler, eu irrealizo-me [estaremos na dimensão da verdade pós-fáctica?]. A leitura introduz-me nas variações imaginativas do *ego* [Em todas, indistintamente? Qualquer uma serve, como verdade?]. A metamorfose do mundo pelo jogo é também a metamorfose lúdica do *ego* [Onde estão os limites para essa metamorfose? E quem os define?].”²⁸

É claro que a questão não é simples, porque os humanos não possuem qualquer acesso direto a uma formulação absoluta de todas as respostas a estas difíceis questões. Apenas se podem procurar indicações de mediações históricas e pessoais que permitam alguma segurança, ou pelo menos algum recurso vigilante, para se enfrentarem estas questões mais graves.

É neste ponto, na procura de apoio em mediações que proporcionem alguma possibilidade de referência à verdade, nas condições difíceis da história como são as dos humanos, que se propõe o recurso a um tópico que, muito naturalmente levará de novo à questão religiosa, através do tópico da crença, tal como evocado mais acima. Para isso, é utilizado o recurso a um outro pensador francês: Emmanuel Levinas.²⁹ Do conjunto da sua inspiradora filosofia poderia retirar-se uma proposta de transformação do modo

²⁸ Ricoeur, *Du texte*, 408.

²⁹ Ver, sobretudo, Emmanuel Levinas, *Autrement qu’être et au-delà de l’essence* (Paris: Kluwer Academic, 1974), 100.

de acesso à verdade pelo puro conhecimento – que emaranha os humanos nos problemas anteriormente referidos – num modo de acesso à verdade pelo *reconhecimento*. No processo de reconhecimento do outro como outro e como pessoa, assente na confiança intersubjetiva (semelhante ao que deixa a manifesto qualquer epistemologia da crença), os humanos são conduzidos a uma dimensão da verdade que não se reduz nem a uma factualidade simplista e imediata, nem a uma formulação lógica absoluta: trata-se da dimensão intersubjetiva e, em última instância, ética da verdade. Já Kant tinha compreendido que, na dimensão da razão prática,³⁰ a questão da verdade não tem a ver com a adequação da linguagem ou do pensamento ao objeto, como mera representação do mundo. Porque o mundo também pode ser falso, na medida em pode ser eticamente errado. A verdade ética implica a correspondência da razão e da prática – do saber e do fazer – a algo que nos é revelado como devendo ser. E essa revelação dá-se, precisamente no humano; segundo Levinas, dá-se na carne de cada humano concreto, representada no conceito-símbolo do rosto³¹.

Mas, porque se deverá corresponder ao que é exigido na presença dessa carne concreta do outro, aceitando essa interpelação como manifestação da verdade? Precisamente porque aí se revela o sentido dos humanos. E aí se revela, também, a proveniência infinita e indisponível da verdade daquilo que se deve ser e que, por isso, dinamiza o desejo humano mais profundo, muito para além das necessidades.

O Kant da terceira crítica³² – que, em realidade, é uma crítica do desejo humano – e depois Levinas³³ tornam claro que, sem esta dimensão escatológica do desejo – a qual, aliás, reaparece de certo modo no momento escatológico da crítica, em Habermas, como ideia reguladora – é muito difícil haver alguma relação verdadeiramente importante com a questão da verdade, que assim se tornaria mero factor de manipulação virtual. É nesta dimensão escatológica que a própria crítica das ideologias se sujeita a uma crítica da crítica, em nome de uma imaginação que é dada, como manifestação da verdade do humano, contra todas as suas manipulações. Está-se, claramente, na dimensão do religioso, como dimensão última de um apelo à verdade, para além de toda a ilusão.

³⁰ Cf. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Ed. por Horst D. Brandt e Heiner F. Klemme (Hamburg: Meiner, 2003).

³¹ Cf. Emmanuel Levinas, *Totalidade e infinito* (Lisboa: Edições 70, 1988), 38.

³² Cf. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Ed. por H.F. Klemme (Hamburg: Meiner, 2001).

³³ Cf. Levinas, *Totalidade e infinito*, 21ss.

É claro que, formulada assim esta dimensão, não se está de novo longe da loucura utópica, que pode facilmente conduzir a distorções históricas do humano. Por isso, a proposta religiosa de uma verdade ética formulada como dimensão escatológica que interpela os humanos, não dispensa o caminho difícil de identificação histórica das suas mediações. Poder-se-ia chamar-lhe, de um modo muito genérico, o necessário caminho político do religioso.

Já Hannah Arendt, no trabalho referido, considerava que as verdades da religião se tornaram em assunto privado, deixando de ter significado político; e as verdades da filosofia, devido ao seu carácter abstracto, deixaram de ter interesse, porque a política se situa ao nível da pragmática. Coloca-se, por isso, não ao nível das verdades transcendentais ou da razão, mas ao nível da verdade dos factos.

Mas, como se viu, a questão é mais complexa, sobretudo quanto à religião, não só porque a denominada privatização da experiência religiosa não lhe invalidou a sua pertinência política, embora de um modo diverso, mas também porque a relação da política com a verdade dos factos se tornou altamente problemática, mesmo contraditória, como a própria filósofa reconhece. Nesse sentido, a dimensão ética da verdade, através da sua referência escatológica primeira e última, volta a colocar a questão da importância da experiência religiosa, como experiência da confiança crente numa verdade que serve e liberta o humano, também na sua dimensão política. Ao mesmo tempo, essa dimensão política – como articulação histórica e pragmática das crenças que orientam e portanto como certo modo de articulação histórica da experiência religiosa – é absolutamente fundamental para evitar a pura ideologia abstracta da verdade.

Este momento político da verdade, entendido como conteúdo de experiências religiosas, encontra a sua expressão mais viva na própria exigência ética da verdade: no sentido de se dever ser verdadeiro e no sentido de se dever agir e corresponder àquilo que o humano verdadeiramente é, como pessoa. Assumindo que a pragmática da verdade ética, como respeito pelo humano, é a primeira e fundamental realização política da experiência religiosa da verdade, então a dimensão religiosa pode e deve ser entendida como serviço à verdade, como liturgia da verdade. Esse serviço é sobretudo importante como instância limitadora das realizações históricas, seja das realizações políticas em sentido estrito, seja mesmo das realizações das diversas comunidades religiosas historicamente existentes.

Nesse sentido, a verdade profunda que liberta chega mesmo a constituir uma instância crítica dos factos, pois como tais podem ser falsos, ou melhor, errados. Não bastará, por isso, agarrar-se a uma verdade factual, por oposi-

ção a uma verdade virtual ou virtualizada. Por mais importante que seja a verdade dos factos, terá que ser situada num horizonte de sentido bem mais vasto. A experiência religiosa da verdade – muito à semelhança da experiência ética da mesma – situa-se entre imaginação escatológica (relativa àquilo que deve ser e deve vir a ser) e realismo concreto de aplicação pragmática, que recusa iludir aquilo que é, seja em nome de uma ausência de sentido, ou de um interesse privado ou social, seja mesmo em nome daquilo que se imagina como devendo ser. A verdade dos factos não pode ser iludida, embora deva ser colocada no horizonte do seu sentido – e o debate sobre a verdade transfere-se sobretudo para esse horizonte de sentido.

Colocados nesse horizonte de sentido, os factos são essenciais, não por si mesmos, mas pelo que testemunham. A pragmática da verdade acreditada transforma-se, assim, na verificação da própria crença, porque passa a ser a realização factual da imaginação escatológica – e a sua verdade ou validade advém-lhe precisamente das duas dimensões conjugadas: da dimensão escatológica, que determina o sentido da verdade; e da dimensão factual, que determina a “realidade” da verdade, enquanto sua verificação histórica. Na linguagem própria das experiências religiosas, está-se perante um testemunho prático da verdade, como transformação real do mundo: então, não serão os factos que originam a verdade, mas a verdade que origina os factos, enquanto ação com sentido e não enquanto puro acontecimento neutro.

Conclusões

Partindo de uma relação pré-estabelecida entre religião e cultura da “pós-verdade”, que explora sobretudo a independência em relação aos factos e a dependência das emoções, com base na categoria da crença, o percurso anterior procurou questionar precisamente esses pressupostos da relação em causa.

Em primeiro lugar, toda a reflexão filosófica do último século deixou suficientemente claro que a relação entre verdade e facto é complexa. A mediação do sentido, resultante sempre de um enquadramento histórico e linguístico, impede uma redução do conceito de verdade a mera adequação entre linguagem e coisa. O sentido dos factos, base de qualquer consideração sobre a sua verdade, resulta sempre de processos interpretativos.

Isso não anula a relação entre a compreensão do sentido e a realidade, como pode verificar-se de forma exemplar ao refletir sobre a relação entre verdade e política. É precisamente no seio dessa relação que se torna mais evidente a relação entre compreensões da realidade e interesses diversos,

que podem estar na origem do que entretanto se denomina cultura da “pós-verdade”. Então, o problema central dessa modalidade cultural não é a pura e direta correspondência entre linguagem e factos, mas os problemas levantados pelos interesses que determinam ou são inerentes aos diversos modos de discurso.

Em segundo lugar, o lugar da crença, incluindo as emoções, no processo de compreensão da verdade, impossibilita um contraposição radical entre crença ou emoção e verdade. O sentido da verdade e a verdade do sentido pressupõe, também, modos crentes de compreensão, que permitem o acesso possível à verdade, nas condições humanas da historicidade.

A questão, contudo, não se resolve facilmente, pois a verdade pode ser manipulada por interesses, através do uso de emoções e de influência nas crenças. O debate entre filosofia hermenêutica – que pressupõe que a verdade só nos é acessível em processos interpretativos de compreensão da realidade, aos quais pertencemos sempre – e a crítica das ideológicas – que denuncia a possibilidade de essa pertença ser dominada por interesses de vária ordem – ajuda a compreender o que pode estar em jogo na questão da verdade.

Chegados a esse ponto, a questão da verdade deriva para a questão ética, com ramificações para a ética-política. Torna-se então evidente que só através de uma orientação ética fundamental – a qual advém de um dinamismo escatológico, em nome do qual se deve fazer algo ou evitar fazer algo – é que a questão da verdade, no dinamismo das relações históricas e de linguagem, pode ser verdadeiramente colocada. O facto deixa de ser critério de verdade mas a verdade critério do facto e da sua avaliação.

Esta noção de verdade coincide, em grande parte, com aquela que anima a experiência religiosa, nomeadamente como experiência crente. No caso concreto da tradição religiosa cristã, este conceito de verdade coincide precisamente com uma noção pragmática, que atribui à verdade uma dimensão performativa. Ela só poderá libertar, na medida em que possuir uma referência ética e escatológica que a relacionam com a salvação. É essa a verdade de que o cristão dá testemunho, na sequência do testemunho do próprio Cristo. Para além da dimensão genericamente religiosa da verdade poder-se-ia, assim, relacionar o debate sobre a “pós-verdade” com a noção especificamente teológica de verdade, se entendermos por isso o seu enquadramento no âmbito da revelação cristã. O que só manifesta a intrínseca relação entre essa revelação e os processos humanos que animam as culturas.

Bibliografia

Arendt, Hannah. “Wahrheit und Politik.” En *Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays*, por Hannah Arendt, 44-92, München: Piper, 1987.

Ben-Yehoshua, Joël. “Postfaktizität. Zur Genese und Rezeption eines politischen Begriffs.” *Portal Ideengeschichte* 2 (2017): 1-15.

De Certeau, Michel. “Le Croyable ou l’Institution du croire.” *Semiotica*, 54 (1985): 255-266.

Duque, João Manuel. *Die Kunst als Ort immanenter Transzendenz. Zu einer fundamentaltheologischen Rezeption der Kunstphilosophie Hans-George Gadamer*. Frankfurt: Knecht, 1997.

Duque, João Manuel. *El Dios ocultado. En busca de un diálogo crítico con la sociedad*. Salamanca: Sígueme, 2017.

Duque, João Manuel. *Para o diálogo com a pós-modernidade*. S. Paulo: Paulus, 2016.

Fantini, João Angelo. “Pós-verdade ou o triunfo da religião?” *Leitura Flutuante*, 8 (2016): 22-23.

Gadamer, Hans-George. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1984.

Habermas, Jürgen. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968.

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1977 (Gesamtausgabe, vol 2).

Heidegger, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1985 (Gesamtausgabe, vol. 12).

Hempelmann, Heinzpeter. “Faktisch, postfaktisch, postmodern?” *Theologische Beiträge*, 48 (2017): 6-23.

Hendricks, Vincent F. & Vestergaard, Mads. *Postfaktisch. Die neue Wirklichkeit in Zeiten von Bullshit, Fake News und Verschwörungstheorien*. München: Karl Blessing Verlag, 2018.

Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*. Ed. por Horst D. Brandt e Heiner F. Klemme, Hamburg: Meiner, 2003.

Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. Ed. por H.F. Klemme, Hamburg: Meiner, 2001.

Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être et au-delà de l'essence*, Paris: Kluwer Academic, 1974.

Levinas, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.

Monod, Jean-Claude. "Vérité de fait et opinion politique." *Esprit*, Octobre (2017) <https://esprit.presse.fr/article/jean-claude-monod/verite-de-fait-et-opinion-politique-39664> (consultado em 19.11.2018).

Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdade e mentira*. São Paulo: Ed. Hedra, 2007.

Panier, Louis. "Pour une anthropologie du croire." En *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, por Claude Geffré, 37-59, Paris: Cerf, 1991.

Ricoeur, Paul. *Du texte à l'action*. Paris: Seuil, 1986.

**EL CAMBIO EN LAS VIGENCIAS FAMILIARES EN ‘1984’,
DE GEORGE ORWELL**

THE CHANGE IN THE FAMILY MODEL IN ‘1984’,
BY GEORGE ORWELL

Álvaro Abellán-García Barrio
Facultad de Comunicación
Universidad Francisco de Vitoria
a.abellan.prof@ufv.es
ORCID: 0000-0002-15698646
ResearcherID: G-7845-2016

Recibido 5 de noviembre de 2018 / Aprobado 28 de febrero de 2019

Resumen: La novela *1984*, de George Orwell, propone un mundo posible -un futuro distópico- que ha suscitado reflexiones extraliterarias en torno a diversos ámbitos del saber. Su recepción en las últimas décadas provoca análisis desconcertantes, pero una aproximación poética revela que la idea controladora de la obra establece una relación directamente proporcional entre la calidad de los vínculos familiares del protagonista y el desarrollo de su *ethos* (carácter). El objetivo de este artículo es analizar la mutación de la institución familiar en la obra y sus consecuencias para la humanidad de los personajes. Desde un planteamiento estético-hermenéutico, que incorpora la teoría ficcional de los mundos posibles, analizamos el cambio en las vigencias familiares diseñado por el Partido. Esta aproximación revela el rol fundamental que la familia, especialmente la figura del padre y la relación conyugal, juegan en orden al desarrollo de la humanidad del protagonista.

Palabras clave: Crítica literaria; Estética; Familia; Ficción; Mundos posibles.

Abstract: The novel *1984*, by George Orwell, proposes a possible world -a dystopian future- that has provoked extraliterary reflections on various fields of study. Its reception in recent decades throws disconcerting analyzes. A poetic approach reveals that the controlling-idea of the satire suggests a directly proportional relationship between the quality of the family links of the protagonist and the development of his *ethos*. The aim of this article is to analyze the mutation of the family institution and its consequences for the humanity of the characters. From a hermeneutic approach, which incorporates the Fiction Theory about the Possible Worlds, we analyze the change in the family model designed by the Party. This approach reveals the fundamental role that the family, especially the figure of the father and the conjugal relationship, play in order to the development of the protagonist's humanity.

Key-words: Aesthetics; Family; Fiction; Literary criticism; Popular Literature; Possible Worlds.

Introducción¹

Eric Arthur Blair (George Orwell) terminó su reescritura de *Nineteen Eighty-Four* en 1948, imaginando un futuro posible a 35 años vista. El cariz prospectivo de esta distopía, en un juego análogo al de las Ciencias Sociales, ha suscitado desde su publicación multitud de reflexiones sobre temas extraliterarios. La tuberculosis impidió que Orwell valorara el desarrollo inmediato de los acontecimientos (falleció el 21 de enero de 1950). Nosotros recibimos la obra aproximadamente 70 años después del ejercicio especulativo de Orwell. Él, en el pasado, y nosotros, desde el futuro, estamos prácticamente a la misma distancia de 1984.

Resulta sorprendente que un autor progresista, liberal y defensor del Partido Laborista sea acusado hoy de ideólogo del patriarcado, el androcentrismo y el conservadurismo². ¿Qué ha pasado en el mundo en estos 70 años? ¿Cuánto de estas interpretaciones es fruto de la *recepción* literaria de 1984 y cuánto es fruto del interés particular del crítico que *usa* la obra para hablar de otros temas?³

Espoleados por estas cuestiones, nos enfrentamos a una nueva lectura de 1984. Quisimos dejar hablar a la obra, analizándola desde la tradición estética inaugurada por la *Poética*⁴. Descubrimos que en 1984 hay una relación directamente proporcional entre la calidad de los vínculos familiares del protagonista y la fortaleza de su *ethos* o carácter, cuestión que explicamos en el epígrafe 1.

Quisimos entonces analizar en detalle la realidad de la familia tal y como es presentada en la obra. Esto nos exigía ampliar la noción aristotélica de la *mimesis de acción* hasta la *mimesis de mundo*, mediante una metodología hermenéutica para el análisis estético que aprovecha la noción de «mundo posible» de las teorías literarias. Esta metodología reviste cierta originalidad, por lo que damos cuenta de ella en el epígrafe 2.

¹ Este trabajo se inscribe en el seno del Grupo Estable de Investigación «Imaginación y Mundos posibles», de la Facultad de Comunicación de la Universidad Francisco de Vitoria (UFV).

² Daphne Patai, *The Orwell mystique: a study in male ideology* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1984); Philip Goldstein, «Orwell as a (Neo)conservative: The Reception of 1984», *The Journal of the Midwest Modern Language Association* 33 # 1 (2000): 44-57, <http://www.jstor.org/stable/1315117>.

³ Tomamos esta distinción del ensayo sobre crítica literaria en el que Lewis sugiere una ética de la recepción orientada a la recta interpretación de las obras. Cf. Clive Staples Lewis, *La experiencia de leer* (Barcelona: Alba, 2000).

⁴ Aristóteles, *Poética* (Madrid: Editorial Gredos, 1974).

Nuestro análisis revela que *1984* presenta un mundo en el que las antiguas vigencias familiares, en armonía con la naturaleza humana y la revelación cristiana, son atacadas y sustituidas por nuevas vigencias, diseñadas e impuestas por el Partido, con el objeto de destruir la realidad de la familia y de reducir a la persona a individuo manipulable. Mostramos estos resultados mediante los esquemas de las figuras-tipo que componen la familia (epígrafe 3) y las relaciones-tipo que estructuran la familia (epígrafe 4).

Entre las conclusiones más notables de este análisis nos encontramos con la importancia que Orwell otorga en *1984* a la figura del padre –velada imagen de Dios padre– y a la relación conyugal –expresión de la esperanza en un amor irrevocable–.

1. Análisis poético de '1984', desde la «mímesis de acción»

George Orwell expresó en una carta personal cuál fue su pretensión al escribir *1984*:

I do not believe that the kind of society I describe necessarily *will* arrive, but I believe (allowing of course for the fact that the book is a satire) that something resembling it *could* arrive. I believe also that totalitarian ideas have taken root in the minds of intellectuals everywhere, and I have tried to draw these ideas out to their logical consequences⁵.

Un ejercicio así se presta a ser respondido en clave política. Sin embargo, *1984* es también y, sobre todo, una obra literaria, y como tal ha de ser recibida para su recta comprensión. Eso nos exige no sólo poner provisionalmente entre paréntesis nuestras convicciones políticas, sino también las del propio autor. De otro modo, la obra quedaría rebajada a panfleto propagandístico, perdiendo no sólo su valor estético, sino velando el tipo de *verdad poética* que le es propia⁶. Una lectura de *1984* desde la tradición poética clásica arroja una serie de conclusiones que pueden parecer sorprendentes⁷.

⁵ Cf. George Orwell, *Our job is to make life worth living: 1949-50*, ed. Peter Hobbey Davison, Rev. and updated ed, *The complete works of George Orwell*, v. 20 (London: Secker & Warburg, 2002), 136.

⁶ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* (Salamanca: Sígueme, 2012), 121 y ss.

⁷ El análisis que sintetizamos en este epígrafe fue presentado mediante ponencia oral en el Congreso Internacional de Narrativas Distópicas «De 1984 a Los juegos del hambre» (Universidad CEU San Pablo, 27 de febrero de 2018).

La trama de *1984* se articula en tres partes en las que se despliega la acción dramática completa del protagonista, Winston Smith. La primera parte describe Londres a la altura de 1984, un entorno deshumanizado en el que Winston tiene la pretensión de recuperar su humanidad. La humanidad y el carácter (*ethos*) de Winston crecen por referencia a su familia, presente bajo la forma de ausencia⁸: bien como nostalgia, recuerdos y sueños sobre su familia perdida, especialmente de su madre; bien como deseo proyectivo de una relación filial con O'Brien y de una relación conyugal con Julia.

La segunda parte de la obra arranca con una peripecia acompañada de agnición: la declaración de amor de Julia a Winston, esperanza de un amor verdadero que culmina en una promesa de amor irrevocable. Ambos irán a ver a O'Brien, en quien reconocen una figura de autoridad que les ayudará a rebelarse contra el Partido. El carácter y la humanidad de Winston alcanzan en este tramo sus cotas más altas. Al final, sucede una peripecia de signo contrario: Winston y Julia son detenidos y separados por la Policía del Pensamiento.

La tercera parte de la obra es toda ella un desenlace, bajo la forma de lance patético: Winston es torturado en el Ministerio del Amor. Desaparece su interés por su madre, la paternidad de O'Brien resulta ser falsa y sádica y, al traicionar a Julia, Winston destruye el último vínculo que le hacía saberse todavía humano.

La idea controladora que articula toda la obra puede sintetizarse así: el *ethos* del protagonista crece al ser nutrido por lazos familiares, aun bajo la forma de ausencia; llega a su cumbre en una peculiar relación conyugal y filial; y es anulado por la disolución programada de todos esos lazos. Se nos reveló, de forma insospechada, que muy probablemente el tema de *1984*, desde el punto de vista poético o de construcción de la trama, es la familia.

Este hallazgo nos obliga a releer *1984* situando el foco en la realidad de la familia tal y como nos la presenta la obra. La tradición poética aristotélica centra su análisis en la *mimesis de acción*, que es imitación de lo que podría o debería sucederles a los personajes en coherencia con su naturaleza. Para mantenernos en esa misma tradición, pero analizando otros aspectos de la obra, debemos ampliar los planteamientos aristotélicos para dar cabida a la *mimesis de mundo*.

⁸ Sobre la ausencia como forma de presencia, cf. Julián Marías, *Breve tratado de la ilusión* (Madrid: Alianza Editorial, 2001), 120-44.

2. Ampliación metodológica: de la «mímesis de acción» a la «mímesis de mundo»

En la base de este planteamiento está el análisis estético de la tradición hermenéutica. Este método subraya la pertinencia de utilizar nuestro saber filosófico para alumbrar la verdad y el sentido al que apuntan las obras culturales⁹. La hermenéutica no debe entenderse como una metodología general de la que surgen luego metodologías especiales, sino como la clarificación de las condiciones, actitudes y criterios universales que hacen posible el fenómeno de la comprensión así como la aplicación de lo comprendido a la propia vida¹⁰.

Formalmente, *1984* es una narración satírica, por lo que resulta adecuado aproximarnos a ella desde la tradición inaugurada por la *Poética* de Aristóteles, cuyas nociones han sido actualizadas por Paul Ricoeur en varias obras importantes¹¹. Una de estas actualizaciones consiste en distinguir tres actividades miméticas interrelacionadas: la composición de la trama se encuentra enraizada en nuestra pre-comprensión narrativa del mundo de la acción, de nuestra actividad en el mundo ordinario, que Ricoeur llama «mímesis I»; a partir de esta pre-comprensión, realiza el autor la configuración de la trama («mímesis II»), que permite luego al lector llevar el «mundo de la obra» al mundo de su experiencia ordinaria (mímesis III)¹². Por este medio logra Ricoeur *ensanchar, profundizar, enriquecer y abrir al exterior* la noción aristotélica de «construcción de la trama»¹³, de forma que la «mímesis de acción» queda ampliada con la noción de «mímesis de mundo». Este trabajo de Ricoeur no es distante de la reciente tradición de la Teoría de la Ficción y la Teoría Literaria de los mundos posibles que, inspiradas en el desarrollo de la lógica modal, incorporan la noción de «mundo» como clave para la interpretación de los relatos de ficción¹⁴. Tomando distancia del campo específico de la Lógica y superando los límites del Estructuralismo, Ricoeur tiene especial interés en subrayar la dimensión mediadora de los enunciados de ficción, cuidándose de no identificar el conjunto de enunciados del texto con el mundo que ellos nos presentan.

⁹ Cf. Alfonso López Quintás, *Estética de la creatividad: juego, arte, literatura* (Madrid: Rialp, 1998).

¹⁰ Cf. Gadamer, *Verdad y método*, 9-21.

¹¹ Paul Ricoeur, *La metáfora viva* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2001); Paul Ricoeur, *Tiempo y narración*, 3 vols. (Madrid: Siglo XXI Editores, 1995).

¹² Ricoeur, *Tiempo y narración*, 113-68.

¹³ Ricoeur, *Tiempo y narración*, 378-81.

¹⁴ Thomas Pavel, *Fictional Worlds* (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1986).

Otra innovación de Ricoeur es explorar la noción aristotélica de «verosimilitud» no desde la lógica o la metafísica, sino desde su formulación en la *Poética* de Aristóteles. Así, Ricoeur incorpora la noción de «mundo posible» no tanto en relación con las posibilidades de realización efectiva de un acción concreta en el mundo real, como de la comprensión del modo de ser del hombre en relación con el mundo. Eso le permite examinar obras como *La señora Dalloway* (Virginia Woolf), *La montaña mágica* (Thomas Mann) y *En busca del tiempo perdido* (Marcel Proust) estudiando la experiencia del tiempo humano¹⁵. Del mismo modo pretendemos examinar nosotros la experiencia de la familia en *1984*.

El contenido de *1984* nos obliga a adoptar otros presupuestos metodológicos y filosóficos. La presencia de Winston Smith en un mundo conscientemente deshumanizado nos sugiere aproximarnos al texto desde una antropología existencial. Además, *1984* opone el estado de naturaleza a la cultura artificiosa del Partido, por lo que deberemos enmarcar nuestro planteamiento antropológico en una cosmología que nos permita articular las relaciones entre persona, naturaleza y cultura. Finalmente, *1984* opone la cultura antigua, todavía presente entre los *proles*, a la nueva cultura impuesta por el Partido. Deberemos, por tanto, encontrar algunas herramientas metodológicas que nos permitan estudiar este cambio social.

Elegimos a Romano Guardini para encuadrar nuestra antropología y cosmología, quien escogió explícitamente la perspectiva existencial para el diálogo de la tradición con la mentalidad intelectual y cultural del siglo XX y explicitó qué significa para él esta perspectiva en «La existencia y el pensamiento existencial»¹⁶. Para estudiar la relación entre las nociones de «naturaleza», «sujeto» (o «persona») y «mundo» (o «cultura»), podemos ceñirnos a la articulación que él mismo hizo de ellos en *Welt und Person*¹⁷. Nos interesan especialmente sus primeros análisis, dedicados a la vigencia de estos conceptos en la mentalidad europea de su tiempo, de la que participa Orwell cuando compone *1984*.

La palabra «naturaleza», explica Guardini, designa hacia el final de la Edad Media y ya en el Renacimiento «todo lo que es antes de que el hombre ponga la mano en ello»; un «todo» que «se experimenta como algo profundo, poderoso y magnífico, como una plenitud de vivencia a nuestra disposi-

¹⁵ Ricoeur, *Tiempo y narración*, 533 y ss.

¹⁶ Romano Guardini, *La existencia del cristiano* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997), 3-12.

¹⁷ Romano Guardini, *Mundo y persona: ensayos para una teoría cristiana del hombre* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2000).

ción»; que se ofrece al pensar y al obrar y que ejerce a su vez de concepto axiológico, «lo sano y exacto, lo sabio y perfecto» y frente a ello tenemos lo «no-natural, lo artificioso, desviado, enfermizo, pervertido»¹⁸. La naturaleza se presenta como algo último, más allá de lo cual no puede apelarse a nada, aunque el pensamiento no llega con ella a un último término ni logra entenderla totalmente: la naturaleza es «misteriosa», por llevar en su seno el carácter de comienzo y fin. Conviene retener también que la vivencia de la naturaleza desemboca en otra vivencia, la de la Antigüedad clásica, que reviste también un carácter normativo, como «cultura natural»¹⁹.

Ahora bien, ocurre que el hombre, como realidad anímico-corporal, pertenece a la naturaleza; pero en tanto que «la considera, investiga, aprende y conforma», se sitúa frente a ella. De esta experiencia de enfrentamiento surge «una segunda forma fundamental de interpretación de la existencia: la del sujeto»²⁰. «La gran personalidad, sobre todo, lleva en sí la ley de su existencia, quiere ser entendida desde sí misma y justifica su obrar con su propia fuerza creadora»²¹. El sujeto y su personalidad son tan misteriosos como la naturaleza y, como ocurre con la naturaleza, más allá de ellos no se puede retroceder.

Entre naturaleza y sujeto

surge el mundo de las acciones y de las obras humanas. Este mundo descansa sobre aquellos dos polos, encuentra en ellos su presuposición, es caracterizado por ellos, pero, de otro lado, posee frente a ellos una independencia singular. Es un mundo que se determina por un tercer concepto, peculiar también en la Edad Moderna: el concepto de «cultura»²².

También en el mundo humano y la cultura se expresa una pretensión de autonomía, el hombre mismo se convierte en «creador» de cultura y, paradójicamente, el mundo humano aparece como una nueva «naturaleza»²³, quedando así el mundo como una reificación, algo dado, sólido, enfrentado tanto a la naturaleza como al sujeto.

¹⁸ Guardini, *Mundo y persona*, 13.

¹⁹ Guardini, *Mundo y persona*, 14.

²⁰ Guardini, *Mundo y persona*, 15.

²¹ Guardini, *Mundo y persona*, 16.

²² Guardini, *Mundo y persona*, 18.

²³ Guardini, *Mundo y persona*, 18.

Queda así someramente expuesta la articulación entre «naturaleza», «sujeto»/«persona» y «mundo»/«cultura», si bien de modo problemático, por la pretendida autonomía de estas tres realidades confrontadas polémicamente. La tarea de Guardini en el resto de la obra será abrir la noción de naturaleza, atendiendo a su carácter misterioso, a un fundamento que la trasciende; sacar la noción de mundo (o cultura) de su hermetismo; y, sobre todo, ampliar la noción de «sujeto» mediante la de «persona», realidad abierta referida a su vez a otras personas y, en última instancia, a Dios. En esa última articulación aparecen las nociones de «gracia», «amor» y «providencia». En la lógica del contraste que otorga dramatismo a nuestra vida, la persona humana es un polo y Dios, el Otro; la naturaleza y el mundo son el campo de juego para relación entre el hombre y Dios. Veremos que estos planteamientos son coherentes con el «mundo posible» presentado en *1984*.

Para analizar los cambios culturales en torno a la realidad de la familia presentes en *1984* nos apoyamos en la noción de «vigencia» formulada por José Ortega y Gasset y sistematizada por Julián Marías en su *Estructura social*:

Vigencia es, pues, lo que está en vigor, lo que tiene vivacidad, vigor o fuerza; todo aquello que encuentro en mi contorno social y con lo que tengo que contar. [...]

El que algo sea vigente no quiere decir que yo tenga que adherir a ello; puedo muy bien discrepar; pero ahí está lo importante, *tengo que discrepar*. [...] Al discrepar es como mejor compruebo la realidad de la vigencia, su resistencia, su coacción, a la cual me pliego o que tengo que rechazar *mediante un esfuerzo*.

[...] hay que subrayar que no son acciones; su vigor se ejercita con la presencia, a veces con su simple inerte resistencia, como el muro que me cierra el paso.

[...] Al decir que tengo que contar con las vigencias, podría entenderse que ese contar es forzosamente activo, que es un expreso atender a ellas, con conciencia clara. No hay tal. Esa actitud mía solo se da en dos casos: cuando la vigencia no es *plena* o cuando yo personalmente discrepo de ella. En otros casos yo cuento con ella de forma pasiva, siendo informado y conformado por ella, comportándome de acuerdo con ella, sometido a su influjo tan imperioso como automático²⁴.

²⁴ Julián Marías, *La estructura social*, (Madrid: Alianza Editorial, 1993), 95-98.

Marías sostiene que para comprender una realidad social e históricamente determinada necesitamos comprender el «sistema de vigencias» que rigen esa sociedad. Agrupa las vigencias en varios subsistemas: de creencias (o presupuestos inconscientes desde los que pensamos), de ideas, de usos, de estimaciones y de pretensiones. Distingue también entre vigencias generales y parciales, entre grados de las vigencias (básicas o fuertes y débiles), fases (vigencias generacionales y edad de las vigencias) y explica también su desarrollo (desde su génesis en los individuos, pasando por su cristalización impersonal hasta su cese, por declinación o sustitución). La noción de vigencia ha sido fundamental para nuestro análisis, pues los discursos explícitos sobre la familia presentes en la obra son más bien pocos, pero los usos, ideas, creencias, estimaciones y pretensiones relacionados con la familia son constantes y vigorosos.

Para analizar la realidad de la familia en el mundo ficcional de *1984* hemos optado por una clasificación marcadamente formal: figuras-tipo que componen la familia y relaciones-tipo que articulan la familia. La idea es tomada en préstamo de la sociología comprensiva de Max Weber, según la noción de «tipo ideal»²⁵. Necesitamos de esta mediación para, sin perder de vista el planteamiento existencial y la experiencia del protagonista, alcanzar cierto grado de generalidad. Por lo demás, la obra permite y propone este juego de tipificación: la sátira, la distopía y la racionalización son formas de reducir la riqueza existencial de la vida humana a objetos o ideas puras, previsibles y manejables. De ahí que poéticamente sean recursos oportunos para provocar en nosotros la catarsis deseada: compasión y temor ante la angustia existencial del protagonista; así como el reconocimiento, en nuestra propia vida, de las causas de esa angustia.

3. Las figuras-tipo que componen la familia

Entre los miembros de la familia de Winston reconocemos a: su madre, su padre, su hermana, su mujer y –como pronto justificaremos– su amante. Por economía de espacio, estudiaremos las tres primeras figuras en este epígrafe –dejando a la esposa y la amante para el epígrafe sobre relaciones-tipo–, atendiendo a lo que en ellas es generalizable en el mundo ficcional de *1984*. Además, aparecen otras figuras familiares de las que al final de este epígrafe diremos alguna palabra.

²⁵ Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences* (Nueva York: Free Press, 1949), 90.

El capítulo III de la novela arranca con el párrafo-frase «Winston was dreaming of his mother»²⁶. Su madre estaba sentada junto a él, con su hermana en brazos, en la cámara de un buque que se estaba hundiendo. Ellas caían en lo profundo mientras él permanecía arriba, a salvo.

There was no reproach either in their faces or in their hearts, only the knowledge that they must die in order that he might remain alive, and that this was part of the unavoidable order of things²⁷.

Winston se sorprendió más adelante, pensando en su sueño, porque la muerte de su madre

had been tragic and sorrowful in a way that was no longer possible. Tragedy, he perceived, belonged to the ancient time, to a time when there was still privacy, love and friendship, and when the members of a family stood by one another without needing to know the reason. His mother's memory tore at his heart because she had died loving him, when he was too young and selfish to love her in return, and because somehow, he did not remember how, she had sacrificed herself to a conception of loyalty that was private and unalterable²⁸.

En el capítulo V de la segunda parte, Winston libera parte de un recuerdo reprimido. Tras la desaparición de su padre, él se mostró cada vez más egoísta. Su madre, su hermana y él pasaban hambre. Él robó un chocolate a su hermana (un acto de discordia) y salió huyendo, sabiendo que ella moriría de inanición. Nunca volvió a verlas. Este recuerdo le confirmó lo que ya había concluido cuando soñó con ellas en el barco: su madre amaba de una forma desinteresada y leal que ya no era posible. Winston piensa que esta actitud pervive en los proles, de quienes por vez primera hablará sin desprecio y con admiración: «The proles are human beings... We are not human»²⁹.

Estos episodios aparecen relacionados con otros que permiten elevar la experiencia particular de Winston con su madre a las figuras-tipo y las vicisitudes sociales. El sueño en el que su madre y su hermana se hunden en un barco está relacionado con algo que Winston vio en un informativo: una madre sentada en la proa de un barco abraza a un niño de unos tres años, tra-

²⁶ George Orwell, *Nineteen Eighty-Four* (Londres: Secker, 2009), 31.

²⁷ Orwell, *ibid* 32.

²⁸ Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, 32.

²⁹ Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, 170-73.

tando de protegerle, hasta que una bomba los hace saltar en pedazos³⁰. En el capítulo II de la primera parte, Winston ayuda a su vecina, la señora Parsons, en casa con sus dos hijos, con una tarea doméstica y entonces, él «noticed with interest that there actually was dust in the creases of her face»³¹. La madre, objeto antiguo, de otra época.

En el Capítulo I de la tercera parte, cuando Winston está recluido en el Ministerio del Amor, tiene un encuentro con «an enormous wreck of a woman, aged about sixty» cuyo aspecto le asquea. «Pardon, -she said- I ain't meself, quite». Ambos se apellidan Smith. «I might be your mother!», le dice. «She might, thought Winston, be his mother»³². Pero eso ya no importaba. La madre *ya no es ella misma*, sino cosa antigua, impotente, como *un enorme naufragio* a punto de desaparecer en el mar del olvido, bombardeada por el Partido.

Del padre de nuestro protagonista poco sabemos, pues Winston guarda apenas vagos recuerdos sobre él³³. Recordará un bombardeo y la mano de su padre cogiéndole la suya mientras le conducía hacia un lugar seguro³⁴. La ausencia de su padre es significativa porque marca el principio del final de la familia de Winston. Cuando él desapareció, «his mother did not show any surprise or any violent grief, but a sudden change came over her. She seemed to have become completely spiritless»³⁵.

¿Es el padre ausente una constante en la obra, más allá de la experiencia de Winston? En el capítulo II de la primera parte nos es presentada una familia-tipo del Partido: los vecinos de Winston. El padre de familia, el señor Parsons, está ausente, y Winston recuerda que esto era habitual. En el Capítulo I de la tercera parte veremos al señor Parsons en una celda del Ministerio del Amor (el *Miniluv* en *neolengua*), pues ha sido denunciado por su hija.

De la figura paterna se nos dice expresamente muy poco. Pero sabemos que es una figura perseguida y que desaparece antes que la materna. Tanto en la película sobre la que Winston escribe en su diario como en el sueño de Winston aparecen todavía las figuras de la madre y el hijo, no la del padre. El padre será también el primer desaparecido en la familia de los Parsons.

³⁰ Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, 10-11.

³¹ Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, 25.

³² Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, 239-40.

³³ Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, 31.

³⁴ Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, 35.

³⁵ Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, 168.

Debemos prestar mucha atención a lo que significa esta ausencia, pues tiene un peso determinante en la psicología de Winston. Porque Winston recuerda a su madre, sabe lo que significó esa figura. Al no recordar a su padre, Winston no logra identificar de modo consciente el vacío que supone su ausencia, pero tiende a llenarlo. Lo hace mediante el personaje de O'Brien, padre-sustituto que resultará ser, además, falso-padre. Winston proyecta en O'Brien no sólo la figura de un padre terreno, sino también divino. Y esto nos sitúa frente a una nueva figura paterna, la más escondida en la novela.

La paternidad divina queda explicitada dos veces en la tercera parte de la obra. Mientras Winston espera en una celda común del *Miniluv*, se encuentra con el poeta Ampleforth³⁶, un camarada detenido por haber dejado la palabra *God* al final de un verso (no encontró otra palabra que rimara con *rod*), mientras preparaba la edición definitiva de las obras de Rudyard Kipling³⁷. El narrador no dice más, pero sólo un poema de Kipling cumple estas condiciones: *The McAndrew's Hymn*³⁸. El himno es una oración de McAndrew dirigida al Señor. El orante empieza por reconocer la mano y Predestinación de Dios en las máquinas, especialmente en su *barco* de vapor, del que él es mecánico-jefe. Dos barcos han aparecido ya en la novela: son barcos con una familia incompleta, madre-hijo, y conocemos su naufragio.

Encontramos una última referencia a la figura del Padre más adelante. Mientras es torturado por O'Brien, Winston sostiene que debe haber algún principio por encima del Partido que este no pueda vencer. O'Brien pregunta a Winston si cree en Dios, a lo que éste responde «no». Entonces, ¿qué principio derrotará al Partido? «I don't know. The spirit of Man»³⁹, concluye Winston. O'Brien sabe ya que ha vencido. El hombre, apoyado sobre sus propias fuerzas, no puede derrotar al Partido. Volvamos al *Himno de McAndrew*, que concluye con esta confesión: «Well, God be thanked, as I was sayin', I'm no Pelagian yet». McAndrew *todavía* cree en el pecado original y sitúa su esperanza no en la acción humana, sino en la gracia de Dios, que sostiene *el barco*. Winston no conoce al Dios al que reza McAndrew; sólo confía en su propia humanidad y en la naturaleza humana, y eso resulta ser insuficiente.

³⁶ El nombre del poeta parece remitir al College y la Abadía benedictina de Ampleforth, en Yorkshire del Norte.

³⁷ Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, 242-43.

³⁸ Rudyard Kipling, «McAndrew's Hymn», *The Kipling Society* (blog), 5 de julio de 2018, http://www.kiplingsociety.co.uk/poems_mcandrew.htm.

³⁹ Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, 282.

La mención explícita de un Dios que es padre en la tercera parte de la obra nos obliga a revisar las dos anteriores con mayor atención. Entonces descubrimos dos huellas, dos indicios cuya pista sigue Winston, aunque su ignorancia le impide darles un significado preciso. En primer lugar, el grabado de la iglesia de San Clemente –edificio en ruinas en el tiempo del relato–, colgado en una pared del dormitorio del *prole* sobre la tienda de antigüedades. Winston preguntó por él al tendero. Este identificó la iglesia y murmuró «Oranges and lemons», introduciendo la segunda pista. Winston pregunta por esas palabras, que resultan ser de una vieja canción con la que se identificaba el tañer de las iglesias de Londres. El vendedor sólo recordaba dos versos. Será O'Brien, más adelante, quien saciará la curiosidad de Winston:

«Oranges and lemons,» say the bells of St Clement's
 «You owe me tree farthings,» say the bells of St Martin's
 «When will you pay me?» say the bells of Old Bailey,
 «When I grow rich,» say the bells of Shoreditch.

Resulta que en relación con el tema de la familia hay una figura aún más remota y ausente que el padre, cuyas ruinas todavía son visibles –aparecen más templos desacralizados o en ruinas en la obra–. Encontramos vestigios de esa vieja cultura en una canción de *proles* que remite a una época en la que las campanas de las iglesias de Londres marcaban el tiempo de la ciudad y de la vida social e íntima en torno al culto a un Dios que quiere ser Padre de todos los hombres⁴⁰.

De la *hermana* de Winston apenas tenemos noticias que nos permitan sacar algo en claro. Su mera mención, sin embargo, alude a la figura fraterna, aunque Winston la recuerda como débil, pequeña e insignificante⁴¹. Winston, en un fragmento del pasado recuperado a duras penas por su memoria, recordará a unos abuelos llorando por la pérdida de su nieta. Una última referencia: mientras Winston viaja en tren hacia su primer encuentro con Julia en un entorno natural, el *Golden Country*, resulta que

The wooden-seated carriage in which he travelled was filled to overflowing by a single enormous family, ranging from a toothless

⁴⁰ Recordemos que no se trata aquí de analizar las creencias religiosas de Orwell, sino la experiencia vital y social relatada en *1984*. Sobre lo primero, véase: Michael G. Brennan, *George Orwell and religion* (New York: Bloomsbury Academic, 2017).

⁴¹ Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, 31.

great-grandmother to a monthold baby, going out to spend an afternoon with ‘in-laws’ in the country⁴².

Una familia de *proles*, de los tiempos antiguos, de las que ya no existen entre los miembros del Partido.

4. Las relaciones-tipo entre los miembros de la familia

En torno a la familia, hay al menos cuatro relaciones-tipo que resultan significativas para el análisis de la obra. 1) La relación habitual entre padres e hijos (tipificada por la familia Parsons). 2) La relación del huérfano con un sucedáneo del padre (tipificada por Winston y O’Brien). 3) La relación matrimonial oficial, conforme a la cultura del Partido (tipificada por Winston y su esposa). 4) La relación de amor conyugal natural y propia de la cultura de los *proles* (tipificada por Winston y Julia).

La relación habitual entre padres e hijos queda tipificada en el capítulo II de la primera parte, cuando Winston entra en el apartamento de los Parsons. Los hijos juegan a los espías y Winston identifica esa actitud con la vigente: «It was almost normal for people over thirty to be frightened of their own children»⁴³. Muchos hijos se convertían en lo que el *Times* llamaba «*child hero*» cuando denunciaban a sus padres a la Policía del Pensamiento. La presencia de los niños y la madre en casa y juntos es presentada como excepcional. Los miembros del Partido pasan el mayor tiempo posible en su trabajo o como *voluntarios*. El desarrollo y educación de los niños tiene lugar en instituciones públicas, conforme a los criterios del Partido.

La supresión de la figura paterna deja un vínculo roto que ha de ser restaurado, un vacío que ha de ser llenado. Vínculo y presencia que pretende ofrecer el Partido. De ahí que esta sustitución no sea explicitada durante la obra, dado que el narrador no se despega nunca de lo que Winston mismo es capaz de sentir y comprender. Sin embargo, la idea de que O’Brien sustituye al padre de familia y a Dios-Padre está avalada desde la primera vez que sabemos de O’Brien en los pensamientos y sentimientos de Winston y confirmada en cada aparición de este personaje. Esta obstinada necesidad de filiación a una figura divinizada pone sobre la mesa la cuestión de «si lo más radical de la antropología es ser hijo», no sólo en el sentido biológico y cultural, sino

⁴² Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, 124.

⁴³ Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, 26-27.

filosófico y teológico⁴⁴. O'Brien es además un patronímico de origen gaélico (Ó Brynn) que viene a significar «hijo» –o «nieto»– «de la colina» –o «de lo alto»–, en el sentido de «fuerte» –o «el que tiene mayor poder»–.

O'Brien aparece ya en el primer capítulo de la novela, en el recuerdo de algo que Winston había vivido esa misma mañana, y que quería consignar en su diario recién estrenado. Winston lo describe con los atributos de un hombre fuerte y amable, inteligente y confiable, alguien con quien podría hablar sincera y abiertamente, capaz de comprenderle⁴⁵. Al salir del apartamento de la señora Parsons, Winston evocará otros recuerdos. Hacia *siete años* soñó que estaba en una habitación oscura en la que alguien, con toda seguridad O'Brien, le dijo

«We shall meet in the place where there is no darkness.» [...] There was a link of understanding between them, more important than affection or partisanship. «We shall meet in the place where there is no darkness,» he said. Winston did not know what it meant, only that in some way or another it would come true⁴⁶.

Winston confiesa que escribe su diario secreto para O'Brien, «it was like an interminable letter which no one would ever read, but which was addressed to a particular person and took its color from that fact»⁴⁷.

En la tercera parte de la obra será O'Brien quien torture a Winston en el *Miniluv*. El Ministerio del Amor no tiene ventanas, pero siempre está activo, iluminado por luz artificial. Es, por fin, «the place where there is no darkness». La inversión de valores no se da sólo en la contraposición entre el amor y la tortura, o entre luz natural y artificial, sino también en la significación teológica de la metáfora, que ahora se revela con claridad: en la tradición cristiana, el lugar en el que no hay oscuridad es el cielo, en la presencia de Dios; en *1984*, el lugar en el que no hay oscuridad es junto a O'Brien y se asemeja al infierno. Incluso en esa situación, Winston siente una superioridad casi sobrenatural de O'Brien sobre sí mismo:

He was the tormentor, he was the protector, he was the inquisitor, he was the friend. And one –Winston could not remember whether

⁴⁴ Juan Fernando Sellés, «La filiación personal humana. Estudio acerca de si lo más radical de la antropología es ser hijo», *Cauriensia* 1 (2006): 201-17.

⁴⁵ Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, 12-13.

⁴⁶ Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, 27.

⁴⁷ Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, 84.

it was in drugged sleep, or in normal sleep, or even in a moment of wakefulness- a voice murmured in his ear: «Don't worry, Winston; you are in my keeping. For seven years I have watched over you. Now the turning-point has come. I shall save you, I shall make you perfect»⁴⁸.

Siete años... fue entonces cuando soñó Winston con esas misteriosas palabras que atribuyó a O'Brien. Debemos interpretar el número en su referencia primera: cronológica⁴⁹. Sin embargo, que sean *siete* viene a sumar otro rasgo que envuelve, de forma paródica e invertida, a la figura de O'Brien de una paternidad divinizada. Winston ha sido vigilado perfecta, plena e infinitamente por O'Brien, quien pretende crear a un Winston *perfecto*, purificado de la vieja cultura y de ese torpe prejuicio sobre la existencia de Dios y de la naturaleza. O'Brien, a los ojos de Winston, «had the air of a doctor, a teacher, even a priest, anxious to explain and persuade rather than to punish»⁵⁰.

La relación entre Winston y Katharine, su esposa, es presentada como matrimonio-tipo conforme a las exigencias del Partido. Como lectores, descubrir que Winston está casado en el capítulo VI de la novela se nos presenta como una revelación insospechada. Para mayor sorpresa, es el recuerdo de un encuentro con una prostituta el que evoca en Winston la memoria de su esposa. Llevaban sin verse casi once años y Winston no tenía noticia de si su mujer vivía aún o no. Al hilo de sus recuerdos, Winston comprende que la finalidad del Partido era evitar que hombres y mujeres establecieran vínculos amorosos, así como quitarle todo placer al acto sexual. El matrimonio tenía como único objeto *producir* hijos. Katharine abandonará a Winston porque, tras once meses de fatigosos esfuerzos, habían sido incapaces de concebir. La evidencia de que este fue un matrimonio-tipo es que Winston odiaba a su mujer por estar enteramente identificada con el rol que asignaba al matrimonio el Partido. Lo artificioso, antinatural y trivial de este matrimonio oficial viene a ser un espejo invertido de la antigua y natural relación conyugal, la que Winston mantiene con Julia.

Winston y Julia tienen el primer encuentro en solitario en el lugar que Winston conoció en sueños e identificó con el nombre de «Golden Coun-

⁴⁸ Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, 256.

⁴⁹ Brennan vincula la figura de O'Brien a la de San Francisco Javier, a quien atribuye la frase: «Give me a child until he is seven and I will give you the man». Cf. Brennan, *George Orwell and religion*, 150-51.

⁵⁰ Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, 257.

try», en plena naturaleza, alejada del mundo creado por el Partido. Winston valora así el desnudarse de Julia:

It seemed to annihilate a whole culture, a whole system of thought, as though Big Brother and the Party and the Thought Police could all be swept into nothingness by a single splendid movement of the arm⁵¹.

Vueltos al estado de naturaleza, se dicen mutuamente sus nombres (se re-conocen). Winston expone sus miserias, y dice no comprender cómo es posible que Julia le ame (se confiesa): «He did not feel any temptation to tell lies to her. It was even a sort of love-offering to start off by telling the worst»⁵². Julia sostiene que todo eso no le importa en absoluto, que le ama igualmente. Ella le ofrece una tableta de chocolate y comen juntos (un acto de comunión). Julia se desnuda y hacen el amor, que Winston disfruta, sobre todo, como un acto político⁵³.

Su segundo encuentro será en el campanario de una iglesia medio destruida por una bomba atómica 30 años atrás. Pronto Winston alquilará el dormitorio del *prole*. El amor natural se reviste de la cultura del hogar, no la del Partido, sino otra, antigua, vigente aún entre los *proles*. Este camino de purificación interior del amor de Winston por Julia duró aproximadamente un mes:

During the month that he had known her the nature of his desire for her had changed. At the beginning there had been little true sensuality in it. Their first love-making had been simply an act of the will. But after the second time it was different. [...] She had become a physical necessity, something that he not only wanted but felt that he had a right to. When she said that she could not come, he had the feeling that she was cheating him. But just at this moment the crowd pressed them together and their hands accidentally met. She gave the tips of his fingers a quick squeeze that seemed to invite not desire but affection. It struck him that when one lived with a woman this particular disappointment must be a normal, recurring event; and a deep tenderness, such as he had not felt for her before, suddenly took

⁵¹ Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, 33.

⁵² Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, 127.

⁵³ Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, 133.

hold of him. He wished that they were a married couple of ten years' standing.⁵⁴

En el dormitorio continúan las confesiones mutuas: leen, comen, hacen el amor... Julia se reviste de la vieja cultura (usa vestidos de proles y maquillaje, algo impensable para una mujer del Partido) y Winston se desnuda físicamente por vez primera (hasta entonces, había sentido vergüenza).

La segunda parte de la obra nos deja un último episodio que certifica la promesa irrevocable de amor entre Winston y Julia; promesa real, aunque luego no fueran capaces de cumplirla⁵⁵. Julia y Winston van a ver a O'Brien, en quien reconocen (aunque yerran) a un traidor al Partido. Él les sigue el juego y les interroga. ¿Qué están dispuestos a hacer Julia y Winston por combatir al Gran Hermano? La lista es terrorífica: dar su vida, cometer asesinatos, matar a centenares de inocentes, vender el país a potencias extranjeras, corromper a niños, distribuir drogas, fomentar la prostitución, extender enfermedades venéreas, perder sus identidades, suicidarse... Están dispuestos a todo eso y más. «You are prepared, the two of you, to separate and never see one another again?», pregunta finalmente O'Brien. «No!», responderá Julia. «No»⁵⁶, dirá Winston unos segundos después.

Estamos ante otro uso del espejo deformante que invierte satíricamente el rito matrimonial propio de esa antigua cultura de los *proles*. Julia y Winston, en presencia de un alto cargo del Partido, y por repugnante, nocivo y dañino que resulte para ellos y cualquier otro lo que deban a afrontar en el futuro, se prometen mutuamente permanecer juntos *hasta que la muerte los separe*.

Nuestro examen del cambio de vigencias familiares nos permitiría trazar cierta prospectiva. No tenemos, sin embargo, necesidad de asumir ese riesgo por nuestra cuenta. Conocemos por O'Brien el plan que el partido tiene reservado para la familia:

We have cut the links between child and parent, and between man and man, and between man and woman. No one dares trust a wife or a child or a friend any longer. But in the future there will be no wives and no friends. Children will be taken from their mothers at birth, as one takes eggs from a hen. The sex instinct will be eradicated. Procreation will be an anual formality like the renewal of a ration card. We shall

⁵⁴ Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, 145-46.

⁵⁵ Sobre la «realidad» que inaugura el acto de prometer, cf. John R. Searle, *Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje* (Madrid: Cátedra, 2015), 62-79.

⁵⁶ Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, 180.

abolish the orgasm. Our neurologist are at work upon it now. There will be no loyalty, except loyalty towards the Party. There will be no love, except the love of Big Brother⁵⁷.

Con esta cita, damos por completado el cuadro sobre el cambio de vigencias familiares que hemos buscado en este artículo.

Conclusión

Orwell concibe *1984* como un ensayo especulativo en el que la acción combinada de su experiencia, el razonamiento lógico y su imaginación proyectiva configuran un futuro posible y no muy lejano desde su propia perspectiva histórica. Eso abre la puerta al análisis y al debate extraliterario. Ahora bien, *1984* es una novela y como tal reclama su propia autonomía, impone sus criterios internos para una adecuada comprensión. De no proceder así, surgen las aporías y paradojas que nos suscitan los estudios de Patai y Goldstein, citados en nuestra introducción.

Conforme a la propuesta del mundo expresada en *1984*, descubrimos que en la *cultura antigua* la familia estaba formada por tres generaciones (abuelos, padres, nietos). En el presente novelado, la relación entre abuelos y nietos sólo se conserva entre los *proles*, y los vínculos de amor entre padres e hijos, marido y mujer, han desaparecido. ¿Cómo ha sucedido este proceso? Desaparece primero la relación entre abuelos y nietos, lo que disuelve la idea de la *tradicito*, congelando la familia en una unidad funcional carente de historia. Desaparece la figura del padre quien, en analogía con el Dios-Padre judeocristiano, era el sostén del *barco* de la familia y corrector del egoísmo de los hijos. Desaparecido este, la madre, testimonio ejemplar del sacrificio y expresión única del amor puro y desinteresado, se torna una figura inútil y obsoleta. La desaparición de la madre supone la desaparición de lo que nos hace humanos. Las relaciones paterno-filiales y fraternales empiezan a desintegrarse; los vínculos familiares son sospechosos y peligrosos; la amistad deviene en camaradería.

Dos son las relaciones familiares efectivas –si bien veladas– que más páginas ocupan en la novela; son las primeras y las últimas que aparecen en el texto, y sin ellas no habría drama. La primera es la filiación de Winston a O'Brien, en quien proyecta una paternidad humana y espiritual que representa la sustitución del padre –y de Dios-Padre– por el Partido. La segunda es la

⁵⁷ Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, 280.

relación conyugal entre Winston y Julia, que tiene por contraste el matrimonio oficial de Winston con Katharine. Los vínculos de hijo y esposo, por ese orden, resultan ser los más esenciales para el desarrollo de Winston.

Al estudiar los cambios en las vigencias familiares ha cobrado un protagonismo inesperado el cambio en paralelo en otras vigencias, de las que debemos decir alguna palabra, aunque su análisis exhaustivo sería objeto de otro artículo. En el trasfondo de *1984*, se advierte que las viejas vigencias proporcionan una integración armónica entre vida personal, familiar y social, así como entre naturaleza y cultura. La relación entre Winston y Julia es el lugar privilegiado para descubrir esa articulación.

Apenas se nos dice expresamente cuál es el fundamento de esa conexión, pues parece algo ya lejano y olvidado. Pero algo sabemos, aunque debemos completar las pistas que nos deja la obra con nuestro conocimiento de las vigencias sociales en tiempos de Orwell. La iglesia de San Clemente y la estrofa sobre las campanas de las iglesias apuntan a un tiempo histórico en el que el hombre medio rendía culto a un Dios padre, creador de la naturaleza que adopta a los hombres como hijos en el Hijo. Él garantiza y fundamenta la continuidad entre la naturaleza y cultura o mundo humano y sostiene el barco de la familia. Las nuevas vigencias impuestas por el Partido niegan la existencia de Dios y de la naturaleza, reducen la persona a sujeto individual, célula aislada, para hacerla manipulable. El Partido fomenta la discordia entre padres e hijos, así como entre la persona, la naturaleza y la cultura. Por contraste, afirma como único principio válido del poder la voluntad colectiva. El pelagianismo denunciado en el escondido poema de Kipling ha triunfado.

En el primer epígrafe mostramos que la *idea controladora* que ordena la acción dramática de *1984* puede sintetizarse así: el *ethos* del protagonista crece al ser nutrido por lazos familiares y es anulado por la disolución programada de todos esos lazos. Ahora estamos en disposición de añadir que Winston Smith es también una figura-tipo⁵⁸ y que la disolución del carácter que sufre ese personaje es extensible a todos los que habitan ese mundo ficcional.

Este ejercicio de comprensión del mundo ficcional de *1984* no hubiera sido posible si de hecho, en nuestra misma lectura, no hubiéramos *recibido* la obra en contraste con el mundo que hoy habitamos, 70 años después de la profecía que Orwell nos dejó en inesperada herencia. Queda, eso sí, pendiente el momento hermenéutico de «aplicación de la comprensión», sujeto a la inteligencia y la voluntad de cada lector.

⁵⁸ El apellido genérico Smith refuerza esta idea, así como que Orwell, cuando empezó a componer la obra, le pusiera el título provisional *The Last man in Europe*.

Referencias bibliográficas

Aristóteles. *Aristotelus peri poiētikēs / Aristotelis ars poetica / Poética de Aristóteles*. Traducido por Valentín García Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1974.

Brennan, Michael G. *George Orwell and religion*. New York: Bloomsbury Academic, 2017.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Traducido por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 2012.

Goldstein, Philip. «Orwell as a (Neo)conservative: The Reception of 1984». *The Journal of the Midwest Modern Language Association* 33 # 1 (2000): 44-57. <http://www.jstor.org/stable/1315117>.

Guardini, Romano. *La existencia del cristiano*. Traducido por Alfonso López Quintás. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.

Guardini, Romano. *Mundo y persona: ensayos para una teoría cristiana del hombre*. Traducido por Felipe González Vicen. Madrid: Ediciones Encuentro, 2000.

Kipling, Rudyard. «McAndrew's Hymn». *The Kipling Society* (blog), 5 de julio de 2018. http://www.kiplingsociety.co.uk/poems_mcandrew.htm.

Lewis, Clive Staples. *La experiencia de leer*. Barcelona: Alba, 2000.

López Quintás, Alfonso. *Estética de la creatividad: juego, arte, literatura*. Madrid: Rialp, 1998.

Marías, Julián. *Breve tratado de la ilusión*. Filosofía. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

Marías, Julián. *La estructura social*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

Orwell, George. *Nineteen Eighty-Four*. Londres: Secker, 2009.

Orwell, George. *Our job is to make life worth living: 1949-50*. Editado por Peter Hobbey Davison. Rev. and updated ed. The complete works of George Orwell, v. 20. London: Secker & Warburg, 2002.

Patai, Daphne. *The Orwell mystique: a study in male ideology*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1984.

Pavel, Thomas. *Fictional Worlds*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1986.

Ricoeur, Paul. *La metáfora viva*. Traducido por Agustín Neira. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2001.

Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración* (3 vols.) Traducido por Agustín Neira. Madrid: Siglo XXI Editores, 1995.

Searle, John R. *Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje*. Traducido por Luis M. Valdés Villanueva. Madrid: Cátedra, 2015.

Sellés, Juan Fernando. «La filiación personal humana. Estudio acerca de si lo más radical de la antropología es ser hijo». *Cauriensia* 1 (2006): 201-17.

Weber, Max. *The Methodology of the Social Sciences*. Nueva York: Free Press, 1949.

EL PAPEL CAUSAL DE LA AUSENCIA: ¿QUÉ SIGNIFICA QUE DIOS ACTÚA DE MANERA ANÁLOGA A LA CAUSALIDAD DESCENDENTE?

THE CAUSAL ROLE OF THE ABSENCE: WHAT DOES IT MEAN THAT GOD ACTS ANALOGOUS TO DOWNWARD CAUSATION?

Javier Martínez Baigorri
Doctor en Humanidades
baigosj@gmail.com

Recibido 25 de octubre de 2018 / Aceptado 8 de marzo de 2019

Resumen: Las propuestas panenteístas, en general, carecen de la necesaria profundización en la causalidad mediante la que Dios actúa en el mundo. Sólo después de haber propuesto el modelo explicativo, se hace referencia a la causalidad descendente y sin dejar muy claro en qué consiste. Proponemos la necesidad de empezar por la reflexión causal y, sólo en segundo lugar, articular el modelo panenteísta. En esta tarea, encontramos la ausencia como elemento clave que nos va a permitir encajar las diferentes piezas que explican la acción divina.

Palabras clave: Panenteísmo, Acción Divina, Causalidad Descendente, Ausencia.

Abstract: Generally speaking, the panatheistic model leaks from the necessary deep seek of the causality which through God acts in the world. Just after suggesting the explanatory model, a mention of the downward causation is made without really clarifying what it is. We defend the necessity of beginning with the causal reflection and, just after, articulate the panatheistic model. Under this task, we find the absence as a key element which allows us to fit the different pieces, the ones that explain the divine action.

Key-words: Pantheism, Divine action, Downward Causation, Absence.

1. Introducción

En las últimas décadas, muchos teólogos han intentado articular un modelo teológico adecuado que nos dé razón de cómo actúa Dios en el mundo de manera coherente con las ciencias naturales. Encontramos especialmente sugerentes las propuestas panenteístas, pero creemos que es necesario proponer un punto de partida previo y encontrar un elemento causal que dé coherencia al modelo permitiendo, de este modo, resolver algunas de las cuestiones que quedan abiertas.

Esto supone tomar una opción metodológica previa que nos permita abordar esa tarea con sentido. Generalmente, los diferentes autores describen qué es el panenteísmo y sólo en segundo lugar intentan abordar la explicación causal que sustenta la acción divina dentro de ese modelo. Sin embargo, desde nuestra opinión, es mejor actuar precisamente en sentido inverso. En un artículo anterior¹ hemos abordado el estudio de la causalidad a la luz de la biología, este será nuestro punto de partida desde el que estamos en disposición de trasladar por analogía esta causalidad a la acción divina. Esto implica hacer la traducción a un pensamiento religioso y explicar en qué consiste decir que Dios actúa en el mundo mediante dicha causalidad. Sólo en ese momento, cuando hayamos hecho esa reflexión y esa traducción, estaremos en disposición de construir un modelo donde encaje en dicha causalidad. Partiremos, por tanto, de la reflexión filosófica de los datos que nos ofrece la ciencia, en este caso sobre la causalidad operante en el mundo y especialmente en la biología, y partir de esta reflexión y sus implicaciones para hacer la reflexión religiosa. En este trabajo, nuestra tarea no va a ser tanto aportar nuevos elementos al modelo panenteísta, cuanto encontrar un elemento, desde la reflexión causal, capaz de articular diferentes propuestas y ayudar al encaje de las piezas del puzzle.

2. Profundización en la cuestión causal y su traducción teológica

El panenteísmo nos sitúa ante Dios como el principio causal del universo; principio que sostiene y fundamenta todas las demás causas que actúan en la creación. Esto hay que entenderlo bien, porque Dios no puede ser confundido con una causa del estilo de las que estudian las ciencias naturales y, por

¹ Javier Martínez Baigorri, “Emergencia y causalidad en biología. Novedad ontológica y nuevas formas causales en el estudio de la vida como realidad emergente”, *Carthaginensia* 34, n.º 64 (2017): 341-376.

tanto, al situarnos en un plano metafísico y no físico, debemos explicar bien de qué estamos hablando. Aquí aparece con fuerza el término causalidad descendente aplicado, como analogía, a la comprensión de la manera de actuar de Dios. En el estudio de los más destacados autores panenteístas se nos dan pistas sobre el alcance de este término, pero vemos necesario poder profundizar más en qué significa dentro del contexto del pensamiento religioso y en su aplicación a la acción de Dios.

En nuestro artículo citado, hemos visto la necesidad de asumir la causalidad descendente como el modelo de causalidad que opera en la evolución y en los seres vivos. Hemos propuesto la necesidad de ampliar la visión estática y pasiva que muchas veces se tiene de esta causalidad, que algunos asimilan a una causa formal, y proponer una concepción mucho más completa en la que hemos definido causalidad descendente como el conjunto global de causas que operan sobre la totalidad de un sistema, de tal modo que las relaciones que se establecen entre la totalidad del sistema provoca que los niveles superiores se conviertan en un “motor eficiente” de los efectos ascendentes. En esta visión holística, la teleología se presenta como una de las claves.

Si queremos aceptar la propuesta del panenteísmo y aplicar a un modelo de reflexión teológica la causalidad descendente, debemos detenernos en este punto. Es necesario profundizar en la importancia de las causas en nuestro conocimiento, contrastar nuestra propuesta de causalidad descendente con las propuestas investigadas hasta el momento y ponerlas en discusión para tratar de comprender mejor qué estamos diciendo y qué supone para un modelo teológico proponer que Dios actúa en el mundo por medio de la causalidad descendente.

a. Consideraciones generales sobre la causalidad.

Al abordar la biología como nivel emergente, hemos dejado claro que no nos sirve la reducción que la ciencia moderna ha hecho del concepto de causa reduciéndola de manera casi total a la causa eficiente aristotélica. Con esta visión reduccionista somos incapaces de abordar una realidad compleja como es la vida y somos incapaces de tener un conocimiento extenso de la realidad del universo y su funcionamiento.

Pero no sólo queda patente esta deficiencia, en el estudio del nivel biológico, ya que la pérdida de la causalidad es uno de los rasgos que define a la modernidad². Esta pérdida tiene una serie de consecuencias para la búsqueda

² Alberto Sánchez León, “Elementos principales de la crítica de Hans Jonas a la modernidad”, *Revista Mayéutica* 38, n.º 85 (2016): 104.

del conocimiento de la verdad; no afirmamos que la ciencia no nos permita conocer mucho de lo que este mundo es y de las leyes que lo gobiernan, pero no podemos enfrentarnos a un conocimiento más profundo sin recuperar una noción de causalidad mucho más amplia que nos permita entender y conocer de una forma más global.

¿Cómo se ha llegado a esta situación? ¿Por qué ha tenido lugar esta simplificación del concepto «causa»? Uno de los motivos, no sólo de la reducción o simplificación del término, sino del deseo mostrado de eliminar la noción de causa de la ciencia reside en el hecho de que no es un término unívoco y entendido de la misma manera por todos los que lo usan. Curiosamente, tampoco es un término que sea fácil de reemplazar por un sinónimo que abarque el mismo significado que se le pretende dar. Es decir, su uso lleva una dificultad intrínseca al propio concepto³.

Parece claro que restringirnos a la idea reducida de causa –la idea que desde muchos ámbitos de la ciencia se acepta como ortodoxa –, no es suficiente ni adecuada para el “tratamiento fructífero de la causalidad de la filosofía y de la ciencia”⁴. Una de las consecuencias directas de este miedo al estudio de la causalidad es la aversión a la teleología debido a un profundo desconocimiento de lo que significa la teleología. Hynes nos lo expresa de esta manera:

Creo que están en lo cierto aquellos que piensan que la gran aversión de los filósofos de la ciencia contemporáneos hacia la teleología procede de la errónea comprensión de la misma, comprensión que básicamente coincide con la opinión expresada por Kirkham, es decir, con la idea de una causa eficiente que actúa al revés⁵.

Esta advertencia la tendremos que tener presente cuando nos centremos en la causalidad descendente como modelo de causalidad en la acción de Dios. Hemos señalado⁶ la presencia de teleología en el nivel de la vida, y al reformular la causalidad descendente como algo activo, hemos señalado la importancia de la causa final; tendremos que ver que no estamos haciendo de esta causa una causa eficiente que actúa al revés para no caer en el mismo error en el que caen muchos científicos.

³ Margarita Ponce, “Teleología y Causalidad.”, *Diánoia* 30 (1984): 157.

⁴ Ponce, “Teleología y Causalidad, 157.

⁵ Catalina Hynes, “Fin de la investigación y causalidad en Peirce”, *Epistemología e historia de la ciencia: Selección de trabajos de las XX jornadas* 16 (2010): 287.

⁶ Martínez Baigorri, “Emergencia y causalidad en biología. Novedad ontológica y nuevas formas causales en el estudio de la vida como realidad emergente”, 341-376.

Al estudiar la causa final en Peirce, expone Hynes unas ideas que nos resultan especialmente interesantes. No podemos entender la causa final como una causa eficiente al revés, ya que la causa final no determina un resultado al final particular; precisamente por eso es mucho más interesante e importante, porque “determina que ese resultado tendrá cierto carácter general que podría obtenerse por diferentes vías”⁷. No marca un camino ni un resultado concreto sino una tendencia que se va concretando en la selección de diferentes posibilidades de las que sólo algunas se van haciendo realidad. Esta idea nos va a resultar muy útil cuando hagamos la aplicación al modelo teológico, porque nos va a permitir situar la causa final en un lugar predominante del modelo de acción de Dios utilizando ideas relevantes de Rahner y de Teilhard para realizar la necesaria profundización en el concepto de causalidad descendente.

Recogemos el testigo de asumir que, en coherencia con una visión de un mundo evolutivo, necesitamos ampliar una visión reduccionista de la realidad si queremos tener un conocimiento de una realidad que sólo se puede entender de manera holística y en la que es posible el pensamiento religioso y la reflexión sobre Dios como contenedor de la realidad estudiada. Somos conscientes de que sólo desde una recuperación de la causalidad, en sentido más amplio que el defendido por gran parte de la ciencia moderna –aunque esta reducción ni a la ciencia moderna satisfaga–, podemos ser capaces de abrimos a la reflexión sobre Dios porque “el enquistamiento del hombre moderno en la inmanencia del conocimiento lo ha cegado hasta tal punto que se tiende a negar todo abismo de trascendencia”⁸.

Otro punto de discusión apunta a entre qué tipos de entidades se establece la relación causal y, en el fondo, qué es lo propiamente constitutivo del mundo en el que vivimos. No cabe duda de que el universo está formado por unas partículas fundamentales que tienen una continuidad en la conformación de todo lo existente en él; y, por otra parte, ya no podemos distinguir tan fácilmente entre materia y energía; la física moderna nos ha mostrado una realidad de aspectos duales donde “las partículas subatómicas no existen como entidades aisladas sino como partes integrales de una inseparable red de interacciones”⁹. Es decir, podemos elevar las relaciones a una cate-

⁷ Hynes, “Fin de la investigación y causalidad en Peirce”, 287.

⁸ Sánchez León, “Elementos principales de la crítica de Hans Jonas a la modernidad”, 103.

⁹ Binoy J. Pichalakkatt, “Matter matters. The eschatology of matter”, *European Journal of Science and Theology* 9, n.º 3 (2013): 30.

goría metafísica que explica la realidad¹⁰, esto nos enseña que no podemos entender la realidad de una manera que no sea relacional. Por ese motivo, cualquier modelo causal que apliquemos a la actuación de Dios –y todavía más allá, cualquier modelo que apliquemos al pensar el inefable ser de Dios– deberá tener la relación como una de sus claves explicativas.

b. Una realidad relacional

Si nos centramos en el nivel biológico, el propio concepto de organismo nos lleva a la consideración de un todo en el que las relaciones que se establecen entre el todo y las partes son fundamentales para el conjunto del mismo. No podemos entender la vida como un conjunto de partes que se asocian por diversos motivos. Para empezar las partes van desarrollándose de manera armónica en un proceso temporal en el que se constituye la totalidad del organismo; en segundo lugar, la función de cada una de las partes sólo puede comprenderse referida al desempeño y contribución en la realización de las funciones vitales de todo el organismo y su contribución a la supervivencia del mismo. Descubrimos cómo la relación supera la realidad del organismo concreto porque en la propia evolución ha jugado un papel importante. La selección se realiza sobre individuos, pero su manera de actuar no podría entenderse sin las relaciones que se establecen entre los distintos individuos y no sólo de una manera competitiva, porque la colaboración entre especies que ha sido fundamental, desde la aparición de la primera célula eucariota hasta los casos de simbiosis y altruismo que se encuentran allí por donde miremos.

También desde el campo de la física se nos muestra cómo desde los niveles más bajos del mundo cuántico la relación se convierte en una categoría que define a la realidad. Desde que se describió el efecto EPR¹¹ y se ha podido comprobar experimentalmente, tenemos que admitir que la naturaleza es intrínsecamente relacional¹². Polkinghorne nos advierte de que esta cuestión no es algo meramente epistemológico sino que es algo ontológico, porque

¹⁰ No entramos a la discusión de si es la única categoría que la explica o no, si la realidad es de sustancias o de relaciones, lo que afirmamos es que la relación no puede quedar fuera de una explicación de la realidad, tanto a nivel epistemológico como ontológico.

¹¹ Efecto Einstein-Podolsky-Rosen, descrito por estos tres científicos en 1935 en el que se plantea el entrelazamiento cuántico. Fue publicado en Albert Einstein, Boris Podolsky y Nathan Rosen, “Can quantum-mechanical description of reality be considered completed?”, *Physical Review* 47 (1935): 777-780.

¹² John Polkinghorne, *La Trinidad y un mundo entrelazado* (Estella: Verbo Divino, 2013), 23.

un efecto en uno de los electrones enlazados por el EPR tiene “un efecto causal inmediato, dando un nuevo estado de cosas en otros sitios”¹³ y por eso “el atomismo tiene que dar paso a alguna forma de estructura de la realidad física que sea intrínsecamente más relacional”¹⁴. Es decir, la propia relación es algo ontológicamente constitutivo y, como tal, tiene efectos causales sobre la realidad. En este sentido se posiciona también Zelinger cuando dice que asumir la idea de entrelazamiento, y por tanto relación, como característica central de la mecánica cuántica “nos obliga a abandonar todas nuestras queridas ideas sobre cómo funciona el mundo”¹⁵.

Afirmamos que podemos elevar la relación a una categoría causal fundamental y esto supone aceptar que “las relaciones son ontológicamente más fundamentales que las entidades en sí”¹⁶; y eso va a tener unas consecuencias en su traslado a un modelo religioso.

La visión que nos ofrece la física cuántica nos invita a pensar una realidad ontológicamente relacional, en la que la relación tiene efectos causales. Esta idea refuerza la que hemos descubierto en el estudio de la causalidad que opera en el nivel biológico, ya que sólo una visión holística que tiene en cuenta la interacción del todo con las partes puede darnos una explicación completa. Ahora tenemos que preguntarnos qué debemos tener en cuenta sobre la relación y sus efectos causales al movernos al campo del pensamiento religioso y poder, después, articular un modelo de acción divina.

Cuando nos movemos al plano de la reflexión religiosa, nos vamos a mover en dos niveles de consideración: el nivel interno de la propia realidad de Dios y el nivel de relación entre Dios y el mundo.

A lo largo de la historia de las religiones vemos una dialéctica entre una visión politeísta y una concepción monoteísta de la divinidad. No es éste el lugar para hacer un estudio sobre la evolución de un politeísmo a un monoteísmo, pero sí que nos parece interesante la idea de que, a lo largo de la historia del ser humano, de igual modo que ha cambiado nuestra comprensión del mundo, ha ido cambiando también nuestra comprensión de Dios. El camino hacia el monoteísmo nos ha permitido encontrarnos con el único Dios trascendente. Pero no sólo es la evolución hacia un único Dios lo que ha ido experimentando el ser humano, sino que la realidad divina es compleja y múltiple en su interior. No hablamos sólo de una concepción politeísta,

¹³ Polkinghorne, *La...*, 23.

¹⁴ Polkinghorne, *La...*, 24.

¹⁵ Anton Zelinger, *La Trinidad y un mundo entrelazado*, Ed. por John Polkinghorne (Estella: Verbo Divino, 2013), 59.

¹⁶ Wesley J. Wildman, *La Trinidad y un mundo entrelazado*, Ed. por John Polkinghorne (Estella: Verbo Divino, 2013), 77.

en muchos casos mitológica, sino de una experiencia de una totalidad única que en su relación con los seres humanos se descubre y experimenta de muy diferentes maneras. Quizá la máxima expresión de esta realidad sea la tradición cristiana de la Trinidad, aunque no es la única tradición que nos remite a una experiencia múltiple de la única realidad divina.

Aquí es donde enlazamos la visión de una realidad relacional que nos muestra la ciencia con la realidad interna de Dios. Por una parte, el Dios Uno trascendente es el que hemos ido descubriendo en nuestra historia humana de experiencia religiosa pero, por otra parte, la propia experiencia ha llevado a experimentar una pluralidad dentro de esta unidad; pluralidad que se nos hace coherente con esa visión relacional porque sólo puede haber una relación entre algo plural y, al mismo tiempo, la verdadera unidad viene constituida por la relación. ¿Qué consecuencias tiene pensar en un Dios Uni-múltiple¹⁷? Una consecuencia viene recogida en la siguiente idea de Kirk Wegter:

La deidad de Dios reside no en las personas en cuanto distintas una de las otras sino en y entre las personas en cuanto ellas son referidas una a las otras, esto es, en la relacionalidad que las constituye y las une. El entrelazamiento también expresa la naturaleza fundamentalmente activa de la relacionalidad divina¹⁸.

Por tanto, Wegter sitúa la centralidad del ser de Dios en la relación que se establece entre las personas divinas y que las constituye en una única realidad divina. Pensar en una realidad relacional de Dios supone reconocer que no podemos acercarnos a Dios de la misma manera que abordamos el conocimiento de la realidad material de nuestro universo y supone ver en la propia relación un dinamismo que va a constituir la propia esencia divina. Esta idea, aunque en un contexto y una formulación diferente, está recogida en la idea de la Trinidad cristiana según reseña Pikaza:

Las hipóstasis-personas se expresan y formulan de manera triádica, de manera que no existe cada una por aislado, sino las tres juntas

¹⁷ Utilizo la expresión uni-múltiple por estar en un nivel de reflexión sobre Dios previo a una tradición concreta. Mi propia tradición cristiana y su formulación trinitaria va a estar de fondo y presente, pero en este momento prefiero optar por dejarlo en una multiplicidad interna indefinida que sea válida para cualquier reflexión general sobre Dios.

¹⁸ Kirk Wegter-McNelly citado por Robert J. Russell, “The entangled God: divine relationality and quantum physics, by Kirk Wegter-McNelly”, *Theology and Science* 14, n.º1 (2016): 1, 125. En todo el artículo, la traducción de las citas originales inglesas es nuestra.

participando de una misma substancia. Esto significa que las personas no pueden entenderse de forma unitaria o absoluta, cada una en sí misma, sino relacional, un tema que será definitivo para entender la realidad de Dios y de los hombres. La unidad de Dios (*ousia*) se realiza y despliega como relación de tres personas, Padre, Hijo y Espíritu, comunicándose entre sí¹⁹.

Esta relación absoluta intradivina, que constituye el verdadero ser de Dios, deberá ser el punto de partida del modelo panenteísta y tendrá que tener importancia causal en sí misma. ¿Qué consecuencias tiene para la acción de Dios en el mundo este estar constituido por una realidad relacional? Es el segundo nivel de reflexión que apuntábamos; el primero ha sido la relación de manera intradivina pero, ahora, hay que dar el paso hacia la relación entre Dios y el mundo. En la idea citada de Kirk Wegter, se sugiere que la relacionalidad divina tiene una naturaleza fundamentalmente activa, es decir, no sólo es una característica divina sino que va a ser el motor del dinamismo divino. Fruto de este dinamismo Dios dará la “integridad causal al mundo”²⁰ para que pueda funcionar de acuerdo a sus propias normas y fuerzas. Nos parece una idea muy importante y sugerente. Es verdad que, cuando dice esto, también se posiciona explícitamente en contra de la idea de la ausencia de Dios y de la kénosis que propone el panenteísmo²¹; mientras que yo voy a defender que es la ausencia el eje sobre el que articular un modelo panenteísta de una manera coherente de manera que dé respuesta y complementariedad a posturas encontradas.

Acabamos de ver cómo Pikaza, haciendo referencia a los primeros concilios cristianos, ha dicho que la unidad de Dios se despliega como relación entre las personas divinas que se comunican entre sí. A partir de aquí da un paso de gran trascendencia para nosotros: centrándose en la tradición griega, sitúa la realidad activa de esta relación:

La acción no se concibe, por tanto, como un accidente exterior, sino como un despliegue interior (inmanente) de la misma realidad. Antes (en el fondo) de su acción externa (como causa eficiente) el ser superior ha de realizarse en sí mismo, para alcanzar de esa forma su

¹⁹ Xabier Pikaza, *Trinidad. Itinerario de Dios al hombre* (Salamanca: Sígueme, 2015), 438.

²⁰ Russell, “The entangled God: divine relationality and quantum physics, by Kirk Wegter-McNelly”, 125.

²¹ Utiliza el concepto *plérosis* divina (plenitud) como contraposición al de *kénosis*.

propia verdad o plenitud. En esa línea, la Trinidad de Dios vendrá a entenderse como despliegue vital o proceso originario de su mismo ser divino: Dios es fuente eterna (Padre) que se despliega expresándose constantemente (Hijo), llegando a culminar y a actualizarse como plenitud (Espíritu Santo).²²

Esta relación interna de Dios constituye el impulso creador que se va a expresar en la acción hacia fuera que va a generar nuestra realidad, una realidad que va a estar transida de la realidad divina, porque la fuerza creadora es el despliegue del propio ser de Dios.

Vemos cómo no sólo estamos ante una realidad relacional de Dios, sino que esa relación intradivina va a ser la fuente por la que el propio Dios va a salir de sí mismo dándose de manera creadora. Y eso convierte la relación en un tema de máxima importancia en la reflexión causal.

Este salir de sí creador, que supone la inmanencia total del Dios trascendente en lo creado, va a ser un punto clave, y en nuestro desarrollo causal será de gran importancia ver cuál es la puerta de entrada de lo absoluto a la inmanencia del nuestro mundo.

Una vez que aceptamos la importancia de la relación, tenemos que ver qué implicaciones tiene esto a nivel causal y cómo tiene lugar este efecto causal. A partir de esta realidad relacional de Dios, vamos a estudiar cómo podemos utilizar por analogía la causalidad descendente como ejemplo de la manera de actuar de Dios en nuestra realidad. En este estudio vamos a defender el papel central de la ausencia como elemento de vertebración; para terminar este punto, vamos a utilizar un párrafo de Moltmann como refuerzo, y punto de partida, para la idea a la que vamos a ir dando forma a partir de aquí:

Sólo la hipótesis de una autodelimitación de Dios que precede a su creación es compatible con la divinidad de Dios. Para crear un mundo fuera de sí, el Dios infinito ha tenido que asignar previamente dentro de sí mismo un espacio a una finitud. Sólo un tal repliegue de Dios sobre sí mismo deja libre el espacio en el que Dios puede entrar para ejercer una actividad creadora. Sólo en la medida en que el Dios omnipotente y omnipresente retira su presencia y delimita su poder, nace aquel *nihil* para su *creatio ex nihilo*...²³.

Ya estamos preparados para profundizar en la causalidad descendente; hemos puesto las bases de nuestro modelo: un Dios uni-múltiple – por no

²² Pikaza, *Trinidad...*, 453-54.

²³ Moltmann, *Dios en la creación* (Salamanca: Sígueme, 1987), 101.

usar la terminología, exclusivamente cristiana, trinitaria – en el que la relación se convierte en una categoría ontológica fundamental para entender su realidad y, además, es fuente de su acción creadora. Necesitamos ahora entender cómo puede ejercer una acción causal que genere una realidad contingente como la nuestra sobre la que tiene una influencia continua sin que por ello deje de ser una realidad abierta y evolutiva. Para ello, necesitaremos entender también como una realidad infinita deja espacio a una realidad finita y postularemos lo ausencial como nexo de unión de los distintos elementos en juego. Como nos acaba de decir Moltmann, sólo en la medida en que Dios posibilita el *nihil* podrá comenzar la creación.

c. La ausencia

En nuestro artículo *emergencia y biología* hemos desmenuzado la causalidad descendente; hemos visto que este tipo de causalidad lleva de la mano la importancia de lo que no está: lo ausencial.

¿Podemos ampliar un poco más la consideración de lo ausencial de modo que nos ayude a nuestra reflexión teológica?

Recientemente se ha producido una discusión entre Deacon y otros autores en un número de una publicación que resulta de gran interés. En esta discusión, Moritz se muestra entusiasta con la idea de Deacon ya que cree con él que la vida hay que pensarla en términos de “lo que no está ahí” porque a determinados niveles las “ausencias son constitutivas”²⁴. No nos cabe duda de que, con otras palabras, es lo que hemos considerado al tener en cuenta en la Selección Natural aquello que ya había sido descartado por la misma. Moritz no quiere quedarse aquí y afirma que la ausencia es tan modo de ser como la presencia y que ambas están interconectadas²⁵. Si la ausencia, desde esta perspectiva, es un modo de ser, se entiende por qué Deacon y Cashman no dudan en proponer una metafísica de la ausencia y de la incompletitud²⁶. Aunque esta concepción no está exenta de críticas, vamos a sacar algunas claves de gran interés para construir nuestro modelo de acción de Dios en el mundo.

Deacon destaca cómo podemos considerar dos tipos distintos de ausencia; una que podemos denominar formal, constituida por los grados de li-

²⁴ Joshua M. Moritz, “How absence makes things grow: absential metaphysics and teleodynamics of God as Love”, *Theology and Science* 14, n.º 4 (2016): 449.

²⁵ Moritz, “How absence makes things grow: absential metaphysics and teleodynamics of God as Love”, 450.

²⁶ Terrance W. Deacon y Tyrone Cashman, “Steps to a metaphysics of incompleteness”, *Theology and Science* 14, n.º 4 (2016): 401-429.

bertad y restricciones propias de un nivel, y otra que podríamos denominar final que consiste en lo que todavía no se ha realizado²⁷. Esto es importante, porque empezamos a darnos cuenta de que lo ausencial no tiene una mera función restrictiva, sino que nos apunta a una característica importante de la causalidad que opera en el mundo, que no es otra cosa que la presencia de finalidad.

¿En qué nos basamos para defender esta idea? Si la ausencia nos muestra una realidad incompleta porque todavía hay parte de ella que no es, quiere decir que todavía hay un camino hacia su ser completo. Antes de poder aceptar totalmente el papel causal de la ausencia, vamos a ver algunos puntos centrales de esta discusión.

Las propuestas de Deacon a menudo señalan aspectos que nos ayudan, pero nunca lo van a hacer de manera total, porque sus planteamientos terminan retrocediendo hacia aquello que pretende superar. Aun así, encontramos puntos de gran interés. Sobre cómo actúan las restricciones encontramos una frase clave:

Lo que hace este tipo de constricción más que una mera restricción, estructura, o regularidad es que su propiedad más característica no es nada presente o intrínseco, sino más bien algo que potencia que pueda acontecer en el futuro²⁸.

Como vemos –tanto en esta idea como en la idea anterior en la que nos habla sobre que la ausencia de lo que está por venir es una ausencia que es fundamental desde el punto de vista causal– se nos está invitando a mirar más allá de la restricción. Una vez que dice esto, parece ponerse nervioso con sus propias ideas y necesita matizar que la constricción es algo interno de un sistema y no podemos buscar una constricción extrínseca al mismo²⁹, y ahonda en la no búsqueda de algo externo cuando dice que no debemos buscar una causa extra descendente³⁰. En su razonamiento quiere destacar cómo las restricciones mantienen en el tiempo lo que existe frente a la disipación.

Que la constricción preserva contra la disipación es algo que ya hemos defendido a la hora de estudiar la Selección Natural y, precisamente ahí,

²⁷ Terrance W. Deacon y Tyrone Cashman, “Deacon and Cashman respond to Green, Pryor”, *Theology and Science* 14, n.º 4 (2016): 472.

²⁸ Deacon y Cashman, “Steps to a metaphysics of incompleteness”, 416.

²⁹ Deacon y Cashman, “Steps to a metaphysics of incompleteness”, 416.

³⁰ Deacon y Cashman, “Deacon and Cashman respond to Green, Pryor”, 473.

hemos marcado un aspecto activo de la propia restricción. No nos cansamos de defender el papel activo de la Selección Natural, radicado precisamente en que permite que los cambios tengan lugar sobre cambios que consolidados en realidades, y que nos dejan describir una dirección en la evolución. Por eso, nos parece pobre quedarse en el aspecto pasivo del mismo y tener miedo a poder hablar de un efecto descendente del conjunto del sistema sobre las partes. Desde ahí defendemos que hay que considerarla como una interacción global que actúa de manera descendente impulsando y condicionando la acción eficiente ascendente de los niveles inferiores.

Tabaczek³¹, desde su pensamiento aristotélico, también formula una crítica a Deacon señalando que sus propuestas terminan cayendo en la eficiencia ascendente y que necesita justificar el surgimiento de la teleología desde una propuesta ascendente. Sin embargo, cree él que más bien será desde la finalidad el lugar desde el que considerar la emergencia. Introducimos, pues, un nuevo punto en el debate, el de la finalidad. Aunque está de acuerdo con Deacon en que la ausencia no puede hacer el trabajo eficiente, para Tabaczek la ausencia nos invita a una nueva concepción de la causa formal aristotélica, un tipo de causa que requiere ser tomada en cuenta de nuevo. Por eso, desde su punto de vista, la propuesta de Deacon debería seguir profundizando en la causa formal y en la teleología³².

Moritz, desde el entusiasmo inicial que le produce la propuesta de Deacon, trata de ir más allá y pasa a la reflexión religiosa preguntándose si la ausencia nos puede servir para describir a Dios³³. En primer lugar, encuentra en los Padres la idea de que la ausencia de Dios es una ausencia constitutiva y que ésta, en el caso de Dios, se constituye en motor de la creación³⁴; enganchando esta idea con la idea de kénosis de Moltmann.

¿En qué sentido podemos atribuir ser motor a la ausencia desde un modelo religioso? Si la realidad es relacional, Dios se nos revela como relación absoluta. Dentro de esa relación absoluta hay posibilidad de una interacción intradivina, pero como realidad infinita no hay espacio ontológico para una interacción con algo que no sea Dios mismo. Para que la acción

³¹ Mariusz Tabaczek, "Aristotelian complement to the metaphysics of incompleteness: Philosophical and theological reflections on Deacon and Cashman's project", *Theology and Science* 14, n.º 4 (2016): 456-463.

³² Tabaczek, "Aristotelian complement to the metaphysics of incompleteness: Philosophical and theological reflections on Deacon and Cashman's project", 458-460.

³³ Moritz, "How absence makes things grow: absential metaphysics and teleodynamics of God as Love", 450.

³⁴ Moritz, "How absence makes things grow: absential metaphysics and teleodynamics of God as Love", 451.

de Dios pueda tener un efecto creador hacia afuera, hace falta espacio ontológico y eso sólo se puede conseguir con un repliegue ontológico divino. Sólo con este repliegue -que en ningún caso podemos considerarlo como necesario sino como un acto gratuito de Dios - se genera una no-realidad que constituye la primera ausencia. Esta ausencia permite que emerja desde la realidad de la relación intradivina una nueva realidad ontológica - la que constituye lo que nosotros conocemos como espacio-tiempo - y que conforma una nueva realidad totalmente diferente de la divina con la que Dios puede establecer una relación.

Este hacer hueco ontológico, lo que desde el panenteísmo se ha venido señalando como la kénosis divina, será un puntal de nuestro modelo. Pero, gracias a esta concepción de que la generación de esta ausencia es el primer paso creador de Dios, vamos a poder conciliar dos visiones contrapuestas en este tema: aquellos que creen que sólo desde la kénosis se puede explicar la acción creadora de Dios y aquellos otros que piensan que no podemos ver acción en el repliegue sino sólo en la presencia divina. Podemos superar esta visión contrapuesta si somos capaces de entender que es, precisamente esta retirada de Dios, el primer paso para una presencia inmanente de Dios en esta nueva realidad espacio-temporal, que entenderemos al tener en la cabeza todas las piezas del rompecabezas de la causalidad descendente.

Necesitamos dar un paso más de la mano de la ausencia, porque, si nos quedamos en la generación de la ausencia que abre espacio a una acción creadora divina, corremos el riesgo de terminar cayendo en una acción de un primer motor que impulsa causas ascendentes eficientes en el nuevo espacio-tiempo que se ha creado.

Cuando Aristóteles sitúa la causa formal como el principio de determinación, nos permite “comprender por qué realidades distintas, aparentemente inconexas, podrían mantener relación, sincronía y estabilidad en el tiempo”³⁵. Y desde la emergencia a partir de Dios de la realidad espacio-temporal podemos encontrar este principio en el conjunto de relaciones que se establecen entre el todo de esa realidad. Necesitamos considerar la realidad como un todo en el que las relaciones que, en cada momento, se establecen sobre las partes actualizan el modo de ser de ese conjunto. Esto sirve para cada uno de los niveles de la realidad que se pueden describir. Nuestra realidad está formada por un conjunto de totalidades que engloban unas a otras. Esto nos lleva a tener que considerar el conjunto del universo al que Dios ha hecho un hueco ontológico para que pueda emerger. Si Dios es infinito y ha hecho

³⁵ Santiago Collado y Héctor Velázquez, *Determinismo o indeterminismo*, Ed. por Juan F. Frank y Claudia E. Vanney (Buenos Aires: Logos, 2016. Versión Kindle). Pos 480.

un hueco ontológico, de alguna manera es una totalidad que sin confundirse con el universo lo engloba y se constituye también en causa formal. Esto nos permite considerar su continua interacción con las leyes causales que gobiernan el universo sin que suponga una intervención ajena al mismo. Deacon insiste en que ninguna causa que opera en un sistema puede ser extrínseca al mismo³⁶. Pero estoy convencido de que esta manera de considerar la acción de Dios nos va a permitir articular un modelo donde Dios no irrumpe desde fuera del sistema, sino que Dios es el Todo que engloba al sistema y, por tanto, no podemos considerarlo como extrínseco al sistema sino, como se ha defendido de una manera clásica en el tomismo, como la verdadera fuente de toda causa formal³⁷. Es verdad que muchas veces se ha podido presentar un Dios extrínseco que irrumpe desde fuera alterando a su capricho las leyes de la naturaleza que el mismo ha generado. Sin embargo, es posible con estas claves que defendemos pensar un Dios intrínseco y, por tanto, inmanente sin que por ello deje de ser absolutamente trascendente.

d. La causa final

Nos queda todavía un elemento por considerar para tener una visión de cómo puede Dios actuar con una causalidad descendente sobre la realidad creada; y también la ausencia -entendida en este caso como aquello que todavía no se es - nos va a ayudar a formularlo.

Como hemos dicho, un mundo en evolución es un mundo que está en camino de llegar a ser y, por tanto, es una realidad inacabada. En el nivel biológico, nos resulta imposible dar una adecuada explicación del mismo sin tener en cuenta la existencia de teleología. Si nos fijamos en cualquier organismo, vemos que:

La estructura otorga una contribución finalista al modo de ser y actividad del todo y, consecuentemente, de las partes de tal manera que ellos se convierten en partes orgánicas y, en este sentido, posteriores al todo o unidad, pues sus funciones contribuyen a la actividad del todo al que pertenecen³⁸.

³⁶ Deacon y Cashman, "Steps to a metaphysics of incompleteness", 418.

³⁷ Mariusz Tabaczek, "Emergence and Downward causation reconsidered in terms of the aristotelian-thomistic view of causation and Divine action", *Scientia et Fides* 4, n.º1 (2016): 138.

³⁸ Ivana Antón y Martín López, *Determinismo o indeterminismo*, Ed. por Juan F. Frank y Claudia E. Vanney (Buenos Aires: Logos, 2016. Versión Kindle), Pos 1666.

Por lo tanto, podemos entender la organización como un verdadero principio ontológico, tal y como planteaba Aristóteles. Por eso, Antón y López, piensan que:

La única forma de hacer justicia a la unidad y, en consecuencia, identidad del individuo, es tomar precisamente esta unidad, organización o estructura como definitoria, esto es, como principio ontológico distintivo y, en tal sentido, teleológico, a partir del cual, en consecuencia, puede distinguirse cualquier parte, ámbito o realidad³⁹.

¿Y esto que decimos sobre un organismo es aplicable al conjunto de lo existente? Antes hemos defendido que la realidad es relacional y es uno de nuestros puntos de partida; no me parece descabellado trasladar esta reflexión a la consideración global de lo existente como un todo. Así pues, sólo el hecho de considerar la estructura nos muestra cómo el componente teleológico es el que nos permite explicar en primer lugar las partes.

Si bien la importancia de la teleología parece ser un punto de coincidencia entre los autores a los que nos estamos refiriendo, es verdad que difiere la manera de entenderla. En esta discusión van a quedar sobre la mesa algunos aspectos que van a conformar nuestra manera de entender la teleología como un componente fundamental de la causalidad descendente. Para poder caracterizar la causalidad descendente necesitamos una visión holística que nos permita poder reconocer el sistema de estudio como una unidad y descubrir cómo el hecho de ser una unidad ejerce una acción causal sobre las partes. No sólo necesitamos una visión unitaria de la realidad sino, también, reconocer cómo el desarrollo de un sistema en el tiempo conduce hacia la consecución de unos objetivos, es decir, desembocamos en el componente teleológico. Este componente teleológico va a tener un efecto fundamental sobre el resto de componentes causales del sistema.

El primer punto de discusión que se nos plantea, una vez aceptada la existencia de teleología, es si ésta emerge en los niveles superiores de realidad o está presente en todos los niveles de la misma. Su presencia en el nivel de lo vivo ya la hemos justificado, pero ¿es algo constitutivo de toda realidad? Para Deacon, la teleología - o teleonomía - es una propiedad emergente de los niveles superiores de realidad⁴⁰. Del mismo modo, cuando ve en la ausencia, en la incompletitud, un aspecto fundamental que va a tener

³⁹ Antón y López, *Determinismo...*, Pos 1697.

⁴⁰ Deacon y Cashman, "Steps to a metaphysics of incompleteness", 414.

un efecto causal sobre la realidad, termina permitiéndolo sólo para unos niveles de la realidad y no para otros. En el fondo, es como si no hubiera una continuidad real entre los niveles de la realidad cuando su gran interés es, precisamente, demostrar que la continuidad es absoluta. Me parece significativo que llegue a decir que no podemos hablar del ser sin hablar de un no ser porque lo que caracteriza al ser es la posibilidad de cambio, por eso “sin ausencia potencial no hay ser vivo”⁴¹. Si la posibilidad de cambio es lo que caracteriza al ser, es de suponer que no sólo será al ser vivo. Si no hubiera posibilidad de cambio en los niveles anteriores a la vida ¿cómo podría haber llegado a existir lo vivo? Una cosa es que el cambio es uno de los aspectos centrales que definen al ser vivo y otra es que lo inerte no tenga posibilidad de cambio, sería un contrasentido dentro de una consideración emergente y evolutiva de la realidad.

Por lo tanto, hemos de posicionarnos con Tabazeck⁴² quien, frente a esta postura, defiende que la teleología está presente en todos los niveles de la naturaleza. No sólo es éste el punto de discusión entre estos dos autores; porque detrás de este posicionamiento, está la retirada de Deacon que, después de reclamar un papel importante para lo formal y para la teleología que emerge a partir del tercer nivel de emergencia, termina restringiendo el papel de la teleología al de mantenimiento de una ligadura a través del tiempo. Tanto Tabazeck como Moritz creen que hay un papel mucho mayor y más importante para la teleología.

Recogemos algunos aspectos de esta discusión que nos van a ayudar a terminar de proponer la causalidad descendente como analogía a la acción divina. Por una parte, estamos de acuerdo en que la teleología tiene acción causal sobre todos los niveles de la realidad, aunque sea en el nivel de lo vivo donde aparece claramente como una característica sin la cual no podríamos dar cuenta de ese nivel. Esta teleología nos permite entender mejor las relaciones que se establecen entre los componentes de una realidad. En segundo lugar, el componente teleológico es el que da sentido al conjunto. Esto lo vemos claro en un organismo: sólo podemos entender las partes si las consideramos desde el conjunto y el objetivo de desarrollo y supervivencia de todo el organismo. En tercer lugar, el papel de la ausencia vuelve a ser un centro de la explicación, en ese sentido nos quedamos con Moritz⁴³ en su

⁴¹ Deacon y Cashman, “Deacon and Cashman respond to Green, Pryor”, 478.

⁴² Tabaczek, “Aristotelian complement to the metaphysics of incompleteness: Philosophical and theological reflections on Deacon and Cashman’s project”, 460.

⁴³ Moritz, “How absence makes things grow: absential metaphysics and teleodynamics of God as Love”, 451.

discusión con Deacon y nos gusta ese concepto de ausencia constitutiva que propone y que relaciona con la acción de Dios.

¿En qué sentido es la ausencia la pieza clave que nos va a permitir articular los tres aspectos que recogemos en la causa final? Volvemos a nuestra reflexión religiosa. La ausencia de Dios, el espacio ontológico que ha generado, es el que ha permitido la emergencia desde Dios, constituyendo el acto creador inicial, de una realidad nueva y diferente de Dios. Sin embargo, esta realidad está incompleta y evolutivamente tiende a completarse, pero ¿qué significa ser completa? Ser completa significa volver a la realidad infinita de la que ha salido, ser completa significa volver a Dios. La causa final, desde un punto de vista religioso, no puede ser otra que el mismo Dios y, así considerada, la causa final se convierte, no en un motor que empuja desde abajo, sino en un tractor que tira de lo creado incompleto hacia su plenitud.

3. Conclusiones

A lo largo de estas páginas acabamos de poner las bases para poder formular un modelo que nos ayude a entender cómo puede Dios actuar en el mundo. A partir del estudio sobre la causalidad descendente realizado en *Emergencia y causalidad en biología*, hemos intentado profundizar más en la causalidad para poder pensar qué implicaciones tiene trasladar esta reflexión a nuestra tarea de hacer teología filosófica y decir que Dios actúa por medio de un modelo de causalidad descendente en el mundo.

Esta manera de concebir al Dios, principio y fin de la creación, que impele a la creación a su desarrollo, ha sido formulado de diferentes maneras por diversos autores estudiados: creación llamada a ser; punto Omega, la autotranscendencia activa de Dios. Y lo que, entre todos nos transmiten, es que Dios actúa en la creación “dando el ser a todo cuanto existe”, “manteniéndolo en el espacio y el tiempo a lo largo de todo su histórico ocurrir”, y hace esto “orientándolo hacia la plenitud escatológica”⁴⁴. Como hemos visto, a lo largo de la historia del pensamiento religioso hay dos peligros que debemos evitar: el concebir un Dios absolutamente trascendente a la creación, de tal manera que sólo de una manera extrínseca puede intervenir en ella; o concebir un Dios exclusivamente inmanente que termina confundándose con la propia creación, como ocurre en el caso panteísta. La intención del

⁴⁴ Pedro Castelao, “¿Qué significa que Dios actúa en la creación?”, *Pensamiento* 73, n.º 276 (2017): 738.

panenteísmo ha sido, desde sus primeros intentos, romper con esa visión en la que la acción divina y la autonomía de la creación parecen excluirse. Más allá de esta exclusión, estamos convencidos de que se puede pensar un modelo en el que “todos los fenómenos creaturales tienen en su inicio absoluto, en su presente más íntimo y en su futuro definitivo el impulso, el sostén y la orientación del amor incondicional del Dios creador”⁴⁵. A partir de la explicación causal que hemos estado argumentando, podemos completar el modelo panenteísta - modelo que tomamos de partida - tomando como elemento articulador la ausencia. Con estas claves vamos a poder engarzar en torno al modelo algunas de las cuestiones que estaban en discusión, viendo cómo podemos utilizar diferentes planteamientos de manera complementaria. Y es precisamente a partir de la ausencia como vamos a poder descubrir un mundo absolutamente transido de Dios que, desde su absoluta inmanencia, nos muestra su absoluta trascendencia; y así tiene que ser porque, como dice Castelao:

Si la acción de Dios en el mundo y, por tanto, su presencia es absolutamente de Dios -a saber: si es realmente divina- entonces, ha de ser absolutamente trascendente a todo cuanto acontece y existe y existe, al tiempo que absolutamente inmanente a todo proceso intramundano⁴⁶.

Podremos pasar, partiendo de todas aquellas implicaciones que hemos visto que hay que tener en cuenta a la hora de trasladar por analogía la causalidad descendente a la reflexión sobre la acción divina, a describir un modelo que nos permita dar encaje a estas consideraciones causales.

⁴⁵ Castelao, “¿Qué significa que Dios actúa en la creación?”, 737.

⁴⁶ Castelao, “¿Qué significa que Dios ...”, 737.

Referencias bibliográficas

Castelao, Pedro, “¿Qué significa que Dios actúa en la creación?”, *Pensamiento* 73, n.º 276 (2017): 733-739.

Deacon, Terrance y Cashman, Tyrone, “Steps to a metaphysics of incompleteness”, *Theology and Science* 14, n.º 4 (2016): 401-429.

Deacon, Terrance y Cashman, Tyrone, “Deacon and Cashman respond to Green, Pryor”, *Theology and Science* 14, n.º 4 (2016): 464-481.

Frank, Juan F. y Vanney, Claudia E., Ed. *Determinismo o indeterminismo*, Buenos Aires: Logos, 2016. Versión Kindle.

Hynes, Catalina, “Fin de la investigación y causalidad en Peirce”, *Epistemología e historia de la ciencia: Selección de trabajos de las XX jornadas* 16 (2010): 284-290.

Martínez Baigorri, Javier, “Emergencia y causalidad en biología. Novedad ontológica y nuevas formas causales en el estudio de la vida como realidad emergente”, *Carthaginensia* 34, n.º 64 (2017): 341-376.

Moltmann. Jürgen, *Dios en la creación*, Salamnca: Sígueme, 1987.

Moritz, Joshua M., “How absence makes things grow: absential metaphysics and teleodynamics of God as Love”, *Theology and Science* 14, n.º 4 (2016): 449-465.

Pichalakkatt, Binoy J., “Matter matters. The eschatology of matter”, *European Journal of Science and Theology* 9, n.º 3 (2013): 29-43.

Pikaza, Xavier, *Trinidad. Itinerario de Dios al hombre*, Salamaca: Sígueme, 2015.

Polkinghorne, John, Ed. *La Trinidad y un mundo entrelazado*, Estella: Verbo Divino, 2013.

Ponce, Margarita, “Teleología y Causalidad.”, *Diánoia* 30, n.º. 30 (1984): 155-172.

Russell, Robert J., “The entangled God: divine relationality and quantum physics, by Kirk Wegter-McNelly”, *Theology and Science* 14, n.º 1 (2016): 121-127.

Sánchez Leon, Alberto, “Elementos principales de la crítica de Hans Jonas a la modernidad”, *Revista Mayéutica* 38, n.º 85 (2016): 103-109.

Tabaczek, Mariusz, “Aristotelian complement to the metaphysics of incompleteness: Philosophical and theological reflections on Deacon and Cashman’s project”, *Theology and Science* 14, n.º 4 (2016): 456-463.

Tabaczek, Mariusz, “Emergence and Downward causation reconsidered in terms of the aristotelian-thomistic view of causation and Divine action”, *Scientia et Fides* 4, n.º 1 (2016): 115-149.

PETER BERGER
LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA, UNA SOCIEDAD PLURAL

PETER BERGER
CONTEMPORARY SOCIETY, A PLURAL SOCIETY

Sergio A. Simino Serrano
Máster en Teología
Universidad de Murcia
sergio-simino@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-2989-7416

Recibido 20 de octubre de 2018 / Aceptado 31 de enero de 2019

Resumen: El presente artículo analiza las características principales de la sociedad contemporánea según la sociología de la religión en Peter L. Berger. Analizamos en primer lugar su marco teórico, la sociología del conocimiento, y después su aplicación a la sociología de la religión. Por último, reflexionamos sobre la influencia de la sociedad contemporánea en la fe cristiana, y los retos que presenta, tanto a nivel institucional como de conciencia. La sociedad contemporánea es una sociedad plural, y aunque presenta importantes ámbitos de secularización, la religión y la creencia no han desaparecido. Por tanto, el pluralismo se ha convertido en el reto más importante para la fe cristiana en el s. XXI.

Palabras clave: Pluralismo, Secularización, Sociología del Conocimiento, Sociología de la Religión, Teología.

Abstract: This article analyzes the main characteristics of contemporary society according to the sociology of religion in Peter L. Berger. We analyze first its theoretical framework, the sociology of knowledge, and then its application to the sociology of religion. Finally, we reflect on the influence of contemporary society on the christian faith, and the challenges it presents, both at an institutional level and as a conscience. Contemporary society is a plural society, and although it presents important areas of secularization, religion and belief have not disappeared. Therefore, pluralism has become the most important challenge for the christian faith in the s. XXI.

Key-words: Pluralism, Secularization, Sociology of Knowledge, Sociology of Religion and Theology.

Introducción

Comenzamos el presente artículo asumiendo como punto de partida que vivimos en una sociedad plural y que el quehacer teológico necesariamente debe contar también con este marco referencial. Esto significa que la sociedad contemporánea no sólo es un objeto frente al que nos situamos, ya sea como teólogos, ya sea como ámbito eclesial, sino que la sociedad contemporánea se convierte en auténtico “lugar teológico”, un “lugar en común” desde el que hacer teología. Esto es así, precisamente porque la religión cristiana ya no tiene la capacidad única de vinculación social, como en la sociedad tradicional cristiana. Por tanto, no podemos dar por sentado que hacemos teología desde únicamente el interior de nuestra tradición eclesial o desde los presupuestos cristianos. De esta manera, entendemos que la sociedad contemporánea es “lugar teológico” desde el que hacer teología.

En este sentido, las categorías analíticas y los modelos que derivan de la sociología de la religión vendrían a ser una contribución útil y necesaria para la teología. Ya que necesitamos definir ese “lugar teológico”, que es la sociedad, las conclusiones y los modelos de las ciencias sociales en manos del teólogo cristiano se convierten en una mediación epistemológica importante en su propia manera de hacer teología.

Por todo ello, en el presente artículo analizamos los fundamentos teóricos de la obra del sociólogo y teólogo Peter L. Berger. La razón es porque en ella precisamente encontramos la intersección entre lo sociológico y lo teológico, de manera que ambas disciplinas se complementan. En primer lugar, analizamos el marco teórico en el que se inscribe la obra de Berger, que es la sociología del conocimiento. En segundo lugar, consideramos cómo se inscribe su sociología de la religión en este enfoque metodológico. Y en tercer lugar, analizamos cómo Berger caracteriza la sociedad contemporánea, y dentro de ella, el lugar que ocupa la religión, con las consecuencias que de ello se derivan.

Hay tres premisas que son una constante en toda la obra de P. Berger recorriéndola de principio a fin. En primer lugar, que hay una correlación entre la conciencia y la sociedad. En segundo lugar, que esta correlación entre conciencia y sociedad se basa en una relación dialéctica entre las objetivaciones sociales y la subjetivación de la conciencia. En tercer lugar, que la realidad es una construcción social.

Por otro lado, en Berger se da un notable desplazamiento de acentos a lo largo de su obra, desde la asunción de que la modernidad produce una sociedad secularizada (primer Berger) hasta que, en realidad, la modernidad produce una sociedad plural (segundo Berger). Este desplazamiento arrastra el lugar que ocupa la religión en la sociedad, desde una disolución progresi-

va de la institución religiosa, aunque no de la fe religiosa en las conciencias individuales, hasta un fortalecimiento de la fe y las instituciones religiosas, dentro de una sociedad plural.

Esta es la tesis que presentamos en este artículo: la caracterización de la sociedad conlleva unos retos concretos para la conciencia religiosa. En su caso la sociedad plural supone afrontar los retos básicos del pluralismo: incertidumbre y pertenencia a la comunidad religiosa como algo elegido y no como algo dado.

En definitiva, dadas las condiciones socioculturales en las que hoy estamos insertos, el recurso a la sociología como contribución a la tarea teológica, lejos de ser algo anecdótico, es algo que está determinado por las propias condiciones sociales contemporáneas; pero al mismo tiempo, el recurso a la sociología del conocimiento, y dentro de ella, a una sociología de la religión, entendemos que abre caminos fructíferos para la reflexión teológica como tal.

1. El modelo sociológico de Peter L. Berger

A continuación analizamos las categorías principales que conforman el modelo sociológico de Peter Berger tal y como están expuestos en *El Dosel Sagrado* (1967). En primer lugar, cabe destacar cómo Berger define los conceptos de cultura y sociedad, ambos interrelacionados. La sociedad es la parte de la cultura que estructura las relaciones permanentes del ser humano con sus semejantes. Mientras que la cultura consiste en la totalidad de los productos del ser humano, ya sean éstos materiales o inmateriales. En este sentido, la sociedad sería una parte de la cultura¹.

Por otro lado, vemos también cómo son definidos los elementos principales de toda sociedad: las instituciones, los roles y las identidades. Las instituciones son aquellos organismos, que se presentan como una realidad objetivada, capaces de imponer patrones de conducta y de pensamiento en ámbitos particulares de la vida de los individuos. Los roles son los modelos para la conducta individual que imponen las instituciones. El individuo puede “ponerse” un rol con clara conciencia de la diferenciación respecto a su “yo real”. Las identidades son la objetivación en la conciencia de un rol que es asumido como propio. Es decir, la sociedad a través de la institución de la familia impone al individuo una serie de roles: padre, hijo, marido, etc... El individuo puede adoptar cualquiera de estos roles según las pautas de com-

¹ P. Berger, *El Dosel Sagrado*, Barcelona, Kairós, 1981, 18.

portamiento de la institución familiar de la sociedad a la que pertenece. Sin embargo, en tanto en cuanto ese rol es objetivado en su conciencia y diferenciado de su “yo real”, puede simplemente acomodar su comportamiento social al mismo, pero manteniendo la conciencia de que su “yo real” es otra cosa. O por el contrario, puede hacer del rol de padre o de marido su manera de ser. Tiene conciencia asumida, y no sólo impuesta, de ser padre o de ser marido, según las premisas de su rol social. En ese caso esa es su identidad o identidades. Esa es la aspiración de todo proceso de socialización. Por ello, la socialización es el proceso por el que se enseña a una nueva generación a vivir de acuerdo con los programas institucionales de la sociedad. El éxito de la socialización es la simetría entre el mundo objetivo de la sociedad y el mundo subjetivo.

Este correlato entre el mundo subjetivo de la conciencia y el mundo objetivo de las facticidades de la sociedad es el concepto clave en la sociología de Berger, que se define como sociología del conocimiento. La sociedad es un fenómeno dialéctico entre ser un producto del ser humano, que sin embargo, no existe sólo como una realidad “muerta” frente al hombre, sino que existe frente al individuo conformándole. La sociedad no tiene otra existencia que la que le concede la actividad y la conciencia humana, pero al mismo tiempo, el individuo es un producto de la sociedad. Este proceso dialéctico pasa por tres etapas: externalización, objetivación e internalización.

La externalización es la proyección permanente del ser humano hacia el mundo, ya sea a través de su actividad o de su conciencia. Esta es una premisa antropológica, ya que el ser humano carece biológicamente de instintos totalmente predeterminados por su ambiente como los animales, por ello, se encuentra con la necesidad constitutiva de hacerse. Nace en unas condiciones precarias que no le permiten la auto-supervivencia si no es por el concurso de otros seres humanos, y necesita, en ausencia de unos instintos que condicionen su conducta, una construcción de orden y sentido en un mundo, que de otra manera sería sólo caos. Por tanto, el ser humano en su hacerse debe construir un mundo pleno de orden y significado. Este mundo construido por el ser humano es la cultura, y como parte de ella, la sociedad es ese mundo construido basado en las interrelaciones humanas.

Ahora bien en tanto en cuanto hay un mundo construido externo por el ser humano que aparece a su propia conciencia como algo ajeno y diferente a él, nos encontramos frente al fenómeno que llamamos objetivación. La sociedad es un producto del ser humano, pero, una vez que tiene existencia fuera de él, se le presenta como una realidad material y no material, que se le enfrenta y se le opone alcanzando el carácter de realidad objetiva. La objetividad de la sociedad se extiende a todos los elementos que la constituyen: instituciones, roles e identidades.

Por último, ese mundo de objetivaciones sociales que ha sido creado por la externalización de la conciencia se enfrenta con ésta como una realidad externa. De esta manera, la internalización es el proceso de reapropiación en la conciencia del mundo objetivado. En este sentido las estructuras del mundo social conforman las estructuras de la conciencia, y la sociedad se convierte en agente que forma la conciencia individual.

A través de este proceso vemos que tanto la sociedad es producto de la actividad y conciencia humana, como el ser humano es producto de la sociedad. Lo que, en otros términos, Berger define como que la sociedad es el correlato de la conciencia humana y viceversa. Este es un fenómeno dialéctico, un proceso de ida y vuelta.

En este punto es necesario avanzar todavía un poco más, y es que Berger afirma que el mundo construido socialmente es un ordenamiento de la experiencia. Un orden significativo se impone a las experiencias y significados individuales. Esta capacidad de dar un orden significativo, que tiene la realidad social frente al caos, que existe fuera de ella, nos lleva a otro concepto importante y es la cosmización o nomización. El orden significativo, que es el mundo construido socialmente, es un “nomos” con realidad tanto objetiva como subjetiva.

Esta construcción de orden significativo que es el “nomos” es posible gracias a la mediación del lenguaje, y a través de él, se constituye el conocimiento de una sociedad. Ese conocimiento es pre-teórico y está constituido por esquemas interpretativos, máximas morales y colecciones de sabiduría, que el hombre común comparte con el filósofo. Es ese conjunto ordenador común que toda sociedad impone a la experiencia individual. Participar de la sociedad es participar de ese corpus de conocimiento que la sociedad ofrece a sus miembros.

Si la sociedad ofrece una construcción de orden de sentido y fuera de ella lo que acontece es el caos del desorden sin sentido, puede entenderse que la separación o la exclusión o la marginación de la sociedad se conviertan en auténticas formas de sanción, que toda sociedad es capaz de imponer a los individuos que se resisten a sus intentos de socialización. Es lo que Berger define como anomia, la separación completa del individuo del mundo social. Dicho todo lo cual, puede entenderse que Berger asigne a la religión la funcionalidad de establecer un cosmos sagrado. En palabras de Berger: “La religión es el audaz intento de concebir todo el universo como humanamente significativo”². De esta manera la religión es ese dosel sagrado que protege en el marco de la sociedad al individuo del desorden y del caos.

² Berger, *El dosel sagrado*, 43.

2. ¿Qué es la sociología del conocimiento?

En el apartado anterior hemos considerado un análisis descriptivo de cómo Berger utiliza la llamada sociología del conocimiento como enfoque principal de su trabajo sociológico. Hasta ahora sólo hemos descrito lo que él expone básicamente en su libro *El Doseil Sagrado* (1967); sin embargo, ahora nos proponemos definir, tanto conceptual como metodológicamente, qué es la sociología del conocimiento, a la que tanto Peter Berger como Thomas Luckmann han contribuido con su obra; para ello nos basamos en su libro *La construcción social de la realidad* (1966).

En primer lugar, responder a la pregunta de nuestro encabezado supone decir, como nos recuerdan P. Berger – T. Luckmann al comienzo del capítulo uno, que la realidad se construye socialmente, y que la sociología del conocimiento se basa en el estudio de los procesos por los que esta construcción social de la realidad se produce.

Por tanto, la sociología del conocimiento trata de la relación entre realidad social y conocimiento, pero debemos considerar cómo nuestros autores entienden lo uno y lo otro. Realidad son aquellos fenómenos externos a nuestra conciencia y que se nos muestran como dados, simplemente están ahí. Mientras que conocimiento es la certidumbre de que esos fenómenos son reales y poseen unas características concretas³. Sin embargo, no todos los sociólogos que se han ocupado de la sociología del conocimiento entienden dicho “conocimiento” de la misma manera.

El sociólogo Emilio Lamo de Espinosa en su artículo *El estatuto teórico de la sociología del conocimiento* (1987) nos pone en antecedentes sobre la sociología del conocimiento. En primer lugar, destaca que los autores, que contribuyeron en sus orígenes a una sociología del conocimiento, van desde Karl Marx, Emile Durkheim, Max Scheler hasta Karl Mannheim y Robert K. Merton, entre otros. En segundo lugar, Lamo de Espinosa pone de manifiesto las dificultades para encontrar entre estos autores un concepto, no ya similar, sino incluso auténticamente definido de lo que es este “conocimiento” al que esta ciencia aspira estudiar.

Este “conocimiento” es comprendido como normas, éticas, estéticas, creencias políticas y religiosas, juicios científicos, categorías lógicas o del entendimiento, etc... Tal y como es comprendido por Mannheim en *Ideología y utopía* (1936). O como señala R. K. Merton, según lo que encontramos en distintos libros y autores, ese “conocimiento” hay que interpretarlo de

³ P. Berger – T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, 11.

una manera amplia porque alude a “ideas, ideologías, creencias jurídicas y éticas, filosofía, ciencia o tecnología⁴. Frente a esta comprensión tan amplia bajo la cual el concepto de “conocimiento” corre el riesgo de disolverse o volverse sumamente difuso, la tendencia de otros autores posteriores ha sido la de ir restringiendo el concepto a un ámbito concreto de ideas.

En Durkheim equivale a “categorías de pensamiento”, en Mannheim sobre todo a “ideas políticas y sociales”, en Merton se hace coincidir “conocimiento con ciencia”. Mientras que en A. Schutz, P. Berger y T. Luckmann se corresponde con el “sentido común de los individuos de una sociedad”, o como ellos mismos dicen, lo que los individuos de una sociedad consideran como real en la vida cotidiana. Lamo de Espinosa rechaza esta comprensión por considerarla demasiado amplia, ya que todo aquello que cualquier sociedad considere o haya considerado como “real” sería objeto de la sociología del conocimiento. Finalmente, Lamo de Espinosa opta por una línea similar a la de Merton, en la que se asocia “conocimiento” a “ciencia”, ya que entiende que conocimiento debe ser algo más que “lo real de la vida cotidiana socialmente considerado”. Por el contrario, “conocimiento” debe ser lo real, pero lo real “probado o certificado”, es decir, la sociología del conocimiento es una sociología de la ciencia⁵. Mientras que en P. Berger – T. Luckmann no importa si lo considerado real es verdadero o no, para Lamo de Espinosa, el conocimiento sólo puede ser aquello verdadero o con pretensión de serlo.

No es nuestro propósito discutir aquí estas opciones metodológicas y conceptuales, sino tan sólo dar cuenta de una manera descriptiva del marco de estudio de esta sociología del conocimiento para poder hacernos cargo de una manera más cabal de la misma.

En cualquier caso y volviendo a P. Berger – T. Luckmann, si la sociología del conocimiento trata de la construcción social de la realidad y de lo que en cada sociedad se considera como “conocimiento”, la necesidad de este tipo de sociología reside en que entre diferentes sociedades hay diferentes construcciones de lo que se considera real, diferencias que son empíricamente observables. Es decir, dicho en términos más burdos, que lo que se considera “sentido común” varía de una sociedad a otra. Lo “normal” o lo “natural” es evidentemente distinto en cada caso. Y es patrón común a todas las sociedades, que lo propio es “normal” y lo ajeno es “extraño o desviado”. Así “la sociología del conocimiento se ocupa del análisis de la construcción social de la realidad”.

⁴ E. Lamo de Espinosa, *Estatuto teórico para la sociología del conocimiento*, en Revista española de investigaciones sociológicas, 40 (1987) 14.

⁵ Lamo de Espinosa, *Estatuto teórico*, 14-18.

Nuestros autores son conscientes de que esta manera de tratar la sociología del conocimiento es una particularidad, tal y como ha venido siendo practicada por el resto de sociólogos. La expresión “sociología del conocimiento” fue acuñada por el filósofo Max Scheler en Alemania (1920) y hay diversidad de concepciones tras la misma, pero en su opinión, todos sus proponentes estarían de acuerdo en que se ocupa de la relación entre pensamiento humano y contexto social⁶.

En *La construcción social de la realidad* (1966) se señalan tres influencias principales del s. XIX sobre esta primera sociología del conocimiento: el pensamiento de Karl Marx, de F. Nietzsche y de la escuela historicista, especialmente de Wilhelm Dilthey⁷.

La noción básica de Karl Marx, que toma la sociología del conocimiento, es que la conciencia del ser humano está determinada por su ser social. Concepto básico que también es compartido por los primeros sociólogos como Durkheim, Max Weber y Pareto. Además de otros dos conceptos como son: los de “ideología” (ideas que sirven para enmascarar u ocultar la realidad social) y de “falsa conciencia” (pensamiento alejado del verdadero ser social del que piensa).

Junto a estos conceptos también hay otro préstamo marxista, que es el binomio “infraestructura/superestructura”. Aquí, según la exposición de P. Berger – T. Luckmann, hay una cierta polémica o dificultad, tanto en cuanto, el pensamiento marxista posterior a Marx interpreta la infraestructura como estructura económica, siendo la superestructura (nivel de la conciencia) un reflejo de aquella en una relación puramente mecanicista. Sin embargo, nuestros autores cuestionan esta interpretación y afirman que el verdadero pensamiento de Karl Marx se entendería mejor si se interpreta la infraestructura como la actividad humana, y la superestructura, como el mundo producido por dicha actividad.

En cualquier caso, la sociología del conocimiento ha tomado este binomio, en muchos casos en clara oposición al pensamiento marxista, y lo ha aplicado de diferentes maneras. Como por ejemplo Max Scheler, el cual hablará de “factores ideales” y “factores reales”. No obstante, lo importante es que ha sido la base para establecer la relación entre el pensamiento y la realidad subyacente distinta de él. Además en Scheler la realidad social no es causa de las ideas, sino sólo de su determinación socio-histórica, pero la producción de dichas ideas queda al margen del estudio de la sociología, porque respondería a un fondo ontológico⁸.

⁶ Berger - Luckmann, *La construcción social*, 14.

⁷ Berger - Luckmann, *La construcción social*, 16.

⁸ Berger - Luckmann, *La construcción social*, 17-18.

No obstante, la sociología del conocimiento se incorporó a la sociología de la mano del sociólogo Karl Mannheim, con su obra principal *Ideología y Utopía* (1936), que supuso una gran influencia en la difusión de esta sociología del conocimiento. Se diferencia de Scheler cuando afirma que la realidad social no sólo determina la selección de las ideas que aparecen en el ámbito socio-histórico, sino el contenido mismo de tales ideas. Así se convierte en la metodología de todas las facetas del pensamiento humano. Mannheim intenta evitar el relativismo al que supuestamente llevaría que las ideas sean construidas socialmente, acuñando el término “relacionismo”, por el que las ideas están relacionadas con un contexto socio-histórico concreto. Después de Mannheim otros autores, como Robert K. Merton en *Social Theory and Social Structure* (1957) o Talcott Parsons, se ocuparán de la sociología del conocimiento, pero sin trascender el trabajo de aquel. Un autor que sí representa un cambio respecto a Mannheim es Werner Stark, que, frente al concepto de ideología de Mannheim, afirma que lo importante para la sociología del conocimiento no es ocuparse de una sociología del error (las deformaciones que produce la ideología), sino una sociología de la verdad. Es decir las condiciones sociales del conocimiento, no sólo de las deformaciones ideológicas. Algo que nos recuerda lo visto en Emilio Lamo de Espinosa.

Como hemos podido comprobar, todos estos autores han tratado de la relación entre las ideas y la sociedad; sin embargo, aquí es donde P. Berger – T. Luckmann se distancian de toda esta manera de entender la sociología del conocimiento. Porque para ellos “esta sociología debe ocuparse de todo lo que se considere conocimiento en la sociedad”⁹. No obstante, este concepto de conocimiento es mucho más que el conjunto de ideas de los filósofos o teóricos, la mayor parte de la gente ni tan siquiera las conoce como tales. Y por tanto, lo que una sociedad considera “conocimiento” es entendido como el fenómeno de lo real, eso es mucho más amplio que las ideas teóricas. Por ello, concluyen que la sociología del conocimiento debe ocuparse de lo que la gente “conoce” como “realidad” en su vida cotidiana, es decir, el conocimiento del sentido común más que las ideas. Este conocimiento del sentido común y no otro es el indispensable sin el cual ninguna sociedad puede existir. Lo dado como real y aceptado por la mayoría social. Los aportes teóricos formarán parte de ese conocimiento pero no de manera exclusiva ni primordial. En definitiva, la sociología del conocimiento, que P. Berger – T. Luckmann practican, se ocupa de estudiar la construcción social de la realidad.

⁹ Berger - Luckmann, *La construcción social*, 28.

En resumen, nuestros autores se reconocen deudores del pensamiento del sociólogo y filósofo Alfred Schutz, de su concepto de una sociología de la vida cotidiana. También de influencias de Marx, sobre todo en la relación dialéctica y no mecanicista entre la actividad humana y construcción social. De la influencia de Durkheim, que proponía que la primera regla del método sociológico es “considerar los hechos sociales como cosas”, es decir, en considerar las facticidades sociales como reales frente a la conciencia humana. De Max Weber, para el que la construcción social, objeto de conocimiento de la sociología, se debe “al complejo de significado subjetivo de la acción”. Y de George Herbert Mead, con sus presupuestos socio-psicológicos sobre el proceso de internalización¹⁰.

Por último, P. Berger – T. Luckmann nos recuerdan que las perspectivas objetivas-subjetivas no se contradicen sino que se complementan. Por un lado, la sociedad posee facticidad objetiva, y por otro, la sociedad está construida por una actividad que expresa un significado subjetivo. Precisamente este doble carácter es lo que constituye lo definitorio de la sociedad. De ahí que las preguntas que surgen son cuestionar cómo es posible que los significados subjetivos produzcan facticidades objetivas, y cómo es posible que la actividad humana produzca un mundo de cosas. Esta es la tarea de la sociología del conocimiento, dicho de todo lo real de la vida cotidiana.

3. Características de la sociología de la religión en Peter L. Berger

Una vez hemos considerado la teoría sociológica de Peter Berger, ahora pasamos a analizar su aplicación a la sociología de la religión. Con el fin de entender la relación que existe entre la sociología del conocimiento y la sociología de la religión, es necesario tener en cuenta que lo que P. Berger – T. Luckmann pretenden conseguir es una síntesis teórica o una teoría de convergencia, en palabras de W. M. Beltrán Cely, a partir de los clásicos en sociología de la religión. Esta síntesis teórica está resumida en el concepto de “construcción social de la realidad”.

Como ya se ha visto, la realidad está socialmente construida, y lo real, que resulta socialmente aceptado, se transmite a partir de un corpus preteórico y/o teórico de conocimiento. Las ideas y creencias religiosas forman parte de este conocimiento. Así el contenido de una religión formaría parte del conocimiento imprescindible sin el cual una sociedad no puede existir,

¹⁰ Berger - Luckmann, *La construcción social*, 31.

por lo que P. Berger – T. Luckmann logran situar la sociología de la religión como una parte más de la sociología del conocimiento. De esta manera queda encuadrada conceptual y metodológicamente esa sociología de la religión en el marco teórico de la sociología del conocimiento¹¹. Al igual que hicieron los clásicos, como Durkheim o Weber, para los que la religión es un fenómeno central de la realidad social y no una especialización más o menos marginal de la sociología¹². De ahí que nosotros en nuestra exposición hayamos procedido metodológicamente a presentar primero la sociología del conocimiento, dentro de una visión panorámica de la misma, para llegar después hasta su sociología de la religión.

En cualquier caso, dado que quien se interesa por la obra de Berger, una de las primeras impresiones que recibe es que hay un cambio a lo largo de su obra, vamos a empezar por considerar esta cuestión. Si comparamos la sociología de la religión en su último libro *Los numerosos altares de la modernidad* (2016), con la sociología de la religión de su primer libro al respecto, *El Dosel Sagrado* (1967), podemos comprobar que, si bien las categorías de dicha sociología de la religión son las mismas, y también los elementos teóricos de su sociología del conocimiento se mantienen con algunos matices a lo largo de su obra, sí que podemos afirmar que hay un cambio de acentos dentro de su sociología de la religión.

Ese cambio de énfasis afecta a la caracterización básica de cómo es la sociedad contemporánea: si es plural o secular y de su relación con la modernidad. Así que tenemos que preguntarnos en qué consiste este cambio en la obra de Berger y cuál es su caracterización fundamental de la sociedad contemporánea. Además nuestro empeño radica no sólo en una cuestión hermenéutica respecto de la obra bergeriana, sino que, ya que nos hemos propuesto considerar la sociedad como “lugar teológico”, es comprensible que necesitemos un paradigma descriptivo básico de la misma.

Una vez que hayamos dilucidado esta cuestión, continuamos estudiando un concepto clave acuñado por Berger, “la estructura de plausibilidad” y la operatividad en su obra. Así como dos características principales de esta sociedad contemporánea, que se resumen en el “principio de incertidumbre” y el “principio de elección” frente a “lo dado de la tradición” de las sociedades pre-modernas.

¹¹ W. M. Beltrán, *La sociología de la religión: una revisión del estado del arte*, Bogotá, Universidad Nacional Colombia, 2007, 82.

¹² J. Estruch, en la Introducción a *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona, Paidós, 1997, 17.

4. Sociología de la religión en *El Dosel Sagrado*

La premisa fundamental de *El Dosel Sagrado* (1967) es que los cambios a nivel de la conciencia religiosa son respuestas adaptativas a cambios en las estructuras socioeconómicas y sociopolíticas, no siendo un camino unidireccional de “abajo a arriba”, sino una relación dialéctica entre los cambios subjetivos a nivel de la conciencia y los cambios socioestructurales. En este sentido la secularización es el resultado o el reflejo de procesos infraestructurales de la sociedad moderna. Este punto de partida es producto de una opción metodológica clara, que entiende esa relación dialéctica entre lo que ocurre a nivel de infraestructura, a base de procesos económicos, y cómo afectan éstos a la estructura social, de la política y de los procesos administrativo-burocráticos del Estado, para adaptarse a las necesidades económicas del desarrollo del capitalismo, y cómo todo ello determina y condiciona, a nivel de la conciencia, las creencias o las ideas de la gente. Pero, al mismo tiempo, lo que ocurre a nivel de la conciencia no es sólo reflejo de la infraestructura o de la estructura social, sino que además configura y construye a su vez ambas. Por tanto, metodológicamente hablando, Berger se distancia del “idealismo” y del “materialismo”. A partir de aquí precisamente postula una asimetría entre la secularización de la conciencia y la secularización socio-estructural.

Las conclusiones serían básicamente las siguientes: la sociedad industrial y capitalista requiere unos perfiles científico-tecnológicos para su funcionamiento, lo que exige un alto grado de racionalización, tanto a nivel infraestructural, como de conciencia. El Estado moderno se adapta a estas necesidades, por lo que produce procesos burocráticos al efecto, con lo que tenemos una racionalización creciente de la estructura. De esta manera la secularización se transmite desde la infraestructura hasta la estructura, de lo económico a lo político. Así el elemento clave en el desarrollo de la secularización es la racionalización progresiva y en todos los niveles de la realidad sociocultural. Sigue aquí Berger a Weber. En este contexto, tanto en cuanto la religión ya no puede imponerse ni asegurarse desde el nivel de la estructura, se convierte en una cuestión de adhesión estrictamente personal. Por lo que la religión adquiere las características modernas: individualización, elección o preferencia y privatización, quedando relegada sobre todo al ámbito familiar y personal. De esta manera la religión pierde su capacidad tradicional de configurar una cosmización de sentido de la realidad, para quedar relegada a la creación de subcosmos de significado, cuya plausibilidad sólo es aceptable dentro de minorías cognitivas, y de esta manera, el efecto mayor que produce la secularización es la pluralización de la sociedad.

En esta sociedad secular, que es plural, las adhesiones religiosas son voluntarias; por lo que la pertenencia a ellas se hace igualmente volátil, además de transformar el espacio social según la lógica de consumo y de mercado. Ahora, las religiones o las confesiones cristianas tienen que competir en este mercado o atrincherarse como minorías cognitivas sectarias, es decir, con criterios de plausibilidad sólo vinculantes al interior del grupo. Esto nos lleva directamente al concepto de plausibilidad, y es que la cosmización de sentido de una religión aparecerá a la conciencia como una realidad sólo tanto en cuanto exista su estructura apropiada de plausibilidad. A medida que esta estructura de plausibilidad se debilita, también se debilita el carácter de realidad en la propia conciencia y surge la duda. Esto es lo que ha ocurrido en la religiosidad moderna, tanto en cuanto, se ha debilitado su estructura de plausibilidad, es decir, en vez de tener una situación de monopolio de sentido, ahora hay una pluralidad de sentidos que la relativizan. En definitiva, ante esta relativización por la caída de las estructuras de plausibilidad, se impone una tarea de legitimación de aquellas construcciones de sentido que se propongan en este contexto socio-estructural.

En este punto Berger desarrolla una interesante tesis por la que defiende que las legitimaciones de sentido, que se hacen desde la teología, no se producen sólo como ideas o como una teología académica con su propia dinámica, sino que responden a las necesidades impuestas por la infraestructura-estructura.

Berger analiza el caso del protestantismo en su desarrollo teológico en los s. XIX y XX. Sólo apuntar que, tanto el caso del liberalismo teológico, como de la neoortodoxia (por poner los dos ejemplos más paradigmáticos de este período), responden a las estructuras de plausibilidad que los sustentan y de los cambios socio-estructurales que se producen. Mientras la sociedad burguesa del XIX mantuvo su estructura de plausibilidad, el liberalismo teológico fue capaz de proponer una síntesis de teología, historia, cultura y sociedad, pero en la medida en que se produjeron los cambios aparejados con las guerras mundiales, los cambios socio-estructurales llevaron a necesitar otras construcciones de sentido; entonces, apareció la neoortodoxia. O visto a la inversa, la neoortodoxia pudo mostrarse victoriosa sobre el liberalismo tanto en cuanto la estructura de plausibilidad de la sociedad burguesa había sido puesta en cuestión. Y a su vez la neoortodoxia perdió su vigor cuando, tras la recuperación económica de posguerra, la sociedad de consumo empezó a crear nuevas cotas de bienestar. Por tanto, las legitimaciones teológicas surgen como adaptaciones a los cambios socio-estructurales.

5. Sociología de la religión en Los Numerosos Altares de la Modernidad

En primer lugar hay que hacer notar que previamente a *Los Numerosos Altares de la Modernidad* (2016), Berger ya había puesto de manifiesto el fracaso del modelo de la secularización. Concretamente en *The Desecularization of the World* (1999) afirmaba taxativamente que la asunción de que vivimos en un mundo secularizado es simplemente falsa. Que el mundo de hoy es tan religioso, con algunas excepciones, como siempre ha sido, y que todo el corpus sociológico sobre la teoría de la secularización es erróneo¹³.

En *Los numerosos altares de la Modernidad* (2016) no se mostrará tan contundente y expone una posición más matizada, pero ya desde la primera página del prefacio nos aclara el objetivo de su tesis, que el paradigma clásico de la secularización, según el cual, la modernidad conlleva necesariamente al declive de la religión, ya no puede defenderse basándonos en los datos empíricos. La perspectiva que configuraban esos datos ya era cualitativamente diferente en *The Desecularization of the World* (1999), donde Berger había constatado cómo los movimientos tradicionalistas, que representaban una reacción contra-modernizadora, presentes en todas las grandes religiones, no habían decrecido sino todo lo contrario.

Así constataba un crecimiento en los movimientos conservadores bajo el pontificado de Juan Pablo II, en las iglesias ortodoxas, especialmente la rusa, bajo el colapso de la Unión Soviética, en movimientos similares en otras religiones como el budismo, hinduismo, sintoísmo; pero sobre todo, destacaba los fenómenos dentro del islam y del crecimiento exponencial de las iglesias evangélicas de tipo pentecostal, en Asia y en Latinoamérica¹⁴.

Por consiguiente, era necesario un nuevo paradigma; así la nueva propuesta de *Los numerosos altares de la Modernidad* (2016) se basa en un modelo sobre el pluralismo, que en realidad abarca dos pluralismos diferentes: entre las diferentes religiones, así como, entre lo secular y lo religioso.

Lo que sí es cierto es que el concepto de “desecularización” en *The Desecularization of the World* (1999) aún suponía la teoría de la secularización, aunque fuera para negarla, mientras que en *Los numerosos altares de la Modernidad* (2016) se intenta ir más allá de esta teoría como paradigma omniabarcante. Por eso quizás el concepto de “desecularización” haya tenido poco recorrido, incluso en la propia obra de Berger.

¹³ P. Berger, *The Desecularization of the World*, Grand Rapids, Eedermans, 1999, 2.

¹⁴ Berger, *The Desecularization of the World*, 7-9.

En cualquier caso, y centrándonos en *Los numerosos altares de la Modernidad* (2016), podemos constatar cómo Berger, con grandes dosis de honestidad y de realismo, reconoce que él, junto a muchos de sus compañeros sociólogos, se equivocaron cuando postularon que el pluralismo era el resultado de la secularización. De hecho, en *El Dosel Sagrado* (1967) afirmaba que: “El fenómeno llamado pluralismo es un correlato socio-estructural de la secularización de la conciencia”¹⁵.

Tras el paso del tiempo y la realidad de los datos se ha acabado dando cuenta de que pluralismo y secularización son dos fenómenos separados, que pueden ir juntos o no. Así que el cambio fundamental que nos presenta en esta obra es que el fenómeno producido por la modernidad es el pluralismo y no la secularización, como se afirmaba en *El Dosel Sagrado*. Y cuando hablamos del fenómeno religioso, el cambio fundamental es el de la pluralización de la conciencia, debido a la relación entre la mente del individuo y el orden social e institucional. Es este pluralismo el gran reto para las religiones y las conciencias religiosas en el s. XXI¹⁶.

Un concepto básico en sociología de la religión es que la modernidad produce la diferenciación institucional. Desde las sociedades pre-modernas o incluso arcaicas, la religión y las diversas instituciones sociales conformaban un todo homogéneo y armónico. Sin embargo, a medida que la modernidad fue desarrollándose, y dado que el proceso de racionalización de cada aspecto de la realidad fue creciendo (Max Weber), se produjo una progresiva diferenciación en las instituciones sociales. Así lo religioso, lo económico, lo político o lo familiar fueron convirtiéndose en instituciones sociales con un grado creciente de autonomía e independencia. Otro concepto básico es que lo que ocurre en la sociedad tiene su contraparte en la conciencia, y a su vez, las conciencias individuales estructuran las instituciones sociales.

Ahora bien, Berger señala como el punto de inflexión para cambiar su paradigma de la secularización, el relacionar estos dos conceptos, tanto el de diferenciación como el de correlación entre sociedad y conciencia. Por tanto, si la sociedad contemporánea resulta ser empíricamente plural, esto necesariamente debe tener un correlato en la conciencia de los individuos¹⁷.

Además lo complementa con los conceptos de “realidades múltiples” de Alfred Schutz y de “modernidades múltiples” de Samuel Eisenstadt. Lo cual lleva a que en realidad el ciudadano contemporáneo no esté preocupado con la existencia de “conciencias múltiples”, y por tanto, con la conviven-

¹⁵ Berger, *El Dosel Sagrado*, 157.

¹⁶ Berger, *Los Numerosos Altares*, 10.

¹⁷ Berger, *Los Numerosos Altares*, 11.

cia, más o menos pacífica, entre una conciencia religiosa y una secular. El creyente no percibe como un problema el que haya parcelas de su vida que experimenta desde una conciencia exclusivamente secular, y otras, desde una conciencia religiosa. Y esto, en contra de la teoría de la secularización clásica, no supone una contradicción para el sujeto secular y creyente, sino que conviven dentro de sí sin problemas, precisamente porque ambas esferas de su conciencia tienen sus correspondientes correlatos de legitimación en la realidad social.

6. Cambio de modelo de la sociología de la religión en Peter L. Berger

Después de analizar los modelos de sociología de la religión mencionados podemos constatar que hay un alto grado de continuidad entre *El Dosel Sagrado* (1967) y *Los numerosos altares de la modernidad* (2016). Quizás podríamos señalar la atenuación de algunos elementos que estaban fuertemente enfatizados en *El Dosel Sagrado* (1967), como era el binomio infraestructura-superestructura, que queda subsumido en obras más recientes en la relación dialéctica entre lo subjetivo y lo objetivo. Esta relación entre lo subjetivo y lo objetivo permanece constante como una premisa en torno a la que se articula la argumentación de Berger en toda su obra, así como el carácter construido de la realidad social.

Por tanto, su sociología de la religión se mantiene salvo el cambio de modelo en torno al que articula sus conclusiones. Es decir, en *El Dosel Sagrado* (1967) se postula el modelo de la secularización como el resultado del pluralismo de la sociedad moderna. En ella la religión, o una determinada religión, ya no puede ser ese dosel sagrado que articula de manera única y homogénea la realidad como un cosmos sagrado, sino que la relativización de sus estructuras de plausibilidad produce una pluralización de órdenes de sentido en la realidad social. La sociedad se seculariza, y la religión pasa de ser algo dado a algo elegido. Este carácter electivo de la adscripción religiosa la hace volátil, porque no hay una única base social que le dé respaldo, de ahí se pasa a una sociedad plural. En esta sociedad secular, que es plural, la religión pierde plausibilidad social, y por tanto, a nivel socio-estructural está fuertemente secularizada; sin embargo, la pertenencia religiosa queda profundamente subjetivada. La opción religiosa pervive como mundo subjetivo y privado, mientras que se retira de la objetividad institucional del espacio social.

El cambio de modelo en *Los numerosos altares de la modernidad* (2016) está en que aquí la sociedad moderna ya no es una sociedad necesariamente

secularizada, sino plural¹⁸. Y en su pluralidad, la religión sigue existiendo como una opción más, pero no desaparece de la objetividad de la realidad social. La sociedad plural convive con distintos grados de secularización, como con distintos grados de religiosidad. La sociedad plural es religiosa al mismo tiempo que es secular, pero la religión se mantiene viva y no tiene visos de desaparecer.

7. Estructuras de plausibilidad

La categoría de “estructura de plausibilidad” es fundamental en el pensamiento de Peter Berger, no en vano, según sus propias palabras, lo acuñó él mismo. Este es un concepto de su sociología del conocimiento y se define de la siguiente manera: “una estructura de plausibilidad es el contexto social en el que resulta admisible cualquier definición cognitiva o normativa de la realidad”¹⁹.

La plausibilidad de un contenido de conciencia está sustentada por el contexto social que le da respaldo; cuando ese contexto social cambia su plausibilidad queda en entredicho. Por eso la “verdad” de una determinada creencia fuera de su contextualización social ya no parece tan autoevidente, como en aquel ámbito social que promocionó su respaldo.

En *El dosel sagrado* (1967) la estructura de plausibilidad se explica como la “base” social que no sólo construye, sino que mantiene un mundo de significado. La permanencia de esta realidad, tanto objetiva como subjetiva, depende de unos procesos sociales que, cuando se interrumpen, amenaza la realidad (objetiva y subjetiva) de ese mundo social²⁰.

Como ya hemos visto, en *El dosel sagrado* (1967) se ha definido que el ser humano debe hacerse, y ese hacerse es básicamente una externalización en una interacción junto a otros. En ese hacerse el ser humano construye un mundo, esa es la cultura, pero ese mundo no es privado o individual, sino que es interacción con otros seres humanos, esa es la sociedad. Ese mundo como proyección del hacerse humano se objetiva fuera de él mismo, y a pesar de ser el producto de la actividad humana, dicho mundo es percibido como una entidad objetiva frente a él. Por tanto, la percepción e interio-

¹⁸ Este cambio de paradigma es algo que no se produce en una brusca discontinuidad en la obra de Berger, ya se observa cambios en el mismo en obras como *Modernidad, Pluralismo y crisis de sentido* (Barcelona 1997), 74.

¹⁹ Berger, *Los Numerosos Altares*, 67.

²⁰ Berger, *El dosel sagrado*, 63.

rización de la objetividad del mundo social lleva a su aprehensión en la conciencia. De ahí que la realidad objetiva y subjetiva de ese mundo, que es la sociedad, queda relacionada dialécticamente. Sin embargo, precisamente por su carácter construido, este mundo necesita ser sustentado permanentemente frente a las rupturas o las crisis que amenazan la realidad subjetiva y objetiva de ese mundo. El contexto o base social que da permanencia a ese mundo construido es su estructura de plausibilidad. Así una institución, un rol o una identidad permanece con significación mientras haya un contexto social que lo sustente.

Cuanto más firme es la estructura de plausibilidad más firme será el mundo basado en ella, pero cuando la estructura de plausibilidad se ve amenazada, entonces, es cuando se requiere un esfuerzo de legitimación de la misma para mantener el mundo de significado social²¹.

En su artículo *El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre* (1997) también se afirma que todo patrón de acción y de pensamiento necesita de una estructura de plausibilidad. En la medida en que esa estructura es fuerte, es decir, que tiene un alto grado de consenso social, las conductas o las ideas que respaldan serán creíbles. Sin embargo, si la estructura se hace débil, entonces las ideas o conductas son puestas en entredicho.

Dos cuestiones están relacionadas con esta categoría: por un lado, la relación entre estructuras de plausibilidad y pluralismo. La sociedad plural multiplica el número de estructuras de plausibilidad en el espacio social en el que se inscribe el individuo. Por lo tanto, sobre él se cierne la duda, tanto en cuanto, no hay una estructura de plausibilidad única sustentada por un espacio social homogéneo, sino la yuxtaposición de diferentes estructuras de plausibilidad sostenidas por un espacio social plural. Así el individuo tiene que elegir entre mantener sus creencias o cambiarlas, aceptándolas o rechazándolas no como algo dado, sino como algo que puede elegir. Por eso inherentemente a esta elección va unida la duda. Porque lo que se ha elegido en un momento dado puede ser cambiado en otra etapa de nuestra vida.

Y por otro lado, pareciera entonces que en la sociedad plural no puede haber ninguna “verdad”, tanto en cuanto, una sociedad plural con múltiples estructuras de plausibilidad parece que nos lleve inevitablemente al relativismo. Aquí Berger nos hace una advertencia y es que nos dice que el pluralismo cambia el “cómo” más que el “qué” de la fe de una persona. Es decir, lo que produce el pluralismo es que la cuestión de la fe es una cuestión de

²¹ Berger, *El dosel sagrado*, 65.

elección más que de pertenencia dada, que fuera ajena a cualquier decisión individual²².

No obstante, Berger, y está de acuerdo con él Nancy T. Ammerman, nos dice que la conciencia religiosa contemporánea es muy capaz de participar en múltiples realidades, aunque puedan resultar contradictorias, precisamente porque es capaz de recurrir a las distintas estructuras de plausibilidad del espectro social²³. Sin embargo, no todos los espacios sociales y no todas las conciencias asumen igual de bien este carácter plural.

8. Principio de incertidumbre

En *El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre* (1997), se nos dice que la modernidad, si se caracteriza por algo, es por el alto grado de incertidumbre que produce. En la sociedad moderna es difícil tener convicciones inquebrantables. Las razones para ello se resumen en el principio de incertidumbre. Según Alfred Schutz, toda sociedad necesita de normas y conductas no sujetas a cuestionamiento, es decir, que se “den por sentadas”. Todos nos movemos en un mundo que damos por sentado sin cuestionarnos constantemente que las convenciones que usamos sean las correctas, simplemente las asumimos sin más, o incluso en muchos momentos y en muchos aspectos ni tan siquiera somos conscientes de las mismas, sino a través de un ejercicio muy elaborado de autoconciencia. Hasta tal punto actúan los condicionantes socioculturales que consideramos “normales” o “naturales”. Todo este mundo de pensamiento y comportamientos “normales” es nuestro mundo dado por sentado.

El pluralismo multiplica las estructuras de plausibilidad, y moverse entre las mismas supone un ejercicio de elección personal e individual. De hecho este carácter electivo define el fenómeno religioso en la sociedad plural. Frente al mundo de lo dado, característico del fenómeno religioso pre-moderno, surge la elección permanente en un mundo con menos esferas donde lo dado es presupuesto inevitable. De esta manera el mundo moderno se llena de incertidumbres. En la medida en la que lo dado se reduce y se multiplican las elecciones, también aumentan las incertidumbres.

También habíamos mencionado cómo Berger dice que hay muchas personas que son capaces de moverse bastante bien entre estas “realidades múltiples”, que se corresponden con estructuras de plausibilidad diferentes, y

²² Berger, *Los Numerosos Altares*, 69.

²³ Berger, *Los Numerosos Altares*, 189.

que no les producen grandes conflictos personales. No obstante, hay sectores sociales donde este alto grado de incertidumbre que impone la sociedad plural supone un problema existencial muy importante. Probablemente sea en los períodos de crisis cuando estos sectores sociales tienen un mayor grado de visibilización. En ellos hay una promesa de certidumbre a cambio de la adhesión al grupo, comunidad o secta. Esa adhesión se hace en términos de pertenencia a una subcultura social fuertemente cohesionada en base a unos patrones de pensamiento y comportamiento inamovibles y que no se discuten. Para el converso reciente esto supone ingresar en un mundo de certidumbres, que se experimenta, frente a la incertidumbre del resto de la sociedad, como un lugar de refugio y de seguridad, aun a riesgo de pagar el precio de la enajenación de esa sociedad.

En cualquier caso, ese remanente de duda que es residual en el individuo que ha elegido pertenecer a una comunidad, en la que vive de un conjunto de certezas absolutas, produce que en el espacio público dichas certezas deban proclamarse y defenderse, incluso a costa de otros, con el fin de acallar las dudas propias.

De aquí se explica en gran medida el fenómeno de los fundamentalismos, y con ello seguimos a Berger cuando dice que “fundamentalismo” es cualquier movimiento social (ya sea político, económico, étnico o religioso) que “proclame y ofrezca una certidumbre recién hallada”, para defenderse de la relativización que produce la sociedad plural²⁴. Esta relación entre incertidumbre moderna y fundamentalismo es especialmente visibilizada en el mundo protestante en hacer de la Biblia un libro de verdades absolutas, inerrantes y eternas. Una magnífica cita del teólogo Emil Brunner lo ilustra bien:

“Cuando la Iglesia en su totalidad tiene que defenderse contra un poder amenazador que pone en peligro su misma existencia, crece impetuosamente la tentación de encadenar la Palabra de Dios en un sistema de seguridades humanas. El hombre quiere tener algo sólido en la mano con que luchar”²⁵.

Después de identificar la relación entre la incertidumbre y la sociedad contemporánea, con sus dos “daños colaterales”, el relativismo y el fundamentalismo, Berger se pregunta por cómo resistir a ambos y cómo manejar satisfactoriamente la incertidumbre. Como buen luterano, su recurso

²⁴ P. Berger, *El Pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre*, en *Estudios Públicos*, 67 (1997) 7.

²⁵ E. Brunner, *La verdad como encuentro*, Barcelona, Estela, 1967, 108.

básico es la fe; sin embargo, apelar a la fe no es una salida “desesperada” de Berger, sino que acompaña la premisa fundamental de que la sociedad contemporánea es plural, y en ella la religión, y lo que es más importante, la fe, no desaparecen. Así que apelar a ella es pertinente no sólo como recurso piadoso o eclesial, sino acorde a determinadas estructuras de plausibilidad de la sociedad actual.

9. Principio de elección frente a tradición dada

En relación a la incertidumbre impuesta por la sociedad plural descubrimos otra característica de la sociedad moderna respecto de la pre-moderna. Y es que en las sociedades pre-modernas el ámbito de “conocimiento” dado por supuesto era mucho mayor que en la sociedad moderna, ya que el pluralismo socava dicho conocimiento²⁶. Eso provoca que las definiciones y los programas de vida asociados a ellas, de lo que es el mundo, la sociedad, la vida o la identidad personal sean problematizados hasta la extenuación. No hay ninguna cosmovisión normativa, así que recae sobre el individuo la decisión última de qué vida va a vivir y cómo.

Por tanto, y debido al pluralismo, las instituciones sociales tienen muchas dificultades en imponer sus patrones de pensamiento y comportamiento, porque los procesos de socialización tienen infinidad de grietas y cuestionamientos y todos ellos pasan por la conciencia individual. Al individuo le corresponde la decisión final y esto provoca conciencias y sociedades altamente problematizadas. Las incertidumbres nos acompañan en cada momento de nuestra vida, ya que ésta se ha convertido en un gigantesco “test de opciones múltiples”, y lo que es peor, la mayoría de las personas ha perdido la “hoja de respuestas” para su comprobación. La gama de respuestas posibles aumenta cada día, y esto no sólo dicho de las grandes cuestiones existenciales, sino de las pequeñas decisiones triviales de la vida cotidiana. En esta multiplicación de opciones se basa precisamente la lógica de consumo, y todas las áreas de la vida cotidiana, incluso las no materiales como la religión ha sido colonizada por la lógica de consumo y la oferta múltiple de elecciones²⁷.

La pérdida de lo dado por supuesto afecta a la pertenencia religiosa, porque esa pertenencia ya no está marcada por factores externos, como el lugar de nacimiento, la familia o la tradición, sino por una elección individual. Se pertenece a una comunidad religiosa, iglesia o denominación porque elegi-

²⁶ Berger, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, 80.

²⁷ Berger, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, 86.

mos pertenecer a ella. Sin embargo, esa misma elección vuelve problemática la pertenencia porque la hace volátil. Muchas personas pueden mostrar interés en cuestiones espirituales y existenciales, y no tienen reparos en asistir a una iglesia, siempre y cuando esta asistencia no se vuelva en coercitiva de lo ocasional, y por supuesto, no limite la elección de otras opciones cuando éstas se presenten.

10. La sociedad contemporánea, una sociedad plural

En el presente artículo hemos adoptado el punto de vista bergeriano, por el que la sociedad contemporánea es básicamente plural. Una sociedad plural en la que encontramos una pluralidad de religiones, de grados de secularización y de distintas relaciones entre sus elementos, pero en la que la religión y la fe no desaparecen.

Ahora bien, ¿qué consecuencias tiene que esta sociedad sea plural? ¿Qué entiende Berger por pluralidad o pluralismo? Berger reconoce que pluralismo tiene un contenido ideológico, es decir, que este concepto no tendría sólo un sentido puramente descriptivo, sino un carácter normativo. El pluralismo sería que la sociedad no sólo es plural, sino que debería ser plural. Por eso, para distinguir ese sentido ideológico de una función meramente descriptiva se podría usar el término pluralidad; sin embargo, Berger encontró en su experiencia diaria que el término pluralismo se entendía mucho mejor que el de pluralidad, así que optó por usar el término pluralismo como sinónimo de pluralidad, como un término con sentido puramente descriptivo.

En definitiva, Peter Berger define el pluralismo como: “Una situación social en la cual personas de diversas procedencias étnicas, con distintas cosmovisiones y moral, conviven de forma pacífica e interactúan de manera amistosa”. Y también dice que: “El pluralismo provoca una situación en la que la relativización se convierte en una experiencia permanente”²⁸.

A nuestro juicio, el cambio de modelo, por el que la sociedad contemporánea se describe como básicamente plural y no secular, tiene importantes consecuencias en su consideración como lugar teológico. Y es que cuando desde la teología se ha considerado la secularización como inevitable y como la característica principal de la sociedad moderna, la fe ha tendido a secularizarse ella misma y las iglesias cristianas se han vuelto irrelevantes socialmente, lo cual ha tenido importantes repercusiones. Así la secularización se ha convertido en manos de las iglesias cristianas en profecía auto-cumplida. Por otro lado, hay iglesias que habiendo asumido el paradigma

²⁸ Berger, *Los Numerosos Altares*, 22.

de la secularización también se han atrincherado y han visto en esa sociedad secular un enemigo a combatir, y se ha echado mano de una apologética defensiva. Todo ello ha llevado a vivencias eclesiales pesimistas y nostálgicas de un pasado siempre mejor.

En *The Desecularization of the World* (1999) Berger dice que es precisamente en las instituciones religiosas, que han intentado adaptarse a las premisas de la secularización, donde se ha podido comprobar que la teoría se ha mostrado fallida. Los experimentos con una religión secularizada generalmente han fracasado, mientras que, por el contrario, aquellos movimientos religiosos que han mantenido presupuestos “sobrenaturales” no sólo se han mantenido, sino que incluso han florecido²⁹.

Por su parte, el sociólogo José Casanova cuando habla de la excepcionalidad de la secularización europea dice que lo importante en términos sociológicos no es el deterioro de lo religioso en la sociedad europea, sino interpretarlo bajo una hermenéutica secularizadora. Sería entonces Europa un caso en el que la secularización conlleva su propio cumplimiento al convertirse en normativa, ser secular y europeo es algo idéntico. Sin embargo, lo más paradójico sería que esa secularización como profecía auto-cumplida tendría su estructura de plausibilidad en importantes sectores de la sociedad europea occidental, incluidas las iglesias cristianas, al aceptar las premisas básicas de la teoría de la secularización.³⁰

En ese sentido muchos teólogos protestantes han visto en la secularización un fenómeno que tenía su germen tanto en la propia Biblia, como en las particularidades confesionales del protestantismo. El propio Berger en *El Dósel Sagrado* (1967) apuntaba en esa dirección. Sin embargo, ahí habría un error de base y es que el movimiento secularizador que encontramos en la Biblia no estaría en línea con un fenómeno de autonomía del ser humano respecto de Dios, sino de la cosmovisión de “matriz mítica”, tal y como la denomina Berger en diferentes ocasiones en su obra. Esta lectura la encontramos, por ejemplo, en Gerhard von Rad, aunque él, siguiendo a M. Buber, usa otra denominación, la de “pansacralidad”³¹. En gran medida el resurgir de la religiosidad o la pluralización de la religiosidad en la sociedad contemporánea es la recuperación de esta visión holística propia del pensamiento de matriz mítica. Aquí se podría encuadrar todo el fenómeno de los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR).

²⁹ Berger, *The Desecularization of the World*, 4.

³⁰ Casanova, José, *La inmigración y el nuevo pluralismo religioso*, en Revista CIDOB d’Afers Internacionals, 77 (2007) 18.

³¹ G. Von Rad, *Sabiduría en Israel*, Madrid, Cristiandad, 1985, 81s.

Por otro lado, es interesante comprobar cómo todavía hoy entre los teólogos la teoría de la secularización tiene resistencia a marcharse. Por ejemplo, Pérez Andreo en su crítica a Berger y su paradigma del pluralismo sigue manteniendo una secularización de base en la sociedad contemporánea. Siguiendo a José Casanova habla de “secularización débil”, porque eso le permite reducir el pluralismo religioso a una forma de religión legitimadora del nuevo orden mundial, denominado Imperio Global Posmoderno, regida por los parámetros de la privatización, el individualismo y el consumo³².

Considero que no le falta razón a Pérez Andreo en su crítica, pero me resulta en extremo reduccionista subsumir el fenómeno religioso a una deformación de lo religioso. Este modelo podría ser equivalente al pluralismo religioso del periodo helenístico, y especialmente al ámbito sociopolítico en el que surgió el cristianismo. Sin embargo, allí había una “religión de legitimación”, que era el culto al emperador, que los cristianos resistieron polémicamente con su confesión de Cristo como Señor y Salvador, pero sobre un contexto de pluralismo religioso. El modelo de Pérez Andreo también asigna al fenómeno religioso actual esa función legitimadora del sistema económico-político, sin embargo, en mi opinión, considero que no puede reducirse a él, y que es más conveniente, un paradigma de pluralismo religioso.

11. Sociología y Teología en Peter L. Berger

A estas alturas debería haber quedado clara la motivación de este artículo: la teología no es un ejercicio abstracto de erudición intelectual, sino que responde a las críticas o las legitimaciones que un determinado espacio social demanda. Esto es así en virtud del correlato entre mente y sociedad, quedando encuadrada la teología dentro del conocimiento indispensable por el que una sociedad “se mantiene o cae” en el caos del sinsentido. Aunque es cierto también que la teología no sólo responde a este correlato entre conciencia y sociedad, sino que allí formula como contenidos lo que a su vez recibe como parte del movimiento de auto-entrega de Dios al ser humano en la revelación.

La obra de Berger es ejemplo magnífico de esta correlación entre teología y sociología. El cambio de modelo en su sociología de la religión, de la secularización al pluralismo, le lleva en términos teológicos hacia un movi-

³² B. Pérez Andreo, *Los altares de la posmodernidad y la metástasis del mundo*, (JSTR), 7 (2018) 28-49.

miento un poco más “conservador”. Un comentario más amplio al respecto creo que es necesario.

A mi juicio hay una clara evolución en el pensamiento de Berger. En libros como “*A rumor of angels*” (1969) o “*A far glory*” (1992) habla desde una perspectiva teológica, que puede calificarse como “fe inductiva” o como “teología antropológica”. En ellos se confiesa más cercano a la antigua “teología liberal” que a la neoortodoxia, con la que Berger no dejó nunca de dialogar o tener como interlocutor. Y establece como diferencia fundamental que la teología conservadora deduce a partir de la Tradición o de la Biblia, mientras que la teología liberal induce a partir de la experiencia empírica, que es accesible al ser humano³³. Es precisamente en “*A rumor of angels*” (1969) donde detalla más un acceso a esta “teología inductiva”, con su exposición sobre “las señales de trascendencia”. Más o menos sin cambios es la posición que mantiene en “*A far glory*” (1992) con una “teología inductiva”, que se basa nuevamente en estas “señales de trascendencia”³⁴. Sin embargo, es en “*A far glory*” (1992) donde Berger empieza a enfatizar, más que en “*A rumor of angels*” (1969), una fe como confianza a la manera luterana³⁵. Y será en su artículo “*El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre*” (1997) donde diga que “la religión es una cuestión de fe”³⁶, y donde exponga más ampliamente esta noción de fe como confianza en lectura kierkegaardiana. Por tanto, no es de extrañar que precisamente el título de su último libro teológico sea “*Cuestiones sobre la fe*” (2004), y que sea aquí también donde aun manteniendo las señales de trascendencia, tenga un desarrollo mucho menor, en favor de la actitud de fe, que crece mucho más, y que al mismo tiempo, está también más en disposición de aceptar un mayor acompañamiento de esta fe en las tradiciones de la Iglesia y de la Biblia³⁷.

Evidentemente esto no debe entenderse en que teológicamente Berger se situara en principio dentro de una teología liberal y haya acabado convirtiéndose en un conservador neoortodoxo. Esto le causaría hilaridad al propio Berger; sin embargo, sí creo que, mientras mantiene la secularización como paradigma principal, enfatiza mucho más esta teología inductiva. Pero, cuando transita al paradigma del pluralismo, en el que la consecuencia

³³ P. Berger, *A rumor of angels: modern society and the rediscovery of the supernatural*. New York, Anchor Books, 1970, 76.

³⁴ P. Berger, *A far glory: The Quest for faith in an age of credulity*. New York, Maxwell MacMillan, 1992, 138-139.

³⁵ Berger, *A far glory*, 134.

³⁶ Berger, *El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre*, 12.

³⁷ P. Berger, *Cuestiones sobre la fe: una afirmación escéptica del cristianismo*. Barcelona, Herder, 2004, 30s.

no es tanto una conciencia secularizada, sino la incertidumbre que abona ese pluralismo, entonces su énfasis ya no está tanto en una teología inductiva, sino en una actitud de fe. Y por tanto, aunque mantiene esta actitud heroica o kerigmatizada de la fe, también está más receptivo a que esta fe no sea una mera decisión individual, sino que tenga, no tanto un fundamento en sentido estricto, sino un cierto acompañamiento. Así lo expresa cuando está hablando de que la religión es una cuestión de fe y dice que “lo cual no quiere decir, en modo alguno, que dicha fe sea irracional o contraria a los hechos”, aunque rápidamente precise que “aun cuando podría serlo, por cierto, y a veces lo es”³⁸. Esta tensión se da en Berger, en la medida en que acepta más protagonismo para la fe necesita dar mayor base a la misma, pero cuando es consciente de ello, siempre matiza con ese tono “escéptico”. Esto queda ejemplificado en el subtítulo de “*Cuestiones de fe*”, como “*Una afirmación escéptica del cristianismo*”, y de ahí el matiz paradójico que a veces presenta en su pensamiento teológico.

Conclusión

En resumen, la consideración de una sociedad contemporánea no secular sino plural, supone, en primer lugar, que la fe no siente la “necesidad” de secularizarse, que no deja de ser un oxímoron, sino que se convierte en una cosmovisión y un orden de sentido, que puede aspirar a ser lo que siempre fue, “alternativa”, y la Iglesia, en un actor social en esa pluralidad de opciones. Lo cual debería suponer, en nuestra opinión, que las iglesias cristianas, en ausencia de principios de autoridad o de apoyos por el poder, deben hacer un esfuerzo por visibilizar la fe cristiana en términos, no apologeticos ni de imposición, sino dialógicos. Las iglesias no se sienten en la necesidad de demostrar, sino de mostrar la racionalidad, credibilidad y relevancia existencial y salvífica de su fe. Lo que nos llevaría a hacer teología en los propios términos que la sociedad nos demanda y teniendo la propia sociedad como marco para hacerlo, pero sin perder su relevancia. Asimismo, asumir nuestro rol como institución en la sociedad plural también supone afrontar los retos básicos del pluralismo: incertidumbre y pertenencia a la comunidad religiosa como algo elegido y no como algo dado, pero también construir una propuesta teológica creativa en nuestra relación con la conciencia secular y el pluralismo religioso.

³⁸ Berger, *El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre*, 12.

Referencias bibliográficas

Beltrán Cely, W. M., *La sociología de la religión: una revisión del estado del arte*. Ed. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá 2007.

Berger, P., *The noise of solemn assemblies, Christian commitment and the religious establishment in America* (New York: Doubleday, 1961).

Berger, P. - Luckmann, T., *La construcción social de la realidad*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires 2003.

Berger, P., *El dosel sagrado: para una teoría sociológica de la religión*. Ed. Kairós. Barcelona 1981.

Berger, P., *The social reality of religion*. (Harmondsworth: Penguin books, 1969).

Berger, P., *A rumor of angels: modern society and the rediscovery of the supernatural*. Ed. Anchor Books. New York 1970.

Berger, P., et al., *The homeless mind*. (Harmondsworth: Penguin books, 1974).

Berger, P., *Facing up to modernity*. (Harmondsworth: Penguin books, 1979).

Berger, P., *The heretical imperative. Contemporary possibilities of religious affirmation* (New York: Doubleday, 1979).

Berger, P., *From secularity to world religions*, en *The Christian Century* (January, 1980): 41-45.

Berger, P., *The class struggle in american religion*, en *The Christian Century*, (February, 1981): 194-199.

Berger, P., *A Far Glory: The Quest for faith in an age of credulity*. Ed. Maxwell MacMillan. New York 1992.

Berger, P., et al., *Reflections on the 25th anniversary of The social construction of reality*, en *Perspectives*, the american sociological association newsletter, n° 2, vol 15 (1992): 1-12.

Berger, P., *El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre*, en *Estudios Públicos*, 67 (1997).

Berger, P., *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno*. Ed. Paidós. Barcelona 1997.

Berger, P., *Epistemological modesty: an interview with Peter Berger*, en *The Christian Century* (October, 1997): 972-978.

Berger, P., *The protestantism and the quest for certainty*, en *The Christian Century*, (August-september, 1998): 782-796.

Berger, P., *The Desecularization of the World, Resurgent Religion and World Politics*. Ed. Eerdmans Publishing. Gran Rapids 1999.

Berger, P. – Casanova, J., *Las religiones en la era de la globalización*, en Revista IVIVA, 218 (2004) 69-92.

Berger, P., *Cuestiones sobre la fe: una afirmación escéptica del cristianismo*. Ed. Herder. Barcelona 2004.

Berger, P., *Pluralismo Global y Religión*, en Estudios Públicos, 98 (2005) 5-18.

Berger, P., et al., *Religious America, secular Europe?* (Hampshire: Ashgate, 2008).

Berger, P., et al., *Between relativism and fundamentalism. Religious resources for a middle position*. (Gran Rapids: Eerdmans, 2010).

Berger, P., *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*. Ed. Sígueme. Salamanca 2016.

Berger, P., *Nuevas reflexiones en torno de la religión y la modernidad*, en revista *Sociedad y Religión*, 45 – vol XXVI (2016): 143 – 154.

Berger, P., *A conversation with Peter Berger: “christians should be happy about pluralism”*, en <https://www.wheeljournal.com/blog/2016/1/15/a-conversation-with-peter-berger-christians-should-be-happy-about-pluralism> (Consultado 09/01/19).

Brunner, E., *La verdad como encuentro*. Ed. Estela. Buenos Aires 1967.

Casanova, J., *La inmigración y el nuevo pluralismo religioso. Una comparación Unión Europea / Estados Unidos*, en Revista CIDOB d’Afers Internacionals, 77 (2007) 13-39.

Lamo de Espinosa, E., *El estatuto teórico de la sociología del conocimiento*, en Revista española de investigaciones sociológicas, 40 (1987) 7-44.

Pérez Andreo, B., *Los altares de la posmodernidad y la metástasis del mundo. Una visión de la religión allende Peter L. Berger y Ulrich Beck*, en Journal of the Sociology & Theory of Religion (JSTR), 7 (2018) 28-49.

Von Rad, G., *Sabiduría en Israel*. Ed. Cristiandad. Madrid 1985.

RELACIONES INTRAPERSONALES E INTERPERSONALES DEL DIOS ENCARNADO

INTRAPERSONAL AND INTERPERSONAL
RELATIONSHIPS OF THE INCARNATE GOD

PILAR SÁNCHEZ ÁLVAREZ
Consejería Educación, CARM
pisaal@gmail.com
Orcid: 0000-0003-1152-1672

Recibido 20 de mayo de 2018 / Aceptado 14 de junio de 2019

Resumen: Una vez introducido a Jesucristo como hombre, acudiendo a las fuentes históricas y las distintas emociones de Jesús de Nazaret reflejadas en el evangelio y como Dios, a través de los testimonios de los evangelistas y la tradición, se analiza el autoconcepto, la autoestima, la asertividad y la automotivación, capacidades necesarias para tener unas buenas relaciones consigo mismo; y también la empatía en las relaciones interpersonales, es decir con Dios, con los otros, y con el mundo. Después de hacer este análisis se llega a la conclusión de que sabía quién era, que fue libre con confianza absoluta en el sentido de su vida, en la misión que debía llevar a cabo, que se relacionó con los demás mostrando una empatía extraordinaria con todos, optando por los más débiles, y que sus hechos y sus palabras muestran el amor de Dios por los hombres, criaturas salvadas.

Palabras clave: Asertividad; Autoconcepto; Automotivación; Emociones de Jesús; Empatía.

Abstract: Once Jesus Christ has been introduced as Man going to historical sources and the different emotions of Jesus of Nazareth as reflected in the Gospel, and as God through the testimonies of the Evangelists as well as tradition, it is analysed the self-concept, self-esteem, assertiveness and self-motivation – necessary skills for a good relationship with oneself; and for empathy between interpersonal relations, that is, with God, others and the world. Upon completing this analysis, the article concludes that he knew who he was, that he was free and fully confident in the meaning of his life, in the mission he had to fulfil; that he relates to the others with extraordinary empathy, choosing the weakest and that his deeds and words show the love of God for men, those saved creatures.

Keywords: Assertiveness; Self-concept; Self-motivation; Emotions of Jesus; Empathy.

Introducción

En esta investigación se contempla la naturaleza humana y la divina de Jesucristo, analizando las emociones de Jesús de Nazaret mostradas en el Evangelio, así como sus relaciones intrapersonales y las interpersonales. Siguiendo los últimos avances científicos sobre la inteligencia, estas relaciones son verificadas a través del autoconcepto, de su conciencia de ser el Hijo, por la autoridad manifestada, por su proyecto de vida, su conducta y su relación con los “otros” y con el “Otro”, así como el sentido de su vida. Al ser el Dios Encarnado el fundamento de los criterios de credibilidad de la revelación y la racionalidad de la fe, es muy importante comprobar si su autoconciencia coincide con la expresada por los cristianos.

La metodología empleada ha sido identificar en el Evangelio las distintas emociones de Jesús de Nazaret, clasificarlas según las categorías ya determinadas, realizar una interpretación de las mismas para extraer las conclusiones, es decir, se ha utilizado en primer lugar el método analítico y en segundo lugar el sintético. El estudio se articula en cinco apartados. En el primer apartado se presenta una serie de conceptos previos para identificar a Jesús de Nazaret como personaje histórico; en el segundo se hace hincapié sobre la naturaleza humana del Verbo encarnado, identificando las emociones básicas; el tercero se dedica a estudiar la naturaleza divina y mostrando las intenciones de cada uno de los evangelistas presentar la originalidad del cristianismo; en el cuarto se comentan las relaciones de Jesucristo consigo mismo a través del autoconcepto, la autoestima, la asertividad, el autocontrol y la automotivación, y también las relaciones con su Padre y con el prójimo analizando la empatía y, por último, se termina con las conclusiones extraídas.

1. Conceptos previos

Los nuevos avances de las ciencias hacen que en los primeros años del siglo XX se planteasen nuevas teorías sobre la inteligencia, valorada hasta ese momento exclusivamente de forma racional, y sin tener en cuenta otros parámetros.

Gardner (1998) introdujo la idea de que los indicadores de inteligencia usados no explicaban plenamente la capacidad cognitiva, porque no tenían en cuenta la inteligencia interpersonal, ni la inteligencia intrapersonal, creando el concepto de inteligencias múltiples, apoyándose en la teoría del constructo de inteligencia emocional introducido por Salovey y Mayer en 1990 y divulgada por Goleman en 1995.

Hoy nadie duda de la influencia emocional y social en la inteligencia, y por tanto, en la conducta de los seres humanos. Esta inteligencia está estudiada por diferentes capacidades de las personas, como son la autoconsciencia, la automotivación, la asertividad, la empatía y la capacidad de relacionarse con diferentes personas. Partiendo de que Jesús de Nazaret es un hombre, es conveniente analizar estas capacidades en él para conocerlo mejor.

Pero antes de analizar las relaciones del “Dios Encarnado”, es necesaria una serie de consideraciones previas.

a) Jesús de Nazaret, Dios Encarnado, no es un mito, es una figura histórica

Jesús de Nazaret es un personaje histórico, que vivió en un tiempo y en una época determinada. Desde el primer milenio hasta el siglo XVIII, se consideró el Evangelio como un relato histórico, pero posteriormente se interpretó como una propuesta de sentido global.

En los años cincuenta del siglo pasado aparecieron distintas teorías sobre su figura, algunas de ellas dudando de su historicidad. Los teólogos racionalistas y liberales negaron la divinidad de Jesucristo desde el siglo XVIII al siglo XX, considerando las confesiones de fe en la Iglesia antigua como lenguaje simbólico, y atribuyendo a la influencia de la mitología helenista la divinización de Jesús¹.

La crítica histórica utiliza documentos del tiempo pretérito y, aunque sus investigaciones no dan la fe, esta no existe sin atenerse a esos hechos fundantes, por lo que se descubre la necesidad de buscar al Jesús histórico. Esto hoy es posible porque a través de la investigación, aunque no se puede reconstruir toda su vida, sí se puede conocer algunos datos históricos y las líneas maestras de su vida y de su mensaje.

Olegario González de Cardedal escribe²: “... en el siglo XIX había precedido una desconstrucción de la fe y se estaba ante el reto: mostrar si en el origen había un error, un engaño, un mito o un percance insignificante de la historia judía”. Este autor al escribir estas palabras hace referencia a la vida de Jesús de Renan (1863) y la de Strauss (1864). Renan presenta la resurrección de Jesús como una alucinación de María Magdalena al lado del

¹ Documento de la Asamblea Plenaria Conferencia Episcopal Española, «Jesucristo, salvador del hombre y esperanza del mundo». Acceso el 21 de abril de 2016, <http://www.conferenciaepiscopal.es>.

² Olegario González de Cardedal, «Dos mil años, ¿después de quién?», *El País*. 4 de noviembre de 2000.

sepulcro vacío, y Strauss lo presenta como un mito, como soporte de lo que todo hombre anhela.

En los primeros años del siglo XX, con el auge de las ciencias psicológicas, la figura de Jesús fue estudiada por diversas teorías. Así Sigmund Freud sustituye al Jesús histórico por el mito científico del asesinato del Padre de la horda primitiva y, a través de Pablo, el Crucificado se convierte en el Hijo divinizado, sustituyendo al Padre, quedando el cristianismo como la religión del Hijo en una regresión edípica³. También Jung lo ve en sentido simbólico-mítico desde las producciones arquetípicas; Kohlberg, al analizar la Ley del Amor de Jesús, lo presenta como una combinación de lo convencional y lo postconvencional; y también Chessick lo presenta con complejos edípicos al morir su padre José, y transforma su depresión por la muerte del padre en la creencia del fin del mundo⁴.

Albert Schweitzer, en su tesis doctoral, critica los estudios sobre descripciones psicológica de Jesús de Loosten, Hirsch y Binet-Sanglé, quienes presentaban a Jesús con trastornos mentales paranoicos⁵. Schweitzer afirma que llegan a estas conclusiones porque no tuvieron en cuenta el momento histórico de Jesús, ni la cultura judía de aquella época⁶.

Para contrarrestar todas las teorías falsas es necesario dar respuesta a las muchas preguntas planteadas y clarificar las deformaciones sobre su figura.

Ante la sospecha de que fuese un mito, los historiadores se acercaron a las fuentes cristianas para buscar al Jesús histórico, anterior al Jesús que los cristianos han recibido por la fe, y realizaron esfuerzos, para establecer criterios que diferenciaron lo que es propio de Jesús y lo que es de la Iglesia⁷.

¿Pero existen datos históricos? Es cierto que se conocen pocos datos históricos; pero una nueva búsqueda del Jesús histórico, situándolo en la tierra de Palestina, trabajando sus raíces judías, sin olvidar la tradición oral, de suma importancia para el pueblo judío y para su memoria colectiva, hace que los escritos neotestamentarios tengan fidelidad. El elaborar una imagen de Jesús con las aportaciones de la exégesis histórico crítica, la crítica

³ Antonio Vázquez Fernández, «Psicología de Jesús, en *Diccionario de Jesús de Nazaret*, ed. por Felipe Fernández Ramos, (Burgos: Montecarmelo, 2001).

⁴ Raúl García Pérez, «Psicología de Jesús», *Boletín Encuentro*, (2009), 5-9.

⁵ <https://www.facultadseut.org/media/modules/editor/seut/docs/boletin/e2/enc05-1.pdf>

⁶ Albert Schweitzer, «Un estudio psiquiátrico de Jesús». Tesis doctoral, Universidad en la Universidad de Estrasburgo 1913.

⁷ Albert Schweitzer, *De mi vida y mi pensamiento*, (Barcelona: Aymá 1965).

⁸ Olegario González de Cardedal, «Jesús Hijo de Dios», *Iglesia Viva*, 105/106 (1983): 291- 360.

literaria y la historia de las formas, permite asegurar que no se puede hacer una biografía del Jesús histórico, pero sí se tienen datos suficientes con la certidumbre de la historicidad de Jesús de Nazaret.

Aun conociendo que las fuentes históricas no cristianas sobre la existencia de Jesús son escasas, escritas casi cien años después de su muerte y siempre para mencionar los tumultos causados por los llamados cristianos, esas fuentes históricas existen.

Se pueden mencionar:

1. *Suetonio*, quien narra la expulsión de los Judíos (cristianos) de Roma, ya que escribió alrededor del 120 el emperador Claudio: “A los judíos, instigados por Chrestus, los expulsó de Roma por sus continuas revueltas” (*Vit. Caes., Claud.*, 25).

2. *Tácito*, quien refiere el incendio de Roma del año 64. Culpa a una de las sectas, los cristianos, que siguen a Cristo. Menciona su muerte bajo Tiberio, pero no se interesa ni por su vida ni su obra (*Anales*, 15:44:2-3).

3. Emperador *Adriano*, que fomentó una política de tolerancia hacia los hombres venidos de otras culturas y los cristianos disfrutaban de una mayor libertad⁸.

4. *Luciano de Samosata* (que aporta sobre Jesús cuatro datos importantes: que es venerado al estilo de un dios, que es ejecutado en Palestina, que es legislador y funda la fraternidad cristiana).

5. *Mara Bar Sarapion*, que lo considera un legislador.

6. *La Misná, Tosefta o el Talmud*, en donde aparecen referencias de Jesús.

7. *Flavio Josefo* que presenta la muerte de Jesús y la no desaparición de su doctrina en *Antigüedades judías* en el año 93/94.

8. *Plinio el Joven* quien escribe una carta al emperador Trajano preguntando cómo debe tratar a los cristianos entre los años 100 y 112 (Plinio. J., Epist. X, XCVI).

Uno de los historiadores que más ha estudiado a Jesús, Bruce, escribe:

⁸ De ello es testimonio una carta enviada al procónsul de Asia, Cayo Minucio Fundo, en la que el emperador le exhortaba a comportarse bien con la comunidad cristiana y a estimar contra ellos únicamente las acusaciones que estuvieran respaldadas por pruebas y aquellas fundamentadas en denuncias populares.

Algunos autores pueden jugar con la fantasía de un “mito de Cristo”, pero no lo pueden hacer sobre la base de una evidencia histórica. Para un historiador imparcial, la historicidad de Cristo es tan axiomática como la historicidad de Julio César⁹.

Y Walter Kasper reafirma estas palabras:

El hecho de que Jesús de Nazaret fue un hombre verdadero es para el nuevo testamento algo que se presupone con toda naturalidad. Así se habla de que nació de una madre humana, que creció, tuvo hambre, sed, cansancio, alegría, tristeza, amor, ira, fatigas, dolores, se vio abandonado de Dios y, por fin, murió. La realidad de la existencia corporal de Jesús en el nuevo testamento es, pues, un hecho incuestionable y, por eso, no discutido (con excepción de algunos escritos tardíos), presupuesto sin más. ...Así pues, con toda seguridad podemos partir de que Jesús nació en tiempo del emperador Augusto (63 a. C. -14 d. C.) (Lc 2, 1); actuó durante el régimen del emperador Tiberio (Lc.14. 37); que Herodes, al que llama zorro (Lc 13, 32), era tetrarca de Galilea (4 a. C. -39 d. C.) (Lc 3, 1). Y que murió bajo el procurador Poncio Pilato (Mc 15, 1). Además, como acuerdo de toda la investigación exegética, que precisamente en los dos últimos decenios se ha ocupado con mucha intensidad de la cuestión histórica sobre Jesús, se puede constatar que de la oscuridad de la historia se destacan con relativa nitidez los rasgos característicos de actuación y predicación de Jesús. En esto se muestra como una personalidad de incomparable originalidad. El afirmar lo contrario se puede dejar tranquilamente a teólogos aficionados y diletantes¹⁰.

2. Jesús de Nazaret es un hombre verdadero

Una vez expuesto que Jesús es un figura histórica, la pregunta fundamental para el cristiano consiste en si es importante recuperar esa figura histórica de Jesús.

Esta pregunta solo tiene una única respuesta: *es trascendental, porque es en Jesús de Nazaret, en su humanidad histórica concreta, donde se manifiesta la identidad de Dios*. Juan Pablo II en su carta encíclica *Redemptoris*

⁹ Frederick Fyvie Bruce, *The New Testament Documents: Are They Reliable?*, (Illinois: InterVarsity Press, 1972), 119.

¹⁰ Walter, Kasper, *Jesús, el Cristo*, (Salamanca: Sígueme, 1978), 232.

missio de 1990, afirma rotundamente: “Cristo no es sino Jesús de Nazaret, y este es el Verbo de Dios hecho hombre para la salvación de los hombres”.

González de Cardedal, analizando su humanidad, afirma:

...Jesús es un judío real. Jesús es un hombre real. Con estos dos elementos hemos superado dos escollos con las que la fe puede tropezar: reducir la humanidad del Jesús a puro concepto, abstracción o incluso mito universalmente válido y no fijable por nada, quedando así a la merced de la ideología, cultura o política dominante. La segunda tentación o escollo que hemos superado es el que consiste en identificar a Jesús con una personalidad sublime, fuera de este mundo, inaccesible, inimitable; con confesarle como Hijo de Dios en una forma con la que los humanos y que, por consiguiente, no iluminaría nuestro propio ser de hombres. Hoy la cristología puede estar orgullosa de haber recuperado la humanidad de Jesús en su concreción judía, pero a la vez haberla mostrado como la realización de una humanidad abierta desde sí misma al Absoluto, sintiéndose ordenada a él, logrando en él su máxima posibilidad, siendo humana desde el afincamiento y el desbordamiento en lo divino¹¹.

Y René Trossero insistiendo en su naturaleza humana, escribe:

Jesús de Nazaret vivió todos los sentimientos, que expresan el amor a sí mismo y a los hermanos. Se alegró porque el Padre obra en el corazón de los hombres; se entristeció y lloró ante la muerte de un amigo; se conmovió y compadeció ante una muchedumbre que lo seguía como ovejas sin pastor y sin pan; sintió misericordia para con los pecadores; sintió gratitud ante el Padre que lo escuchaba; sintió ternura para con los niños; sintió rabia ante los profanadores del templo y ante la falsedad e hipocresía de los fariseos; sintió angustia ante su propia muerte; sintió amor por sus amigos y por todas las persona¹².

La Biblia presenta una visión del ser humano en la que la dimensión espiritual aparece junto a la dimensión física, social e histórica del hombre,

¹¹ Olegario González de Cardedal, «La cristología en los últimos veinte años (1973-1993)». Prólogo a la tercera edición de *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1993).

¹² René Trossero, *Educación y vivir educadamente* (Buenos Aires: Bonum 2007).

y esta imagen está en consonancia con la visión psicosomática de la ciencia actual¹³.

El hombre, como todo ser vivo, tiene necesidades biológicas y, a la vez, por ser racional posee unas necesidades espirituales, en interacción constante, y tanto unas como otras, son esenciales, y deben ser satisfechas. Una de las necesidades fundamentales del hombre es la de filiación, el relacionarse con los demás¹⁴. Y esta relación está basada en la confianza que implica reciprocidad. El hombre tiene necesidad de relacionarse con lo sagrado, como reconocimiento de algo totalmente exterior a él, como “el absolutamente otro”, siendo ese otro, bien poder, bien realidad absoluta, bien persona, etc., dependiendo de las circunstancias de cada sociedad y de cada individuo. Esa fuerza exterior es superior y responde a sus aspiraciones, creando símbolos y rituales para asegurarse la intervención divina, llamada hierofanía¹⁵.

Entre las cualidades inherentes en el hombre está la comunicación con el otro, pudiendo hacerse preguntas él mismo y contestando a las preguntas de los demás.

¿Cómo se puede llegar a conocer a una persona? Nunca de forma directa, porque es imposible acceder inmediatamente a su mentalidad; se conoce por las palabras que ella misma manifiesta y por la conducta observada, analizando si existe coherencia entre ambas.

Para intentar acercarse al misterio de Dios, hay que hacerlo a través de Jesucristo, su Hijo, que es el rostro visible del Invisible. Ese Hijo es Jesús de Nazaret, un hombre, y analizando los dichos y los hechos, transmitidos de generación en generación, realizados por él, la humanidad puede llegar a acercarse al misterio de Dios, sin llegar nunca a su pleno conocimiento.

Jesús como hombre tuvo emociones y sentimientos, manifestados en el estudio de los documentos cristianos. El padre David Álvarez afirma¹⁶: “En total se pueden contabilizar unas sesenta menciones. La mayoría se encuen-

¹³ Después de que Daniel Goleman popularizó la “Inteligencia Emocional”, hoy se conoce cómo una emoción puede tener manifestaciones fisiológicas, y cómo influye en la inteligencia, en la conducta, o en los estados de ánimo.

¹⁴ A. Maslow, «A Theory of Human Motivation», *Psychological Review*, 50 (1943) 370-396. <https://psycnet.apa.org/record/1943-03751-001> Establece cinco necesidades básicas: fisiológicas, de seguridad, de filiación, de reconocimiento y de autorrealización. Esta teoría tuvo sus detractores, entre ellos a M. M. Neef, M. Hopenhayn, y P. Ekins

¹⁵ René Lautourelle et al, *Diccionario Teológico Fundamental*, (Madrid: Editorial San Pablo, 1992) p. 1131.

¹⁶ David Álvarez Cineira, «Las emociones de un Jesús muy humano, Acceso el 3 de enero de 2018, [http://agustinos.es.org/FVR/forcont/c6/TEMA20/Las 20emociones de Jesus%20muy% 20humano.pdf](http://agustinos.es.org/FVR/forcont/c6/TEMA20/Las%20emociones%20de%20un%20Jes%C3%BA%20muy%20humano.pdf).

tran en Juan, con un total de veintiocho referencias, seguido de Marcos, con dieciséis, Mateo tiene diez, y Lucas solo seis”. San Marcos es el que más gama de emociones expone.

a) Análisis de algunas emociones en Jesús de Nazaret extraídas del evangelio

Existen seis emociones universales en todos los hombres y en todos los tiempos, que combinándose dan lugar a las múltiples emociones complejas. Estas son: alegría, miedo, tristeza, sorpresa, ira y asco o repulsión. ¿Las sintió Jesús de Nazaret?

- Alegría

- (Lc 10, 21), al volver los discípulos de su misión.
- (Jn 15, 11), en la despedida de sus discípulos antes de su pasión.
- (Jn 17, 13), cuando se dirige al Padre en oración.
- (Mc 2, 19) La presencia viva de Jesús generaba en sus discípulos una alegría liberadora: “¿acaso pueden los compañeros del novio ayunar mientras el novio está con ellos? Mientras que tienen con ellos al esposo no pueden ayunar”.

- Ira y tristeza

- (Mc 3, 5), curación del hombre de la mano paralizada, en los otros evangelistas se omite.
- (Jn 2, 13-17), mercaderes en el templo.
- (Lc 17,17-18), ingratitud de los nueve leprosos curados
- (Mt 11, 20-24), increpa a las ciudades de Corozáin, Betsaida y Cafarnaum.
- (Mc 10, 13-1), enfado y tristeza. “Dejar que los niños se acerquen a mí”.

- Admiración y sorpresa

- (Mt 8, 10; Lc 7, 9) ante el centurión romano.
- Ante la generosidad del joven rico, ante la fe de un pagano (Lc 7,9), con la sabiduría del escriba (Mc 12,34), con la incredulidad de los de Nazaret (Mc 6,6).

- Jesús lloró de tristeza:

- (Jn 11, 33-38), muerte de Lázaro. «Jesús se echó a llorar» por su amigo muerto. Los judíos entonces dijeron: “¡Miren cuánto lo quería!”.
- (Jn 11, 35-36), lloró por Jerusalén. (Lc 19, 41).

- *Jesús gritó por la sensación de soledad:*

- (Jn 7, 2), cuando san Juan relata «la fiesta judía de las Tiendas» nos dice que Jesús, en el templo, «gritó... diciendo: “El último día de la fiesta, el más solemne, Jesús puesto en pie, gritó: Si alguno tiene sed, venga a mí, y beba el que crea en mí” (Jn 7, 37-38).

- (Mc 15, 34), en las narraciones de la pasión, cuando Jesús expresa su sentimiento de abandono, “¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado?”.

- (Mt 27, 46), Mateo cuenta este hecho escribiendo que Jesús «clamó con fuerte voz». Al relatarnos la muerte de Jesús, Mateo dice: «Jesús, dando de nuevo un fuerte grito, exhaló el espíritu» (Mt 27, 50).

- (Lc 23, 46), Lucas: “Jesús, dando un fuerte grito, dijo: Padre, en tus manos pongo mi espíritu y, dicho esto, expiró”.

- *Estuvo angustiado y sintió miedo:*

- (Jn 12, 27), en el Getsamán Al anunciar la traición de uno de sus discípulos (Jn 13, 21).

- (Mt 26, 38, muestra tristeza y angustia.

- (Lc 22, 39), llegó a sudar gotas de sangre.

- (Mc 14, 32-36), agonía del Señor.

- *Pronunció palabras agresivas:*

- (Mt 23, 13-33), palabras dirigidas a los fariseos a los escribas y fariseos que piden una señal (Mt 12, 37-39; 16, 1-4). También en (Mt 17, 17; Mc 9, 19).

- *Sintió satisfacción:*

- (Jn 17, 4), un hondo sentimiento de *satisfacción y plenitud* encontramos en las palabras que Jesús dice a su Padre, en la oración sacerdotal: “Yo te he glorificado en la tierra, llevando a cabo la obra que me encomendaste realizar”.

- *Expresó ternura:*

- (Mc 9, 36), abrazó a los niños.

- *Expresó “Amor”:*

- (Jn 13, 1), donde el evangelio pone especial énfasis es en mostrar lo extraordinario del amor de Jesús para con los hombres: “habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo”.

- (Jn 13, 33), Jesús tiene para con sus discípulos expresiones de exquisita ternura: «Hijos míos», y (Jn 15, 14-15) llega al grado de llamarlos «amigos», pues les ha revelado lo que ha oído a su Padre.

· (Jn 15, 9). La comparación que Jesús emplea para expresarnos su amor, desvanece toda duda: “Como el Padre me amó, yo también los he amado a ustedes”. La muerte de Jesús es el signo más elocuente de su inmenso amor por nosotros, (Jn 15, 13).

El P. David Álvarez Cineira expresa que es difícil negar la humanidad de Jesús en puntos obvios: nació, sintió sed (Mt 25,35), hambre (Mt 4,2), cansancio (Jn 4,6) y murió (Jn 19,30-34) y experimentó una amplia gama de emociones.

3. Conocimiento del Dios Encarnado

Las fuentes cristianas no desarrollan un biografía de Jesús de Nazaret, porque el objetivo de ellas no es narrar su vida, sino mostrar la identidad y su misión salvífica. Los redactores “tenían un especial interés en transmitirnos las experiencias que ellos habían tenido con Jesús, muchas de ellas de primera mano (Jn 20,30; 1Jn 1,1-4)¹⁷.”

Por tanto, el confesar a Jesús como el Hijo de Dios no es resultado de las investigaciones históricas, filológicas o filosóficas, sino se hace en el plano de la fe.

En esta línea Walter Jasper especifica:

Pero los escritos neotestamentarios se interesan poco por los detalles de su existencia humana; sobre el exterior y figura de Jesús o sobre su «vida anímica» apenas si se nos dice algo. Porque al Nuevo Testamento no le interesan ni la desnuda realidad de la vida de Jesús ni los detalles concretos de sus situaciones, sino el significado salvífico de este verdadero ser hombre. Todo el interés se centra en decir que en él y por él Dios habló y actuó de una manera escatológico-definitiva y, por lo mismo, históricamente insuperable, y hasta que Dios estaba en él para reconciliar el mundo consigo (2 Cor 5, 18). Por eso también la salvación escatológica de cada hombre se decide en este hombre concreto, Jesús de Nazaret¹⁸.

Los datos que se conocen sobre Jesús de Nazaret se han extraído de las fuentes canónicas y no canónicas, que aunque estas últimas no tienen el mismo valor, son válidas, seleccionadas y valoradas. Entre las fuentes cristianas importantes para acercarnos a su figura están

¹⁷ García Pérez ... «Psicología de Jesús», 7.

¹⁸ Jasper, *Jesús*... 232.

los libros del Nuevo Testamento, principalmente los evangelios sinópticos, los Hechos de los Apóstoles, y los escritos de San Juan, y la cartas de san Pablo.

¿Cómo conocer a Jesús de Nazaret en las sagradas Escrituras? Para llegar a perfilar quién es Jesús debemos recurrir a esos escritos que las primeras comunidades creyentes, con el auxilio del Espíritu, legaron a toda la Humanidad.

a) Identidad de Jesús en San Marcos

Parece que el autor es el “intérprete” de Pedro, según Papías, obispo de Hierápolis en el siglo II. Es un evangelio escrito para los no judíos que vivían fuera de Palestina, posiblemente en Roma según la tradición antigua entre los años 65-70. Es una obra coherente cuyo objetivo es transmitir los contenidos de la fe a las comunidades a las que se dirige, comunicando que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, pero no es un Mesías en el sentido dinástico como esperaba Israel, porque la verdadera identidad de Jesús está relacionada con su muerte, porque es un Mesías sufriente.

La pregunta clave de este evangelio es la pregunta de Jesús: “¿Quién dice la gente que soy Yo?” Las respuestas son: Juan Bautista, Elías, un profeta (6,14-16), Hijo de David (10, 46-50) El Mesías (8,29), El Hijo de Dios (15,39), Hijo del hombre (14,61-629).

Jesús manda callar para dar a conocer su verdadera identidad. Los dos que la reflejan son: Hijo de Dios e Hijo del hombre (como un hombre representado en el libro de Ezequiel o título apocalíptico como personificación del Pueblo).

Cristo es siempre el Hijo, y en el encuentro del hombre con Él se llega al conocimiento del rostro de Dios y de lo que está llamado a ser el hombre.

b) Evangelio de San Mateo

Es el evangelio eclesiástico por excelencia y el más comentado por los Padres. Escrito en griego con vocabulario y recursos literarios típicamente semitas, posiblemente gestado en Antioquía, porque su contexto es el de una comunidad abierta en oposición al judaísmo oficial como era en estos momentos Antioquía, entre los años 80-90, destinado a creyentes provenientes del judaísmo, siendo el autor de cultura judía¹⁹.

¹⁹ En la génesis de los evangelios sinópticos, se presupone, además de la colección Q con algunos dichos de Jesús, la existencia de un primer evangelio de Mateo escrito en arameo, traducidos ambos al griego y un evangelio arcaico sobre la pasión y la resurrección.

Los dos temas claves de su Evangelio son: la presentación del Mesías en la Historia, como cumplimiento de las Escrituras, y la concepción de la Iglesia como nuevo Israel.

Fijándose en la primera, San Mateo divide la Historia en dos fases diferenciadas: antes de Jesús (desde la creación, resumido en el Antiguo Testamento) y después de él (tiempo definitivo del cumplimiento) hasta la Parusía.

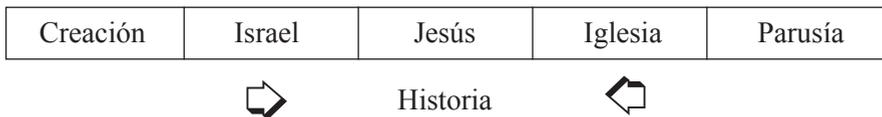
¿Quién es Jesús de Nazaret? Es el centro de la historia; el Señor presente en la comunidad (1,23; 18, 20; 28, 20); el cumplimiento de las Escrituras (todas las citas del Antiguo Testamento cumplidas en él); el Hijo de David y de Abrahán (1,1); Hijo de Dios, no solo insertado en la historia, sino ligado íntimamente con Dios (14,24-34).

c) *Evangelio de San Lucas*

La tradición atribuye este evangelio a Lucas, compañero de Pablo. El autor es de cultura elevada, bien informado, escrito en un ambiente no judío, destinado a personas de cultura helenística, situado entre el 70-90. El autor también escribió los Hechos de los Apóstoles y ambos deben considerarse como partes de una misma obra. Escribe un prólogo semejante a cualquier historiador de la época, pero en él se observa que intenta proporcionar un fundamento firme para la fe ya poseída, como una especie de instrucción catequética. Toda la obra es de una gran riqueza teológica.

Los dos temas centrales son: la historia de la salvación y la figura de Jesús como centro del tiempo.

El esquema histórico salvífico es el siguiente:



Todos los periodos están relacionados y el Centro es el tiempo de Jesús. David Varela escribe:

... La cristología contemporánea, tal y como la testimonia la obra de nuestros autores (se refiere a Bordini y a González de Cardedal) ha vivido en la segunda mitad del s. XX un proceso de renovación, auspiciado previamente por diversos movimientos de reforma y despegado a partir de la reflexión en torno al 1500º aniversario de Calcedonia y el decisivo acontecimiento conciliar del Vaticano II. Como

fruto de tal renovación la cristología ha recuperado la centralidad de Cristo, tanto internamente al tratado como en relación al conjunto de la historia . . . La salvación sigue un plan determinado de antemano por la voluntad divina. Desde la perspectiva de la Pascua se conoce el plan de Dios que se inicia en la creación del mundo y del hombre, se revela definitivamente en la encarnación del Verbo y aguarda su consumación final en la parusía, aunque ha sido iniciada y anticipada en la Resurrección²⁰.

La identidad de Jesús no la define con conceptos abstractos, sino a base de relaciones. Se manifiesta en el Bautismo (3, 21-22) como Hijo Ungido; en la Transfiguración (9, 28-36) como Siervo sufriente; y en la Entrada en Jerusalén (19,28-44) como Mesías –Rey.

Cristo es la mediación descendente del Hijo, es resplandor de la gloria del Padre e imagen de su substancia, el que sudó sangre por los hombres y con poderoso clamor y lágrimas se puso ante el Padre, por todos aquellos a quienes llamó hermanos.

d) Evangelio de San Juan

Es un escrito doctrinal en forma de evangelio, ya que no se centra en la narración sino en la enseñanza. Es el evangelista que más ha insistido en la humanidad de Jesús, pero a la vez lo presenta con una personalidad sobrehumana en el que desaparecen las debilidades que como hombre tenía, y la presentación de los acontecimientos los hace con gran imprecisión. Quiere aclarar el sentido de la vida, de las acciones y las palabras de Jesús; todo son señales, cuyo sentido no apareció desde el principio, sino que fue comprendido después de la glorificación de Cristo.

Al finales del siglo II se afirmó que fue escrito por Juan, hijo de Zebedeo, con intención de hacer descansar su autoridad en un apóstol, pero hoy se atribuye a Juan, más la tradición que continúa de su predicación, más el evangelista redactor. Fue compuesto en la década última del siglo I, en Éfeso.

Jesús es para el mundo, no para Israel; es el Hijo de Dios, el Salvador del Mundo, la luz, la verdad, la vida, la palabra. Es el Verbo hecho carne que ha venido a dar la vida a los hombres (1,14) por lo que el misterio de la Encarnación domina todo su pensamiento. Jesús es el Evangelio y el Evangelio es

²⁰ Varela, D., 2014.

Jesús, lo que significa que cuando el evangelio es ofrecido a los hombres es Cristo quien se ofrece a ellos y como consecuencia deben recibirlo; Jesús es el *Mesías oculto* como en los sinópticos, pero a la vez es el *Mesías manifestado* a los creyentes.

Es el Hijo de Dios, tiene una relación metafísica con el Padre, Jesús es el Hijo, obra con y como el Padre, es igual al Padre; se encarnó en el tiempo, y se llamó Jesús de Nazaret y habitó con el Padre desde toda la eternidad.

Es el Hijo del hombre, es el Mesías dador de vida y juez, que cumple su misión salvífica aquí durante su existencia como hombre viviendo entre los hombres, y puede cumplirla porque ha bajado del cielo y volverá a subir allá. Es mediador entre Dios y los hombres, porque él es el Revelador.

e) Novedad del Cristianismo

Todas las religiones buscan el origen de todo y a la vez intentan desvelar el futuro; pero *la novedad del cristianismo es que Dios se ha encarnado*²¹.

La Encarnación representa la entrada en el tiempo de aquel que es eterno, y la fe en la carne del Verbo de Dios es inseparable de la fe recta en el misterio de la Santa Trinidad de Dios.

La resurrección de Jesús de Nazaret es un hecho central en el cristianismo y constituye su esperanza soteriológica; asume desde el principio una noción lineal del tiempo, porque el Dios Encarnado es un hito histórico único sobre el cual se ordena la historia pasada y la futura.

Por otra parte, el cristianismo, como todas las religiones, responde a las preguntas del hombre y calma sus anhelos, pero el cristianismo presenta una gran novedad respecto a todas: “Al venir a la historia Cristo, trajo toda la novedad trayéndose a sí mismo”²².

En el cristianismo el Dios único, es el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo, que nos lo envió y con él nos dio el Santo Espíritu. A partir de Jesús hemos sabido que Dios es eternamente diálogo, complejidad, compañía y reciprocidad con anterioridad a la creación y a la historia; que no es estatismo, soledad, silencio eterno. Dios es dinamismo y vida en sí mismo con una relacionalidad oferente y

²¹ San Cirilo de Alejandría, *Epistola ad Romanos* 15, 7.

²² Olegario González de Cardedal, «Henri de Lubac o la fecundidad de la teología»: *Ya*, 1 de mayo de 1988.

respóndeme, constituida por un “en sí” (consistencia) y por un “hacia el otro”(relacionalidad). Dios es Dios en cuanto Padre, Hijo y Espíritu²³.

Por tanto, Dios mismo no existe como un solitario indiferente. En Él hay tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo, forman una comunidad viviente cuyas relaciones son un intercambio de amor. Tal es la significación profunda del misterio de la Santísima Trinidad²⁴.

Este misterio de Dios hace al cristiano estar volcado a los demás y a un mundo que tiene un valor positivo (Gén 1, 26, etc.), aunque está llamado a transformarse en el «mundo futuro» (la Nueva Jerusalén del *Apocalipsis*). El cristianismo fue en el origen y ha de permanecer siempre como una religión de Encarnación.

Otra novedad, deducida de la Encarnación, es que Jesús es Padre y Hermano:

“Es precisamente asumiendo la carne (cf. Rm 8, 3; Hb 2, 14: 1 Jn 4, 2), naciendo de una mujer (cf. Ga 4, 4), que «se hizo el Hijo de Dios Hijo del hombre» y nuestro hermano (cf. Hb 2, 14). Así, en la medida en que Él ha entrado a formar parte de la familia humana, «se ha unido, en cierto modo, con todo hombre» y ha establecido un nuevo orden de relaciones con Dios, su Padre, y con todos los hombres, en quienes podemos ser incorporados para participar a su propia vida”²⁵.

Gabino Urbarri afirma que hoy se ha recuperado la dimensión histórica del Hijo de Dios, pero no ha sido acompañada la acentuación de la humanidad de Cristo con la conciencia de que dicha “humanidad no es la común a los humanos, porque entonces no valdría darle el culto debido, sino simplemente admirarlo como han sido admirables tantos hombres y mujeres de la historia humana: no sería la humanidad salvadora del Logos²⁶ .

²³ González de Cardedal, «Henri de Lubac...

²⁴ Paul Winninger, *El libro de la familia*, (Madrid: PPC 1974), 571.

²⁵ Luis Landaría, Carta «Placuit Deo» *Congregación para la Doctrina de la Fe* de 1 de marzo de 2018. Carta dirigida a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la salvación cristiana, 1 de marzo de 2018. <https://pres.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/publico/2018/03>.

²⁶ Gabino Urbarri, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, (Madrid: San Pablo 2008), 95.

El Jesús de quien decimos todo lo que decimos los cristianos no es “el hombre universal”, sino un judío particular de su lugar y tiempo, con los rasgos de los hombres de aquella cultura y geografía galileas. De ahí que no debamos hablar en abstracto de la naturaleza humana de Jesús, sino de su judeidad. La conciencia cristiana ha unido la individualidad del sujeto (Jesús) con la universalidad de la misión (Cristo), formando una única palabra indivisible en la que la persona y la misión son inseparables: Jesucristo. A esta palabra ha unido la significación para nosotros como soberano salvador (Kyrios, Señor) y la relación que le une con Dios: “su Hijo”²⁷.

Si se observan las obras de arte sobre el Bautismo de Andrea del Verrocchio, del Greco, el retablo de la iglesia de la Anunciación de Sevilla, el relieve románico del siglo XII, o el de Piero della Francesca, se pone de manifiesto la idea que los evangelistas querían anunciar: *Jesús es el Hijo, Hijo del Padre que recibe el Espíritu*.

4. Relaciones de Jesús de Nazaret

Se ha comentado anteriormente que para aproximarse al conocimiento de una persona, hay que hacerlo a través de sus dichos y sus hechos, de las manifestaciones de sus relaciones.

A. Relaciones intrapersonales

Para unas buenas relaciones intrapersonales es necesario una serie de capacidades en las personas, entendidas como *conjunto de conocimientos, capacidades, habilidades y actitudes necesarias para realizar actividades diversas con un cierto nivel de calidad y eficacia*. En el concepto de competencia se integra el saber, saber hacer y saber ser. Para comprender la relaciones interpersonales de Jesús de Nazaret se va a analizar su autoconcepto y autoestima, su asertividad y su automotivación.

²⁷ Olegario González de Cardedal, *J. Ratzinger-Benedicto XVI*, «Jesús de Nazaret. Claves para su lectura». (Discurso en la RACMP, Sesión del día 2 de octubre de 2007).

I. Autoconciencia y autoestima

Una pregunta que se hacen los creyentes cristianos y sobre la cual se incide repetitivamente en el tiempo, es si Jesús comprendió su persona y su misión, es decir, si tenía conciencia de su identidad. A Jesús se le puede conocer por sus propias palabras, cristología directa²⁸, o bien por sus hechos, cristología indirecta²⁹.

En primer lugar hay que aclarar que existe continuidad entre el Jesús de las primeras comunidades y el Jesús actual, es decir, con el paso del tiempo no se ha adulterado su identidad. Para un creyente no ha habido ruptura entre ese Jesús de las primeras comunidades y el Jesús actual.

En Psicología, el autoconcepto es la imagen del yo-conocido que tiene cada persona. Epstein³⁰ aclara el concepto y destaca como sus principales características: es una realidad compleja, integrada por diversos autoconceptos más concretos, como el físico, social, emocional y académico; es una realidad dinámica que se modifica con la experiencia; se desarrolla a partir de las experiencias sociales, especialmente con las personas significativas; y que el autoconcepto es la clave para la comprensión de los pensamientos, sentimientos y conductas o comportamientos de las personas.

Es decir, es la construcción mental de cómo se percibe a sí misma la persona, incluyendo las valoraciones de todos los parámetros que son relevantes para ella: desde la apariencia física, capacidades sociales, intelectuales, etc.

La autoconciencia de Jesús es muy importante para los cristianos, porque si lo que se piensa sobre Jesús no coincide con su propia autoconciencia, todo es falso: “Toda la predicación apostólica reposa sobre la persuasión de que Jesús sabía que él era el Hijo, el Enviado del Padre. Sin tal conciencia de Jesús, no sólo la cristología, sino también toda la soteriología, carecería de fundamento”³¹.

Jesús de Nazaret no hizo afirmaciones solemnes sobre sí mismo, aunque al leer los Evangelios conocemos su vida, su predicación, y la coherencia

²⁸ Las palabras explícitas de Jesús y su pretensión directa: a) Abba. b) “Mi Padre” - «vuestro Padre”. c) “El Hijo” - “El Padre”. d) Los siervos - el Hijo amado.

²⁹ El comportamiento de Jesús es la expresión más elocuente y coherente con sus propias palabras.

³⁰ Samuel Epstein, «The unity principle versus the reality and pleasure principles or the tale of the scorpion and the frog», en *Self-concept. Advances in theory and research*, eds M. D. Lynch Norem-Hebeisen, (Cambridge: Ballinger, 1981), 27-37.

³¹ Comisión Teológica Internacional, «Documentos 1969-1996». Madrid, 1998, 377-391.

entre sus palabras y sus acciones. Y a través de ellos y de sus propias palabras se conoce su autoconciencia.

Aspectos a tener en cuenta para conocer su autoconciencia:

Al analizar las palabras de Jesús se evidencia que habla con autoridad y con total libertad. *Su persona es su autolegitimación*. “Yo os digo...” “Yo soy”; “Yo soy el camino, la verdad y la vida”. En unas conferencias de cuaresma en Ratisbona, Ratzinger se refirió al ser de Dios recordando la frase “Yo soy el que soy”, y adujo que el “Yo soy” nos habla de la consistencia de Dios, pero como el ser no explica todo en Dios, él se nos quiso mostrar como persona, mostrarnos su rostro³².

Benedicto XVI llegó a decir: “el cristianismo es la religión del Dios que tiene un rostro humano”³³, que Dios quiso trascender la abstracción y revelarse en el rostro de Jesucristo³⁴ como “el amor que nos abraza, nos guía y da sentido a la historia y a nuestra vida personal”³⁵; y que, además, ha querido que cada hombre refleje su rostro³⁶, en especial los que sufren y los excluidos³⁷, y de modo eminente los santos³⁸.

Se relaciona con las autoridades sagradas judías con la misma autoridad demostrada en sus palabras, confirmando la Ley en algunos casos, transformándola en otros o bien superándola. (Lc 2, 47; 4, 15; 4,22; Jn 7,46). Y se comporta *con los grupos humanos, en ocasiones marginados por la propia Ley judía* como el Padre de la parábola de Hijo pródigo, el Padre que acoge al pecador, el que come con los publicanos, el que cura a enfermos... Jesús se comporta como el Padre que ama a todos sus hijos, a los pecadores, a los perdidos, a los alejados³⁹ (Lc 15,11-31).

Las relaciones con Dios están basadas en la obediencia, fidelidad y oración. Se dirige a Él como ABBA, fórmula infrecuente en la tradición y que

³² Luis Fernando Fernández Ochoa, «La antropología de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI», (Conferencia, Medellín 23 de octubre de 2014).

³³ Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, n. 55.

³⁴ Benedicto XVI, *Pensamientos sobre el rostro de Jesús*, Madrid 2011, p. 23-38.

³⁵ Benedicto XVI, «Discurso 22-4-2007», en *Pensamientos sobre el rostro de Jesús*, (Madrid: Palabra, 2011) p. 19.

³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 51-55.

³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 57-61.

³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 63-65.

³⁹ Cf. Comisión Teológica Internacional, «La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión», 1985. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1985_coscienza-gesu.html.

la Iglesia la contempla como expresiva de la conciencia de Jesús expresada a sus discípulos⁴⁰.

Su conciencia de radicación última es el núcleo más profundo de Jesús. Se trata de su *coraneidad*, ese estar ante el rostro del Padre que le constituye en persona y es el fundamento último de su ser y de su misión. Por ello, esa experiencia de Jesús que hace de Dios el *Abba* y de él el *Hijo*, es el objeto principal de la investigación histórica que puede interesar a la cristología.

El papa Juan Pablo II en su carta apostólica *Novo millenio ineunte*, del 6 de enero de 2001, dedica cuatro números, del 24 al 27, a la reflexión sobre la conciencia de Jesús. En el n. 24 afirma que los Evangelios:

“Aunque sea lícito pensar que, por su condición humana que lo hacía crecer «en sabiduría, en estatura y en gracia» (Lc 2,52), la conciencia humana de su misterio progresa también hasta la plena expresión de su humanidad glorificada, no hay duda de que ya en su existencia terrena Jesús tenía conciencia de su identidad de Hijo de Dios” (NMI 24b).

Él mismo se considera y se evalúa como:

- Amado por su Padre: «El Padre me ama» (Jn 10, 17)
- La certeza de su presencia: «no estoy solo, porque el Padre está conmigo» (Jn 16, 32; Cf. 8, 29),
- La conciencia de su unidad indisoluble: «El Padre y yo somos uno» (Jn 10, 30).

Desde la revelación que tuvo en su bautismo, tiene conciencia de que Dios era su Padre (Mc 1,9-11).

Podemos concluir este apartado afirmando: “Tenía conciencia de ser el Hijo único de Dios y, en este sentido, de ser, él mismo, Dios”.

2. Asertividad y Autocontrol

Riso (2002) explica que una persona es asertiva cuando tiene la capacidad de ejercer o defender sus derechos personales; por ejemplo, decir “no”, expresar opiniones contrarias o desacuerdos y manifestar sentimientos ne-

⁴⁰ Cf. Comisión Teológica Internacional, ...1985.

gativos sin permitir que la manipulen, como lo hace la persona sumisa, ni violar los derechos de otras personas, como lo hace la agresiva⁴¹.

Neidharet, Weinstein y Conry⁴² (1989) la presentan como una firmeza que emana de la propia personalidad, es una autoafirmación personal. Y en opinión de Güell y Muñoz (2000), la persona asertiva evita que la manipulen, es más libre en sus relaciones interpersonales, posee una autoestima más alta, tiene más capacidad de autocontrol emocional y muestra una conducta más respetuosa hacia las demás personas⁴³.

Es decir, para ser asertivo hay que vencer las tentaciones que quieren manipular la conducta o la opción elegida, y eso implica un gran autocontrol y firmeza en sus convicciones.

¿Dónde muestra esta cualidad Jesús de Nazaret? En diversos pasajes de los evangelios principalmente en las Tentaciones y en la Agonía.

¿Por qué aparecen la tentaciones en el Evangelio?

Porque como hombre, Jesús tiene que conocer toda la existencia humana y por tanto, los peligros que tiene el hombre (Mt, 4). Si Cristo ha conocido la tentación (como el bautismo, como la muerte y la resurrección), es por todos los hombres: “Pues no tenemos un Sumo sacerdote que no pueda compadecerse de nuestras flaquezas, sino probado en todo igual que nosotros, excepto en el pecado”(Heb 4,15) y, más aún, para venir en nuestra ayuda (Heb 2,18): “Pues habiendo sido probado en el sufrimiento, puede ayudar a los que se ven probados”.

Él toma sobre sí nuestra terrible vulnerabilidad y complicidad (desde Adán), y nos transmite algo de su firmeza y de su victoria sobre Satanás.

Jesús nos muestra cómo actuar ante las amenazas y seguir firmes en las creencias que guían la vida. Y Jesús, por encima de estas tentaciones, sigue fiel a su misión. Se muestra totalmente asertivo en su comportamiento. Benedicto XVI afirma:

Las tentaciones de Jesús son un descendimiento a las pruebas que amenazan al hombre, porque solamente así el hombre que ha caído, puede levantarse. Jesús entra en el drama de la existencia humana,

⁴¹ Walter Riso, *Cuestión de dignidad. Aprenda a decir no y gane autoestima siendo asertivo*. (Barcelona: Granica 2004).

⁴² Joseph Neidhardt, M. Weinstein, y R. Conry. *Seis programas para prevenir y controlar el estrés*. (Vizcaya: Deusto, 1989), 115.

⁴³ Manuel Güell, Joseph Muñoz, *Desconócete a ti mismo. Programa de alfabetización emocional*. (Barcelona: Paidós, 2000).

lo atraviesa hasta lo más profundo, con el fin de encontrar la “oveja perdida”, tomarla sobre sus hombros y conducirla al redil...⁴⁴.

Las tentaciones de Jesús, identificadas de manera precisa en el cuadro de Botticelli, son: buscar el alimento fuera de Dios, buscar la propia satisfacción y renegar del verdadero Dios para seguir a los dioses que dan poder en este mundo (Mc 1, 12-13, Lc 4,1-13, Mt 4, 1-11).

Joseph Klausner, en su libro *Jesús de Nazaret*, afirma que es en esencia, un relato simbólico o una comparación basada en una observación verosímil. La parábola tiene un fin didáctico⁴⁵.

Otro momento donde Jesús muestra su asertividad, donde se aprecia la firmeza de Jesús y con el mismo fin didáctico es en el pasaje del tributo al César: Jesús, «dándose cuenta de su hipocresía, les dijo: “¿Por qué me tientan?”» (Mc 12, 15).

Agonía del Señor

En los Evangelios sinópticos (Mc 14,32-42; Mt 26, 36-46; Lc 22,40-46) se narra la Agonía de Jesús antes de su muerte. Y en el primer anuncio de la pasión (Mt 16, 23) demuestra Jesús su firmeza y su autocontrol cuando se dirige a Pedro: «¡Quítate de mi vista, Satanás! ¡Tropiezo eres para mí!» (Mt 16, 23).

Jesús experimenta el miedo a la muerte como todo hombre, el deseo de librarse de ella, y sin embargo no sucumbe, la acepta porque conoce su misión. En la Cruz, Jesús se siente solo, tentado por el ladrón (Lc 23, 39), por los Sumos Sacerdotes (Mc 15, 31-32, Mt 27, 41-42), los que pasaban por allí (Mc 15 29-30; Mt 27, 39-40)), los magistrados (23, 35), los soldados (Lc, 23, 37) y Jesús, fiel a la misión, permanece firme en su obediencia al Padre.

3. Automotivación

La Comisión Teológica Internacional define la misión de Jesús, misión que él conocía: “anunciar el Reino de Dios y hacerlo presente en su persona, sus actos y sus palabras, para que el mundo sea reconciliado con Dios y renovado. Ha aceptado libremente la voluntad del Padre: dar su vida para la salvación de todos los hombres; se sabía enviado por el Padre para servir y para dar su vida «por la muchedumbre» (Mc 14, 24).

⁴⁴ Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*, (2007), 9.

⁴⁵ Joseph Klausner, *Jesús de Nazaret*, (Barcelona: Paidós,1989), 246.

Esta misión pone de manifiesto el amor de Dios a todos los hombre. Según los evangelios sinópticos, Jesús se sabía enviado para anunciar la buena nueva del Reino de Dios (Lc 4, 43; Mt 15, 24).

El texto de la Comisión explica claramente su automotivación:

La misión, recibida del Padre, no se le impone exteriormente, le es propia hasta el punto de coincidir con todo su ser: ella es toda su vida (Jn 6, 57), su alimento (Jn 4, 34); él no busca más que ella (Jn 5, 30), porque la voluntad de aquel que lo ha enviado, es toda su voluntad (Jn 6, 38), sus palabras son las palabras de su Padre (Jn 3, 34; 12, 49), sus obras las obras del Padre (Jn 9, 4), de manera que puede decir de sí mismo: «Quien me ha visto, ha visto al Padre» (Jn 14, 9). ...Esta misión se enraíza mucho más en una «salida» originaria de Dios («Porque he salido de Dios»: (Jn 8, 42), lo que presupone, como condición de posibilidad, que él había estado «desde el principio» con Dios (Jn1, 1. 18).

Y muere en la Cruz cumpliendo radicalmente el mandamiento del amor, ha cumplido el ofrecimiento de sí mismo y, de este modo, manifiesta al verdadero Dios, al Dios que es amor. Ahora sabemos quién es Dios. Sabemos cómo es la verdadera realeza.

Jesús conocía su misión, fue fiel a ella y fue la automotivación de su conducta. Toda su predicación, parábolas⁴⁶, y sus acciones, milagros, están guiados por esa misión encomendada por el Padre, cumplida por el Hijo, e iluminada por el Espíritu.

B Relaciones interpersonales

Analizando la categoría de relación en Ruiz de la Peña se llega a la conclusión que la creación es en esencia relacional, porque es el amor de Dios quien crea para comunicar al hombre su ser y también para salvar y plenificar todo lo creado. Como el hombre es creado, la relación es constitutivo formal de las personas humanas⁴⁷.

⁴⁶ Es interesante para el tema el libro de Henri J. M. Nouwen, sobre el Cuadro de Rembrandt *El regreso del hijo pródigo: meditaciones ante un cuadro de Rembrandt*, Madrid: PPC, 2005, o el cuadro de Murillo sobre este mismo tema, donde se verifica la identidad de Dios como Amor y el modelo de conducta con los demás. Así mismo el Buen samaritano está representado en el cuadro de Van Gogh (inspirado en el cuadro Delacroix), donde se expresa la misericordia.

⁴⁷ Juan Luis Ruiz de la Peña, *Creación, Gracia, Salvación*, (Santander: Sal Terrae 1998).

Es Imagen de Dios, creado como ser personal que en sí mismo tiene la estructura de relación, con Dios y con el prójimo. “El único modo como el hombre puede llegar a ser imagen de Dios es reproduciendo en sí mismo la imagen de Cristo”⁴⁸.

González de Cardedal comprende a Cristo a la luz de la categoría de encuentro porque es válida para expresar el carácter histórico, personalista, presencial y comunitario de la fe. Esta categoría la aplica entre el hombre y Dios, entre Jesús con Dios, entre Jesucristo con los hombres y entre los hombres entre sí⁴⁹.

Dios crea al hombre como ser relacional

“No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada” (Gn 2, 18). El hombre reconoce al Otro en el origen, y en la meta, por tanto, se debe construir una cultura de proximidad y de solidaridad⁵⁰. El hombre está encargado del hermano. El hombre es libre en la medida en que es “entregado”, es decir, en la medida en que vive “tradicción” y se “entrega” a los demás. Así, redimido de sí mismo, tiene capacidad creadora y posibilidades liberadoras para el prójimo⁵¹.

¿En qué se basa ese precepto cristiano de amor a los demás?

En el dogma cristiano sobre la esencia de Dios: Dios es uno y trino. La afirmación de la vida trinitaria de Dios implica el reconocimiento absoluto del otro como otro, la constitución de nuestro yo por la relación con él y la consiguiente renuncia a forjar nuestra identidad desde la autorrelación excluyente.

Luego Jesús como hombre se relaciona además de consigo mismo, (analizado en el punto anterior) con Dios Padre en una relación única y con su prójimo.

⁴⁸ Juan Luis Ruiz de la Peña, *Imagen* (Santander: Sal Terrae, 2007).

⁴⁹ Olegario González de Cardedal, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975).

⁵⁰ Olegario González de Cardedal, *Raíz de la esperanza*, (Salamanca: Sígueme 1996).

⁵¹ Olegario González de Cardedal, *Jesús de Nazaret*, (Madrid: Biblioteca de autores cristianos 1993).

1. Relaciones de Jesús con su Padre⁵²

Al estudiar los Evangelios se observa el número de veces que aparece Jesús en oración con el Padre, en diversos momentos del día. Ora en el Bautismo (Lc 2,21); en la Transfiguración (Lc9,28-29); antes de comenzar la vida pública (Mt 2,1-11); en la elección de los discípulos (Lc 6,12); antes de la confesión de Pedro (Lc 9,18-20); en la resurrección de Lázaro (Jn 11,41-42); en la última cena (Jn 17,1-2); con respecto a su misión (Jn 17); en el cenáculo (Jn 17,25; Mt,14-16)...

La oración era la vida de su alma, y toda su vida era oración. La historia de la humanidad no conoce ningún otro personaje que con esa plenitud -de ese modo- se relacionara con Dios en la oración como Jesús de Nazaret, Hijo del hombre, y al mismo tiempo Hijo de Dios, “*de la misma naturaleza que el Padre*”.

En Jesús orante, pues, se expresa del modo más personal el misterio del Hijo, que “*vive totalmente para el Padre*”, en íntima unión con Él.

2. Relaciones de Jesús con el prójimo

a). -Empatía y escucha activa

Una de las habilidades fundamentales para relacionarse con los demás es la empatía y la escucha activa. ¿Qué es la empatía? Hoy se comprende como la habilidad cognitiva de una persona para comprender el universo emocional de otra. Es la base del altruismo. Las personas empáticas sintonizan mejor con las señales que indican lo que los demás necesitan o desean. A esta cualidad se une la escucha activa, que no es otra cosa que escuchar animando al otro a hablar, cuando se le quiere comprender.

¿Jesús de Nazaret demostró empatía?

Hay muchos pasajes evangélicos que muestran esta cualidad en Jesús.

A modo de ejemplo se puede citar este “sentir con los demás e intervenir a favor de ellos” en: la curación del leproso (Mc 1,41); en los ciegos de Jericó (Mt 20,34); en la resurrección del hijo de la viuda de Naín (Lc 7, 13); al

⁵² Este apartado está tomado íntegramente de www.catholic.net. Consultado el 20 de marzo de 2018.

desembarcar y ver a la gente (Mc 6, 34; Mt 14,14; Mc 9, 35-38); en la multiplicación de los panes (Mc 8, 2; Mt 15, 32); compasión de la mujer adúltera (Jn 8, 10-11); en la parábola de la oveja perdida, de la moneda perdida y del hijo pródigo (Lc 15, 4-6; 8-9; 11-32); por el pueblo hambriento (Mc 6, 34 en la curación del paralítico (Lc 5, 17-26) donde descubre la fe de este; la pecadora perdonada (Lc 7, 36-50), o en las parábolas descritas en el capítulo (Lc 15; Mt 18) la oveja perdida, la dracma perdida o la del hijo pródigo y el hijo fiel (parábolas de la misericordia o de la alegría); en casa de Zaqueo (Lc 19, 1-10), donde el Hijo del hombre busca y salva lo que estaba perdido; o con el buen ladrón (Lc 23, 39-40).

Hay una frase que conmueve al leerla y donde se comprende el amor de Jesús: “Se le conmovieron las entrañas”⁵³ (Mc 1,41; 9,22; Mt 9,36; 14,14; 15,32; 20,34; Lc 7,13).

René Tronero lo muestra como una persona altruista con los demás:

...Jesús de Nazaret vivió todos los sentimientos que expresan el amor a sí mismo y a los hermanos. Se alegró porque el Padre obra en el corazón de los hombres; se entristeció y lloró ante la muerte de un amigo; se conmovió y compadeció ante una muchedumbre que lo seguía como ovejas sin pastor y sin pan; sintió misericordia para con los pecadores; sintió gratitud ante el Padre que lo escuchaba; sintió ternura para con los niños; sintió rabia ante los profanadores del templo y ante la falsedad e hipocresía de los fariseos; sintió angustia ante su propia muerte; sintió amor por su amigos y por todas las personas⁵⁴.

¿Con quién se relaciona Jesús?

Jesús es presentando en los Evangelios con gran cercanía a las personas, trato cordial, tolerante, con acogimiento a todos, con su capacidad de comprender y perdonar sin condiciones. Sobre todo con los más necesitados, bien en el aspecto físico como espiritual.

Se le acusó de “comilón y borracho” porque tomaba y bebía con la gente mal afamada, y se lo despreció por codearse con publicanos y dejarse acariciar por prostitutas (Lc 7, 33-35 Y 36-50).

⁵³ En el Diccionario de la Real Academia “entraña” tiene varias acepciones: cada uno de los órganos contenidos en las principales cavidades del cuerpo humano y de los animales; parte más íntima o esencial de una cosa o asunto; lo que está en medio...

⁵⁴ René Trossero, *Educar y vivir educadamente*: (Buenos Aires: Bonum), 2007.

Se relacionó con leprosos siendo samaritano el que volvió, con gentiles como el centurión, con los fariseos, miembros del alto tribunal del Sanedrín, las clases humildes, ricos y funcionarios del Imperio, mujeres cercanas a la corte real, y en fin, hombres y mujeres santos y también pecadores.

A sus discípulos los escogió de entre todo tipo de personas, pescadores, un publicano, discípulos de Juan el Bautista... (Mt 9,9; Mc 2,14; Lc 5,27-28).

Uno de los aspectos más revolucionarios es cómo trataba a las mujeres rompiendo el legalismo de su tiempo, considerándolas iguales al hombre en dignidad. La actitud de Jesús supone una ruptura también con la sociedad de su tiempo. Su mensaje de libertad y absoluta igualdad para los llamados al reino de Dios no hace ninguna discriminación. Había mujeres que le acompañaban en su predicación, e incluso se habla de discípulas (Lc 8,1-3). También es notorio el papel de las mujeres en la Resurrección (Jn 20, 11; Mt 28, 9; Mc 16, 9). Deja claro la dignidad de la mujer en la casa del fariseo con la pecadora pública (Lc 7,36) o con la mujer adúltera, o la hemorroísa (Mt 9, 20), o en el encuentro con la samaritana (Jn 4, 5ss).

Los seguidores de Jesús eran principalmente los pobres, los incultos, a quienes su ignorancia religiosa y su comportamiento moral les cerraba, según la creencia de la época, la puerta de entrada a la salvación.

Pero Jesús contempla con infinita misericordia a estos mendigos ante Dios. Él los ve "*rendidos y abrumados*" (Mt 11,28) por el peso doblemente agobiador del desprecio público y de la desesperanza de no poder hallar jamás salvación en Dios. Tuvo relaciones, por tanto, con los pobres, con a los despreciados, con los pecadores, aquellos que no estaban en condiciones de cumplir con el moralismo farisaico y que violaban la Ley sin más (Lc 5, 29-32; 15, 1-2).

Abre las puertas del Reino no solo a Israel, sino a todos los hombres. La Alianza nueva es con toda la humanidad. A todos les ofrece el Reino y la salvación.

5. Conclusión

Una vez presentado Jesús de Nazaret como verdadero hombre con necesidades y emociones, y como verdadero Dios, el Hijo de la misma naturaleza que el Padre, conociendo sus propias palabras y sus hechos narrados en el Evangelio, se ha llegado a las siguientes conclusiones:

a) Respeto a sus relaciones intrapersonales

- Es fundamental para el cristianismo que esa autoconciencia sea la misma que se expresa en la Iglesia, porque en eso se basa todo el cristianismo; por tanto, es necesario que Jesús tuviese autoconciencia de su identidad porque, si no se reconocía como Hijo, toda la acción posterior es falsa. En el análisis de los textos se puede concluir que Jesús de Nazaret tenía conciencia de ser el Hijo de Dios, y los evangelistas dan testimonio de ello y, por tanto, existe continuidad entre el Jesús de las primeras comunidades y el Jesús actual, su figura no se ha desvirtuado.
- En el Evangelio se deduce que tenía conciencia de ser el Hijo de Dios, y por su condición humana, esa conciencia crecía en “sabiduría y gracia”. Jesús no hizo afirmaciones solemnes sobre sí mismo, pero su conducta y los testimonios de sus seguidores muestran que su persona es su autolegitimación.
- Jesús de Nazaret fue asertivo mostrando esta cualidad de confianza en sí mismo y su libertad en las Tentaciones y en la Agonía.
- Su automotivación fue la misión encomendada por el Padre: anunciar el Reino, hacerlo presente para que el mundo fuese reconciliado con Dios y en numerosos pasajes así lo indican sus palabras y sus hechos. Por esa misión muere en la Cruz, mostrando la identidad de Dios como Dios ternura, Dios misericordia, Dios Amor.

b) Relaciones interpersonales

- Dios crea al hombre como ser relacional y encargado del “hermano” porque Dios lo crea a su imagen y semejanza, como ser personal que en sí mismo tiene la estructura de relación. Una de las cualidades fundamentales en estas relaciones es la empatía, y él la demostró en sus acciones poniendo el corazón de los más necesitados para ayudarles, hasta dar la vida por amor, con lo cual esta cualidad la tuvo en grado máximo. Y no solo escuchó las palabras pronunciadas o las peticiones expresadas, sino aquellas escondidas en lo íntimo de la persona, sanando con solo tocarle o con desearlo con fe.

- Tuvo relaciones con su Padre, porque estuvo siempre en contacto íntimo con Él en oración, enseñando que es un Padre amoroso que escucha a sus hijos.
- Se relacionó con todas las personas especialmente con los pobres, marginados, enfermos, pastores, gentiles, niños, samaritanos, publicanos, mujeres, pecadores, fariseos, zelotas... Su preferencia siempre fue por los necesitados, tanto en el aspecto físico, como en el espiritual.
- Vino a hacer extensiva la salvación, no solo al pueblo de Israel, sino a toda la Humanidad, estableciendo una nueva Alianza con todos los hombres. Su relación es con todos y con cada uno de los hombres.

Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre, es Padre y a la vez hermano, no es una figura mítica sino un personaje real que vivió en un tiempo y una cultura concreta, que demostró emociones, que sabía quién era, que fue libre con confianza absoluta en el sentido de su vida, en la misión que debía llevar a cabo, que se relacionó con los demás mostrando una empatía extraordinaria con todos, optando por los más débiles, y que sus hechos y sus palabras muestran el amor de Dios por los hombres, criaturas salvadas.

Referencias Bibliográficas

Álvarez Cineira, David «Las emociones de un Jesús muy humano», [http://agustinos.es.org/FVR/forcont/c6/TEMA20/Las 20emociones de Jesus%20muy%20humano.pdf](http://agustinos.es.org/FVR/forcont/c6/TEMA20/Las%20emociones%20de%20Jesus%20muy%20humano.pdf) (Acceso el 3 de enero de 2018).

Benedicto XVI. *Jesús de Nazaret*. Madrid: Esfera de los libros, 2007.

Bruce, Frederick Fyvie. *The New Testament Documents: Are They Reliable?* Illinois: InterVarsity Press, 1972.

Epstein, Samuel. «The unity principle versus the reality and pleasure principles or the tale of the scorpion and the frog». En *Self-concept. Advances in theory and research*, editado por M. D. Lynch Norem- Hebeisen. Cambridge: Ballinger, 1981.

Gelabert Ballester, Martín, «Un Dios Capaz Del Hombre. Humanidad En Dios, Divinización Del Hombre», *Carthaginensia* 35/67 (2019): 35-51.

García Pérez, Raúl. «Psicología de Jesús». *Boletín Encuentro*, (2009): 5-9. [www. https:// www.facultadseut-. org./media/modulos/ educir/seut/docs/boletín/enx05-1pdf](https://www.facultadseut.org/media/modulos/educir/seut/docs/boletin/enx05-1pdf).

González de Cardedal, Olegario. «Jesús Hijo de Dios». *Iglesia Viva*, 105/106 (1983): 291- 360.

Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.

Raíz de la esperanza. Salamanca: Sígueme, 1996.

Güell, Manuel y Muñoz, Joseph. *Desconócete a ti. Programa de alfabetización emocional*. Barcelona: Paidós, 2000.

Kasper, Walter. *Jesús, el Cristo*. Salamanca: Sígueme, 1978.

Klausner, Joseph. *Jesús de Nazaret*. Barcelona: Paidós, 1989.

Maslow, Abraham. «A Theory of Human Motivation». *Psychological Review*, 50 (1943): 370-396.

Neidhardt, Joseph., Weinstein, J. y R. Conry, R. *Seis programas para prevenir y controlar el estrés*. Vizcaya: Deusto, 1989.

Oviedo, Luis. «¿De que salvación estamos hablando?». *Verdad y Vida*, 264 (2014): 11-23.

Riso, Walter. *Cuestión de dignidad. Aprenda a decir no y gane autoestima siendo asertivo*. Barcelona: Granica, 2004.

Ruiz de la Peña, Juan Luis. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terape, 1996.

Schweitzer, Albert. *De mi vida y mi pensamiento*. Barcelona: Aymá, 1965.

Trossero, René. *Educación y vivir educadamente*. Buenos Aires: Bonum, 2007.

Uribarri, Gabino. *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*. Madrid: San Pablo, 2008.

Varela, David. *Cristo, centro de la historia, en la obra cristológica de Marcelo Bordini y Olegario González de Cardedal*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2014.

Winning, Paul. *El libro de la familia*. Madrid: PPC, 1974.

**METAFÍSICA DEL ÉXODO:
EL ESSE TOMISTA SEGÚN ÉTIENNE GILSON**

**METAPHYSICS OF THE EXODUS:
THE THOMAS ESSE ACCORDING TO ÉTIENNE GILSON**

MANUEL A. SERRA PÉREZ
Facultad de Educación
Universidad de Murcia
manuel.serra@um.es

Recibido 10 de mayo de 2019 / Aceptado 19 de junio de 2019

Resumen: Uno de los conceptos clave que ha pervivido a lo largo de la historia del pensamiento filosófico ha sido, sin duda, el de *ente*. A través de él, algunos filósofos que han tenido un notable papel en el nacimiento de la metafísica como *ciencia primera*, han construido una cosmovisión de la realidad situándolo en el centro vertebrador de su filosofía. Étienne Gilson, haciendo valer el papel noético de la Revelación cristiana, dedicó parte de su magisterio al estudio de cómo ésta ha tenido un rol decisivo en la comprensión metafísica del ser. El texto bíblico de *Éx 3, 14* ayudó a la historia de la metafísica a poner el ser como fundamento de la esencia, y no al revés como, según Gilson, hizo el pensamiento griego. En definitiva, de esta delicada relación entre esencia y ser nace una explicación adecuada o no de lo que podemos denominar como una comprensión de la realidad.

Palabras clave: ser, esencia, ente, substancia, acto, forma.

Abstract: One of the key concepts that has survived throughout the history of philosophical thought has been, without a doubt, that of entity. Through it, some philosophers who have had a notable role in the birth of metaphysics as a first science, have built a worldview of reality placing it at the center of its philosophy. Étienne Gilson, asserting the Noetic role of Christian Revelation, dedicated part of his teaching to the study of how it has played a decisive role in the metaphysical understanding of being. The biblical text of Ex. 3, 14 helped the history of metaphysics to put being as the foundation of essence, and not the opposite as, according to Gilson, Greek thought did. In short, from this delicate relationship between essence and being is born an adequate explanation or not of what we can call an understanding of reality.

Keywords: being, essence, entity, substance, act, form.

Introducción

En este artículo se investiga el impacto que la recuperación de la filosofía del ser ha tenido en pleno siglo XX, por obra del filósofo tomista francés Étienne Gilson, a partir del interés suscitado a través de los escritos del filósofo alemán Martin Heidegger. Su crítica a la metafísica occidental, conocida como *onto-teología*, despertó, en numerosos filósofos estudiosos de santo Tomás de Aquino el interés de responder a las críticas que el Alemán vertía sobre la metafísica aristotélico-tomista, a saber, que el ser había sido ocultado en detrimento del ente. Autores especializados en el estudio de Tomás de Aquino, como Cornelio Fabro, Étienne Gilson, Jackes Maritain, Louis de Raeymaecker, primero, y luego sus respectivos discípulos, con sus diversos enfoques, como los de Raúl Echaury o Lawrence Dewan, hicieron nacer toda una escuela de pensamiento que ayudó a la recuperación del estudio del ser como problema capital de la metafísica, además del estudio de ésta como ciencia primera, indispensable para el pensamiento filosófico global.

En un período caracterizado por el eclipse de la metafísica, abandonada por muchos como lastre del pasado, el estudio de Gilson y su particular modo de entender la metafísica tomista del ser, ha supuesto una verdadera contribución en este proceso de recuperación del ser como concepto clave para toda la filosofía. Esta temática será desarrollada en dos partes. En la primera, estudiaremos el fundamento de la propuesta de Gilson a través del contexto histórico del problema. En la segunda, delinearemos las principales ideas que conforman lo que se ha venido conociendo como una *Metafísica del Éxodo* que, en realidad, no es sino un modo de denominar el estudio del *actus essendi*, es decir, el modo en que debe comprenderse bien el concepto de ser desde la filosofía de Tomás de Aquino. Finalmente, serán propuestas algunas observaciones a modo de valoración personal.

1. Contexto histórico de la cuestión

En esta primera parte del artículo nos acercaremos al pensamiento de Étienne Gilson y al contexto histórico-filosófico en el que se desarrolló su magisterio, con el fin de acometer el desarrollo de la segunda parte teniendo un marco comprensivo adecuado de la cuestión.

a) La filosofía contemporánea y el tomismo del siglo XX

Ha sido en el siglo XX, en plena crisis de la metafísica, donde los filósofos más influyentes han tratado de construir una filosofía cuidando bien de

haberse sacudido de encima cualquier atisbo de elemento metafísico. Desde todos los ámbitos se declara una guerra abierta y directa a la metafísica, y de ello dan prueba incluso algunas monografías¹.

En medio de esta vorágine anti-metafísica, alcanzaron una notable atención los escritos de Martin Heidegger. Además de la atracción producida por el estilo y el contenido de sus escritos, lo que llamó la atención de él fue que centró su estudio en el problema metafísico del ser, ya que, a partir de la Ilustración, se abrió un período en el que la metafísica como tal y el problema del ser pervivieron dentro de un pensamiento teológico y católico; pero, fuera de aquí, prácticamente desapareció. Heidegger, a pesar de su formación y contexto vital cercano al catolicismo, si bien conocía la teología cristiana, no perteneció, al menos como filósofo, a ninguna escuela cercana a la teología ni al tomismo. Este dato hace más llamativa su filosofía del *ser*².

Su idea principal es que la filosofía occidental ha tenido oculto el ser. Este oscurecimiento se ha venido llamando el *olvido del ser*³. ¿Y dónde comienza este olvido? En los albores mismos del nacimiento de la filosofía occidental, en los filósofos de la *physis*. Éstos, admirados por la realidad, bajo el influjo del estupor que les producía su contemplación, pusieron toda la fuerza de su investigación en el estudio de la *physis*, entendida –según Heidegger– como ente⁴. Con la posterior traducción de *physis* por *natura*, se consumó para él la irreparable pérdida del sentido original de esta palabra, que, según su entender, debería haber apuntado más bien hacia el ente como manifestación del ser⁵. La pregunta que la metafísica debería hacerse,

¹ El primer y el segundo Wittgenstein, H. Putnam y su *Ética senza ontologia*, Vattimo, Rorty y demás. Curiosamente –y esto es algo que no deja de llamar la atención– en el ámbito de la ética teológica católica, surgió hace una década una corriente que quiso desvincular sutilmente la ética de la metafísica. Con el pretexto de hacer justicia al resultado de la acción libre, se pretendió justificar que el ser moral es netamente independiente del ser ontológico. Un representante de este modelo fue, entre otros, Martin Ronheimer y su libro *La perspectiva de la moral*. Le siguieron Livio Melina y Juan José Pérez Soba, que escribieron una obra conjunta, *Caminar a la luz del amor*, donde se propone una fenomenología de la acción moral desvinculada del orden metafísico. Sólo querríamos añadir sobre esto que la idea que estos autores se hacen de la identidad y el papel de la metafísica, tiene que ver más con un modelo o modo de entender la ciencia metafísica que con ella misma en realidad.

² Con todo, su modo de entender el problema del ser puede juzgarse tan particular que difícilmente pueda considerarse su filosofía una auténtica ontología del ser, al menos entendida dentro del marco tradicional.

³ Martin Heidegger, *Introducción a la Metafísica* (Barcelona: Gedisa, 1993) 22.

⁴ Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta, 2006) 46.

⁵ Martin Heidegger, *Introducción...*, 22-23.

entonces, no es tanto acerca del ente sino acerca de aquello a lo que el ente apunta, que es, precisamente, el ser. Algo que no ha sucedido en toda la historia del pensamiento occidental.

Tras criticar la metafísica occidental, sus escritos invitan al estudio de su propuesta. Si el ser no ha sido alcanzado sino eclipsado, después de tomar conciencia de ello, ¿cómo proceder? O dicho de otro modo ¿cómo reproponer la pregunta por el ser, salvadas estas dificultades históricamente ya superadas? Y aquí es donde, posiblemente, Heidegger recibió mayores críticas por parte de quienes se han dedicado a investigar sobre sus escritos. Al margen de la crítica común a que apuntan algunos estudios sobre su pensamiento⁶, la lectura directa de sus obras deja la sensación, por un lado, de un objetivo al que no se llega nunca satisfactoriamente y, por otro, se constata que no se encuentra en Heidegger una idea clara de lo que ni siquiera él entiende por ser. Unas veces intenta afirmarlo y definirlo, pero inmediatamente él mismo se encarga de derribar lo construido⁷. Y todo este proceso está bien presente en su consciencia, porque él mismo reconoce esta contradicción. A veces, el ser le parece algo que puede ser constatado, percibido; pero, otras, en cambio, le parece lo contrario, algo que pertenece a un reino inalcanzable para el pensamiento⁸. Se deja sentir claramente en este modo de concebir el problema metafísico el límite kantiano que impone a la razón pura la dualidad del fenómeno y el noúmeno⁹.

Más allá de la valoración crítica que pueda hacerse sobre los escritos de Heidegger, el interés de su consideración está en las consecuencias que su filosofía tuvo en relación con la filosofía del ser. El fruto que cosecharon sus escritos, por paradójico que parezca, fue el resurgimiento del interés por el aristotelismo y el tomismo. No pocos autores sintieron dentro la llamada de Heidegger a volver a las fuentes del pensamiento filosófico, especialmente a Aristóteles.

Sin embargo –escribe Echaurren– y no obstante el conocimiento puramente epidérmico que posee Heidegger de la metafísica tomista, nuestro autor [Gilson] no le regatea elogios a este «metafísico de raza», llamándolo incluso, «el espíritu más metafísico de nuestro tiempo». Por otra parte, a él le debe el pensamiento actual, en gran

⁶ Los más destacados que podemos citar son el español Heleno Saña y el francés Pierre Bourdieu.

⁷ Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad* (Madrid: Alianza Editorial, 1983) 420.

⁸ Heidegger, *Los conceptos...*, 421.

⁹ Especialmente en, *Ser y Tiempo*, 122-123.

medida, la restauración del problema del ser, y este solo hecho lo vincula directamente a la revitalización de las tesis metafísicas centrales de santo Tomás, promovida y realizada por Gilson¹⁰.

Por su parte, dentro del ámbito de pensamiento cristiano, su produjo la vuelta al estudio de los escritos de Tomás de Aquino y su filosofía del *esse*. El tomismo, que yacía sepultado bajo las capas del esencialismo, vio renacer el debate sobre cómo entendió realmente Tomás el ser. Este resurgimiento se materializó en un florecimiento de estudios sobre el tomismo. Algunos autores coincidieron en considerar que el núcleo principal de la originalidad del pensamiento de Tomás era el *esse*, o más concretamente, el *actus essendi*. Paralelamente a esta cuestión capital, nacieron –o se reabrieron– otros debates no menos interesantes, como por ejemplo, qué tomó y qué no tomó Tomás de Aristóteles, acostumbrados ya a escuchar que uno no fue sino mero comentador del otro, o el que *cristianizó* su ontología.

Sea como fuere, ha habido autores que estuvieron inmersos en este interesante debate, ya que las ideas de Gilson tuvieron un impacto considerable. Es cierto –insisto– que no siempre vemos en el panorama filosófico de ámbito más común un interés sobre el ser. El reto, a nuestro parecer, está en aprovechar el valor perenne del aristotelismo para continuar su legado, algo que entendemos pretendió santo Tomás, y cuyo camino podríamos retomar hoy, guiados por la confianza en que las intuiciones de ambos contienen el núcleo de una equilibrada explicación de la realidad.

b) Gilson y la filosofía

El interés de Étienne Gilson por la filosofía surge de manera, cuando menos, llamativa. Educado siempre en un contexto católico, los inicios de su formación iban encaminados hacia el cultivo del saber literario. Fue en una interrupción de su preparación hacia la universidad, cuando cayeron en sus manos dos libros que le despertaron el interés por el estudio de la filosofía. Uno de ellos fue las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes. Su lectura le impactó fuertemente. Durante la misma, entendió que aquel paradigma desde el cual Descartes quería reordenar la realidad no era un camino adecuado para que la razón humana pudiera dar cuenta de ésta. Observó que, con el *cogito*, la conciencia abría una puerta falsa, emprendía un recorrido confuso que le llevaría a conclusiones paradójicas, a límites de los que ya

¹⁰ Raúl Echaurre, *El pensamiento de Étienne Gilson* (Pamplona: Eunsa, 1980) 231.

jamás podría salir, como bien demostró el tiempo con la *Crítica de la razón pura* de Kant.

De aquí nació una de las obras más leídas de Gilson, en parte por su modo de escribir, por lo directo y claro de su mensaje, *El realismo metódico*, donde se proyecta una fuerte invectiva contra el idealismo. Frente al intento de conciliar idealismo y realismo, advierte sobre la esterilidad de querer sintetizar estos dos modelos, para él contradictorios, de explicación de la realidad.

Este, podríamos decir, es el primer período del periplo filosófico del medievalista francés. A él se le pueden unir, por su interés, diversos ensayos sobre autores y temas propios de la filosofía en la Edad Media, estudios que nadie como él hasta entonces había dado a conocer de manera histórico-narrativa. A esta época le sucedió una segunda, que es la que centrará su interés hasta el final. Hablamos del momento en que se encontró con los escritos de Tomás de Aquino. Lo que nació en él, lo describe bien uno de los que ha seguido más de cerca a Gilson, el italiano Antonio Livi:

Lo que se designaba como *filosofía cristiana* no era, por tanto, un pensamiento ficticio o de segunda clase, sino que era una filosofía original, no reductible a Aristóteles, Platón o Plotino. Se hacía necesario, por consiguiente, volver a discutir la fácil alternativa de la literatura decimonónica: o la filosofía cristiana entendida como pura exposición del dato revelado, independientemente o incluso contraria a la filosofía clásica; o la filosofía cristiana entendida como auténtica filosofía, pero reduciéndola entonces a la misma filosofía clásica, con la añadidura de un ropaje teológico. Si la nueva conclusión a la que había llegado Gilson era válida, muchos problemas nuevos, o al menos insólitos, debían tomarse en consideración¹¹.

La filosofía del ser de Tomás de Aquino sí satisfizo su inquietud filosófica, por encontrar un paradigma adecuado para afrontar el diálogo con aquellos autores e ideas que, a su juicio, no podían justificar racionalmente la realidad. El racionalismo y el idealismo, para nuestro autor, son caminos que no pueden explicar adecuadamente el orden real¹², además de que, por su propia naturaleza, obscurecen y terminan destruyendo el elemento que puede, como raíz, ayudarnos, y que no es otro que el *esse*.

¹¹ Antonio Livi, *Étienne Gilson. Filosofía e idea del límite crítico* (Pamplona: Eunsa, 1970) 71.

¹² Peter Redpath, "The important of Gilson", *Studia Gilsoniana* 1 (2012) 46.

c) Gilson y la teología

No podría entenderse la filosofía de Gilson sin considerar el papel que la teología jugó en su pensamiento. A propósito de esto, es necesario aclarar que, todavía en esta parte del siglo XX, para los estudiosos de la filosofía de cultura cristiana, carece de sentido el estudio de la filosofía como ciencia desgajada de la teología. Dicho de otro modo, como en la época clásica, *philosophia ancilla theologiae est*. Igualmente, si queremos valorar adecuadamente la propuesta gilsoniana, debemos considerar su particular modo de entender el valor que para él tiene el dato revelado¹³. Aunque prácticamente de todas las afirmaciones teológicas importantes existe una justificación estrictamente racional, con todo, el valor y el papel que todavía en esta época se le daba a la autoridad de la Biblia no se entendería ni se aceptaría hoy. De nuevo el profesor Livi lo expresa así:

Mayor fortuna tuvo santo Tomás (respecto de san Agustín), al disponer de unos instrumentos filosóficos más aptos: tanto el externo (la metafísica aristotélica) como el interno (su propia intuición del *esse*). Santo Tomás consiguió dar una perfecta interpretación metafísica del dato revelado, explicando el *Qui est* con el *ipsum Esse*. De este modo, el *Pensamiento supremo* de Aristóteles es superado: en su mismo esquema él estructura la noción del Acto puro de existir, que es capaz de dar el ser, o sea, crear de la nada. La filosofía cristiana logró así realizar, en medida insuperable, la vocación existencial de la metafísica. La Revelación cristiana, aceptada por el filósofo como guía e inspiración, había permitido a la filosofía conquistar la meta más ambiciosa¹⁴.

En cualquier caso, no podemos prescindir de tener en cuenta los aspectos teológicos gracias a los cuales fraguaron las principales tesis del Francés.

En una de sus obras de la primera etapa como profesor y escritor, *Dios y la filosofía*, dedica un extenso capítulo a la relación entre filosofía y cristianismo. En éste, Gilson explica que el contenido de lo que Dios revela al hombre tiene un innegable contenido filosófico.

Mientras los filósofos griegos andaban preguntándose qué lugar asignarían a sus dioses en un mundo filosóficamente inteligible, los

¹³ José Ángel García Cuadrado, “La filosofía cristiana medieval: Panorama de los estudios hispánicos (Siglo XX)”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 3 (1996) 128.

¹⁴ Livi, *Étienne Gilson...*, 201.

judíos ya habían hallado al Dios que había de dar a la filosofía la respuesta solicitada. Y no un Dios imaginado por los poetas o descubierto por los pensadores como contestación última a sus problemas metafísicos, sino el Dios que se había revelado a Sí mismo a los judíos, diciéndoles su nombre y explicándoles su naturaleza divina hasta donde ella puede ser comprendida por los humanos¹⁵.

Entre estas afirmaciones, hay dos fundamentales que serán la base de su interpretación filosófica. Una, la *creatio ex nihilo*, que ya de por sí plantea interrogantes; otra, la *metafísica del Éxodo*, que es el nombre que da título al tema central de nuestra investigación. Quedaría abierto un debate sobre cómo entender el origen filosófico y teológico de los elementos más importantes que sirvieron para elaborar la doctrina del ser, tal y como lo hace Tomás de Aquino.

Las características de tipo teológico asumidas por Gilson como válidas para la elaboración de una filosofía del ser son:

—La revelación judeo-cristiana es una fuente válida para la reflexión filosófica.

—La tesis filosófica principal de una filosofía cristiana a partir de la Biblia es que *Dios y el ser se identifican*.

—La Biblia pondría fin a la cuestión de la eternidad del mundo, creando un punto de inflexión con relación a la cosmovisión griega, gracias a su modo de interpretar la doctrina de la *creatio ex nihilo*.

2. Metafísica del Éxodo: el problema del ser según Gilson

En esta segunda parte de nuestro trabajo, vamos a desarrollar el núcleo principal de la interpretación gilsoniana del *esse* tomista, una vez que hemos considerado tanto el contexto histórico-filosófico del tema, como los presupuestos filosóficos y teológicos.

Lo haremos desarrollando dos puntos: el primero, de carácter introductorio, dedicado a la *Metafísica del Éxodo* como origen filosófico-teológico de la ontología del *esse* tomista, tal y como la interpreta Gilson; el segundo, dedicado a mostrar las principales tesis que conformarían una filosofía del ser fiel a Tomás de Aquino.

¹⁵ Étienne Gilson, *Dios y la filosofía* (Buenos Aires: Edeccé, 1948) 59.

a) La *Metafísica del Éxodo* como fuente filosófico-teológica del *esse* tomista

Antes de la patrística, la concepción filosófica de lo divino giraba en torno a las nociones de causa primera, motor inmóvil, Idea de Bien, lo Uno etc. A partir de la irrupción del cristianismo, comenzó una nueva etapa en la que, los conceptos tradicionales de la ontología griega iban a verse confrontados con la valencia noética de los textos revelados. Esto fue consecuencia del interés de los teólogos cristianos en poner de relieve la congruencia entre razón y fe, entre los órdenes natural y sobrenatural. El resultado de este interesante y fructífero encuentro cristalizó en un modo nuevo de comprender y explicar la realidad. En la cima de este punto de inflexión está la idea de Dios. Si los conceptos clave de la ontología griega (substancia y forma) servían para explicar el entramado principal de la realidad, en una cosmovisión cristiana, éstos debían necesariamente pertenecer a Dios. Así, en los escritos de Agustín encontramos los primeros intentos de concebirlo como Substancia o Ser¹⁶. Otro pensador de notable impacto que se esforzó en esta línea fue Severino Boecio. Como ha estudiado en profundidad el filósofo italiano Cornelio Fabro, los escritos de Boecio fueron clave para que Tomás de Aquino descubriera la auténtica novedad metafísica escondida en la noción de *esse*. Encerrado el *esse* en la esencia y en la forma, concebido como substancia, la ontología griega no había descubierto aún su verdadero valor, su carácter existencial¹⁷.

En las investigaciones de algunos autores que han dedicado su carrera intelectual a explicar el fundamento de la filosofía del ser de Tomás, encontramos que todos dan suma importancia a la exégesis del texto bíblico *Éx 3, 14*. En éste, también conocido como *episodio de la zarza ardiente*, Moisés, después de oír la voz de Dios, le pregunta acerca de su identidad, porque tiene que dar al Faraón una respuesta cuando éste le pregunte sobre quién le enviaba. Dios le responde: “Yo Soy el que Soy”. Tomado en un sentido metafísico, Gilson y Fabro, entre otros, interpretan que Dios aquí se da a conocer a Sí mismo como puro Ser, Aquél cuya esencia misma es su propio Ser. Algo que, en la tradición escolástica, se conocerá como la doctrina de la identidad en Dios de esencia y ser y, por tanto, la composición y distinción real, en las criaturas, de ambos elementos.

¹⁶ Agustín de Hipona, *Confesiones* (Madrid: B.A.C., 2001) 48.

¹⁷ Esta es la tesis principal de Gilson acerca del punto de partida de Tomás de Aquino respecto a la ontología aristotélica. No la varió nunca, y podemos encontrarla diseminada por todos sus escritos de tema metafísico.

Dios es el ser. En Él no cabe composición metafísica alguna. Sobre Él no puede concebirse ningún principio que le preceda o le acompañe. Él solo es *el Ser*, puro ser, mientras que el resto de entes decimos que *tienen o poseen* ser, *participan* del ser. Dios *es*, equivale a decir Dios *existe*, es *existencia pura*. Dios es *acto puro de existir*, y por esta plenitud que le otorga Su Ser, puede dar a participar, puede *crear* otros seres distintos de él.

Dios no es substancia ni es forma¹⁸. Gilson se aferra a lo que él considera el núcleo más original del auténtico tomismo, la distinción entre una ontología de la esencia y una ontología de la existencia. Para Aristóteles, el ente es la substancia, concebida principalmente como forma. La forma es acto último en el orden de la realidad. Gilson denuncia de esta metafísica una especie como de «cosismo», podríamos decir, porque la esencia indica el *quod est* de la cosa, lo que ésta es, pero nada dice de su existencia. Los críticos de la *Metafísica del Éxodo*¹⁹ arguyen que Aristóteles da por supuesta la existencia de los entes, y que, por tanto, es absurdo decir nada más de ello. Igualmente para Platón, el ser es forma, entendida como *idea*, dentro de su marco comprensivo, distinto al del Estagirita, pero, a juicio de Gilson, ambos presos del mismo callejón sin salida de la esencia, desde la cual, nada se puede saber ni explicar de la existencia de los entes.

b) Interpretación del *esse* de Tomás de Aquino en la obra de Gilson.

Como señalamos anteriormente, el interés filosófico de Gilson fue desarrollándose progresivamente. Con respecto a la cuestión del *esse* en particular, los estudiosos del medievalista francés han evidenciado que el descubrimiento de lo que él defendió más tarde como el núcleo original del tomismo, el *actus essendi*, aconteció a partir de mediados del siglo XX, en torno al año 1948, debido al apogeo de las opiniones de Heidegger y Sartre²⁰. La tesis principal del filósofo alemán, como hemos visto, acusaba a la entera tradi-

¹⁸ Contra, según él, el parecer de Aristóteles. En el presente, Gilson hubiera podido confrontar esta tesis con otro tomista que defendió precisamente que Dios es principalmente «Forma», el americano y dominico Lawrence Dewan, cuyo magisterio ha creado un bloque interpretativo opuesto y enfrentado a Gilson y su modo de entender el tomismo. Sus dos mayores representantes en la actualidad son Stephan Brock y Liliana Beatriz Irizar, ambos alumnos de Dewan. Sería interesante conocer las críticas que estos autores hacen al tomismo de Gilson para una valoración más rigurosa del mismo.

¹⁹ Silvana Filippi, «En torno a la «metafísica del Éxodo»» *Studia Gilsoniana*, 4/2 (2015) 99-100. En este artículo, la autora estudia la crítica que Jan Aertsen hizo de la *Metafísica del Éxodo* de Gilson.

²⁰ Cf. Pierre Aubenque, «Étienne Gilson et la question de l'Être», *Revue de Métaphysique et de Morale* 1/41 (2006) 79-82.

ción metafísica occidental de haber olvidado el ser en detrimento del ente. Cuando Gilson estudió en profundidad las tesis de Heidegger, ya llevaba tiempo dedicándose al estudio del *esse* tomista, y esto no pudo menos que empujarle a una profundización crítica de sus opiniones. Y es en este preciso momento cuando él vino a dar con que el aspecto más genuino del tomismo había sido abandonado y traicionado desde dentro de su misma escuela y por parte de sus propios discípulos.

En este momento procede a la cuarta edición del *El Tomismo*, introduciendo importantes novedades respecto al tema del ser, concretamente, la importancia y esencialidad de concebir el ser como acto. Centrémonos, pues, en la concepción gilsoniana del *actus essendi*. Lo haremos explicando primero en qué consiste, para tratar después su relación y su papel con respecto al *ens*, a la *essentia* y a la forma.

El esse tomista como actus essendi.

La pregunta a la que conduce la metafísica tomista es *por qué* el ente. Tomás de Aquino enmarcaría aquí su filosofía del ser, desde la pregunta de la cual constantemente se hace eco Heidegger, *por qué el ser y no más bien la nada*. A esta cuestión fundamental de toda la filosofía, una ontología de la esencia no puede dar respuesta²¹. De nuevo se repite la tesis principal de nuestro autor, como venimos insistiendo. Igual que una gnoseología idealista no puede dar razón de lo real, sino sólo una realista, una metafísica de la substancia no puede contestar a la pregunta de *por qué* el ente. La razón de esto es su propio objeto. La perspectiva esencialista plantea la pregunta por la esencia, es decir, por el *qué* o el *cómo* de la cosa, pero no el *por qué*. La pregunta acerca del *por qué* del ente remite directamente a la cuestión de su *existencia*, objeto que no tiene cabida en lo que nuestro autor llama *esencialismo*, como el propio Aristóteles enseñó en su *Metafísica*²². La revelación bíblica plantea de lleno este interrogante y ayudó a la reflexión filosófica a mostrar una nueva perspectiva de estudio, consistente fundamentalmente en desplazar el interés desde la esencia a la existencia²³; o dicho de otro modo,

²¹ Cf. Andrew Helms, “Étienne Gilson, Duns Scotus and actual existence. Weighing the charge of «essentialism»», *Studia Gilsoniana* 6/3 (2017) 332.

²² Concretamente, que la pregunta por el origen de la forma –concebida aquí como substancia en el sentido más intenso, y, por lo tanto, causa de ésta– no tiene sentido. Las formas no se originan, por lo que pretender un estudio de tal cosa no cabría en su ontología.

²³ Y esto desde los albores del cristianismo. Ya los primeros pensadores cristianos, conocedores de la ontología griega, eran conscientes de este desplazamiento *lógico* de la esencia a la existencia. Por ejemplo, San Agustín. Ver nota 15.

en empezar a considerar la importancia del papel de la existencia en el entramado de lo real.

Santo Tomás, ayudado de la tradición que lo precedió, fue quien elaboró con éxito esta reforma ontológica, consistente en poner en el *esse* el peso de toda actualidad, como elemento originario y fundamento de todo ente. El principio existencial de todo lo que es.

El ser sigue siendo la *substancia*, pero principalmente es *acto*. Lo que hace que el ente exista y no sea un ente meramente posible o pensado es el ser, concebido como acto metafísico. Y ello porque, para Tomás, la fuente de todos los entes no es Acto puro de un pensar, sino Acto Puro de existencia. El ente supremo no es pensamiento, ni esencia, ni substancia, es Acto Puro de ser, de existir. En definitiva, el acto de ser hace existir al ente. “La luz, a través del acto de lucir, la blancura, porque existe un ser que ejerce el acto de ser blanco. Es el principio de los principios de la realidad”²⁴. “Lo que tiene el ser es, por eso mismo, actualmente existente. Pero, lo que no es actualmente existente, no es nada, pues toda otra perfección, para ser real, presupone la existencia”²⁵. El existir (*ipsum esse*) es la actualidad de todo lo demás, comprendidas las formas, como se viene diciendo: *esse est actualitas omnium actuum*²⁶. Hemos definido el *actus essendi* como “perfección de todas las perfecciones” porque, sin la existencia, nada hay, y para que algo venga a la existencia necesita un elemento actualizante que le confiera actualidad²⁷.

Como puede advertirse, el principio supremo de actualidad se desplaza de su tradicional posición, desde la esencia –por la actualidad de la forma– al *esse*, concebido como acto. Como se verá en su momento, esto no rompe con las intuiciones originales de Aristóteles. En su *Metafísica*, la forma es acto último que actualiza la materia constituyendo la substancia o ente. Tomás respeta, *en su orden propio* –que es el de la formalidad o también llamado orden formal– esta enseñanza. La forma sigue siendo acto último y supremo en su propio orden, pero sólo en cuanto a la constitución formal o esencial del ente; porque, en el orden existencial, es decir, en cuanto a su constitución como ente, es el *esse* el acto último, incluyendo la forma. El *esse* es, en su propio orden, acto respecto a la forma; y la forma es, con relación al *esse*, potencia respecto a él. Actúa como receptáculo de la existencia. Con todo, vamos a dedicar más atención a la importante relación entre forma y *esse* en un apartado posterior.

²⁴ Cf. Étienne Gilson, *El Tomismo* (Pamplona: Eunsa, 2003³) 249-250.

²⁵ Étienne Gilson, “Elementos de una metafísica tomista del ser” *Espíritu* 41 (1992) 6.

²⁶ Étienne Gilson, *El ser y los filósofos* (Pamplona: Eunsa, 2005⁵) 230.

²⁷ Étienne Gilson, *El Tomismo...*, 251.

Una vez que Tomás da al *esse* el carácter de acto supremo, la relación de los elementos que conforman la composición del ente, a saber, la materia –que actúa como potencia receptiva– y la forma –que actúa como acto que actualiza, es decir, constituye una esencia determinada, que es el elemento principal del ente, porque la esencia le hace ser *eso* que es– queda totalmente alterada. Habiendo convertido el *esse* en el principio supremo de toda la realidad, ahora nos falta mostrar cómo se relacionan con él estos elementos metafísicos que constituyen el ente dentro de este nuevo esquema.

Ens y esse.

Nuestro autor dedica el inicio de todos los apartados de sus obras a la relación entre *ens* y *esse*; más en particular, a la cuestión lingüística y semántica en torno a estos términos, dada su importancia para la metafísica. Existe confusión en su uso, especialmente en la lengua española y en la francesa. Veamos la raíz del problema.

En español, la palabra *ser* es utilizada indistintamente tanto para referirse al ser como nombre (*ens*), como para referirse a él como verbo (*esse*). De este modo, cuando encontramos la palabra *ser* no podemos saber, así sin más, qué valencia metafísica posee, si se refiere al ser como ente o al ser como acto²⁸. La lectura que hace Gilson de esta situación es que, particularmente en estas lenguas, el sentido del *actus essendi* no puede ser percibido. Igual sucede en su propia lengua francesa, en la que, la palabra *étant* se utiliza para referirse al ser, bien para el ente bien para el *esse*.

Muy frecuentemente, *el ser* ha indicado el *ὄν* griego y el *ens* latino; en tal sentido, la fórmula clásica sobre el objeto de la metafísica, τὸ ὄν ἢ ὄν o *ens qua ens*, ha sido traducida por «el ser en cuanto ser». Pero, de esta manera, el ser como nombre absorbe la significación verbal, que el término *ser* también posee, creando una serie de confusiones, que aún reinan en el vocabulario metafísico²⁹.

Dada esta situación provocada por el uso de estas respectivas lenguas, Gilson varió su modo de expresar el valor del *esse*. Al principio, le tentó la idea de traducirlo por *exister*, pero no se decidió a utilizar un verbo jamás usado por santo Tomás, dado el significado que este verbo tenía en su tiem-

²⁸ Enrique Díaz Araujo, “Étienne Gilson: sencillo homenaje”, *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, N° 2 (1996) 59.

²⁹ Echaurren, *El pensamiento de...*, 23.

po, razón por la cual, posiblemente, el propio Tomás no lo utilizó³⁰. Igualmente, durante una buena parte de su vida de escritor y profesor, Gilson utilizó la palabra *esse* para referirse a *ens*. Pero, cuando cayó en la cuenta de que el núcleo de la batalla estaba en clarificar la doctrina del *actus essendi*, reservó siempre la palabra *esse* exclusivamente para referirse a él, utilizando la palabra *ens* para referirse a ente (o *étant*).

Hoy escribiría sin titubear, de un extremo del libro hasta el otro, *étant*, tomado sustantivamente, para designar el *ens*, o *lo que tiene el ser*, y reservaría la palabra *être*, tomado también sustantivamente, para significar lo que santo Tomás llamaba *esse* o *actus essendi*, que es el acto en virtud del cual un ente es un ser actual³¹.

Por tanto, la palabra *ser*, como nombre, indica la substancia (*ens*), mientras que, como verbo, indica el *esse ut actus*, esto es, el ser concebido como acto. *Ens* y *esse* se diferencian, pero no en el sentido de que sean dos elementos que no compartan una indisoluble unidad, la unidad propia del ente mismo³². No son lo mismo, pero pertenecen a una misma realidad, la *cosa existente*. De lo que se trata aquí es de vislumbrar con pericia cómo el ente no absorbe el ser ni su sentido metafísico³³. Y de nuevo conviene recordar aquí el problema lingüístico apenas mencionado. De cualquier cosa existente podemos decir que *es*. Pero, con la palabra *es* nos referimos tanto a la esencia propia de ese ente (su ser *eso* que es) como a su existencia, la cual, aun perteneciendo a ese mismo ente, es algo distinto de él, es su condición de posibilidad, lo que le hace existir al ente.

El ente (*ens*) designa, por lo tanto, lo que es o está siendo, y el ser (*esse*) señala el es o estar de ese *lo que*, o sea del ente [...]. El ser del ente ha sido determinado por santo Tomás, no como el mero estar siendo del ente, sino como el acto de ser (*actus essendi*) que el ente ejerce y en virtud del cual existe. El *esse* tomista señala, por cierto, el ser del ente, pero no es simplemente su estar siendo, sino su acto. En

³⁰ Quizá convenga aclarar al respecto, que nos referimos aquí a que Tomás no quiso traducir en su tiempo el *esse*, referido al *actus essendi*, por existir. Esta es la hipótesis de Gilson.

³¹ É. Gilson, *El ser y la esencia*, (Argentina: Desclée de Brower, 1955), 91.

³² Leo Elders, "El ser", *Sapientia* N° 69 (2013) 129.

³³ Ángel González Álvarez, *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía tomista* (Pamplona: Eunsa, 2001) 106.

este sentido, el acto de ser respalda y funda el estar siendo del ente, pero es mucho más que eso, ya que ha sido concebido como el acto de la esencia (*actus essentiae*), o sea como aquello que, al actualizar la esencia, hace de ella y con ella, un ente real y existente³⁴.

Gilson afirmó esto con firmeza en uno de sus últimos artículos, afirmando que es doctrina clara de Tomás de Aquino que *ens non dicit quidditatem, sed solum actus essendi, cum sit principium ipsum*³⁵. *Ens* indica ahora directamente el *actus essendi* que le hace existir a ese mismo ente: *nam ens dicitur quasi esse habens*³⁶ (aquello que tiene el ser) e, indirectamente, la *essentia*, el *quod est* de la misma, aquello que la cosa es³⁷. Indica las dos realidades, pero una de ellas principalmente, por ser su condición de posibilidad, pues, como dijimos: “lo que no es actualmente existente, no es nada, pues, toda otra perfección, para ser real, presupone la existencia”³⁸.

La cuestión lingüística en torno al significado y a la relación de los términos *ens* y *esse* nos conduce ahora al análisis de otra relación importante que debemos estudiar, la del *esse* con la *essentia*.

Essentia y esse

Acabamos de considerar la diferencia en la unidad entre *ens* y *esse*. En el presente punto vamos a estudiar la relación entre *essentia* y *esse*.

Cuando hablamos de *essentia* nos referimos al *quod est* del ente. No a la cosa en cuanto cosa, sino a la cosa en cuanto a lo que ésta es. Como acabamos de decir en el punto anterior, el *ens* indica, directamente, el acto que hace existir a ese ente e, indirectamente, la *essentia* que le hace ser *eso* que es.

Prima rerum creatarum est esse. Esta fórmula del *Liber de Causis* no significa ya que la primera realidad que merezca el nombre de ser sea producida por un principio transcendente al ser mismo, sino que quiere decir, al contrario, que, de un primer principio que es el *Esse* absoluto, vienen, por vía de creación, actos de *esse*, finitos y limitados

³⁴ Echaury, *El pensamiento de...*, 25.

³⁵ Tomás de Aquino, *I Sent.*, 8, 4, 3. Cito todas las obras de Tomás de Aquino por: Corpus Thomisticum, en: <http://www.corpusthomicum.org>.

³⁶ Tomás de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis*, XII, 1, 1, 2419.

³⁷ Cf. Eudaldo Forment, *Filosofía del ser*. (Barcelona: P.P.U., 1988) 80.

³⁸ Ver nota 17.

por sus esencias, pero en cada uno de los cuales se halla, en primer lugar, como condición de posibilidad de todo lo demás, su propio acto de existir³⁹.

Si estas explicaciones fueran aceptables, una vez que hemos visto la diferencia entre *ens* y *essentia*, podemos pasar a ver directamente cómo es la relación entre *essentia* y *esse*.

La primera nota característica de esta relación entre *essentia* y *esse* en la filosofía del ser de Tomás de Aquino, a juicio de Gilson, es que ambos elementos componen el *ens*, pero distinguiéndose realmente, es decir, que la diferencia entre ellos no es sólo una diferencia de razón, sino que se distinguen realmente, en la realidad⁴⁰. Un estudio detenido del tomismo gilsoniano deja claro que, de las diferentes interpretaciones históricas y actuales de este problema de la composición y distinción real, en Tomás esta doctrina está clara en cuanto que tal distinción es real, y no puede no serlo⁴¹.

La segunda característica es que no es el *esse* el que deriva de la *essentia*, sino, al contrario, es ella la que deriva de él. En efecto, en este marco interpretativo en que estamos, el *esse* no pertenece a la *essentia*, como si fuera un derivado de ella⁴². Ni siquiera procede de ella. Es la esencia la que recibe del ser la capacidad de conformarse como tal. En una palabra, el *esse* es condición de posibilidad de la *essentia*.

Cada esencia es puesta por un acto de existir que ella no es, y que la incluye como su autodeterminación. Fuera del Acto Puro de existir, nada puede existir; es pues, la jerarquía de los actos de existir la que fundamenta y regula la de las esencias, pues cada una de ellas sólo expresa la intensidad propia de un cierto acto de existencia [...]. Es preciso que allí donde la esencia existe, la existencia se añade a ella en cierto modo desde fuera, como una determinación extrínseca que le confiere el acto de existencia⁴³.

³⁹ Étienne Gilson, *El ser y la esencia...*, 105.

⁴⁰ Alain Contat, «L'analyse de l'étant et le constitutif de la personne dans le thomisme du XX siècle», *Espiritu*, 146 (2013) 256-257.

⁴¹ Clark La Cruz, *La problematique de l'être et de Dieu selon Étienne Gilson* (Tesis doctoral. Pontificia Universitas Urbaniana, Facultas Philosophiae, Roma, 1995) 56.

⁴² C. Gook, *L'essere e Dio nel pensiero de Étienne Gilson: una possibile ontoteologia dell'ineffalibilità di Dio*. (Tesis doctoral. Pontificia Universitas S. Thomae in Urbe, Facultas Philosophiae, Roma, 2008) 122.

⁴³ Gilson, *El Tomismo...*, 255.

Ahora bien, esto no quiere decir, 1) que *esse* y *essentia* sean elementos que podemos encontrar separados en la realidad, ni que 2) el *esse* no necesite de la *essentia* para constituir el *ens*. Como repite Gilson, el *esse* no existe sin la esencia. No podemos encontrar en la realidad una existencia que no sea la de algo concreto, por lo tanto, la de una esencia. La cuestión es que, aunque siempre se den juntos en la realidad el *esse* y la *essentia*, ambos elementos son distintos con una distinción real, y que:

Tercera característica: el *esse* tiene la primacía metafísica sobre la *essentia*. A pesar de que se necesiten y que nada sean el uno sin la otra, y la otra sin el uno, el *esse* es primero en el orden jerárquico metafísico en cuanto a la composición real del ente. La característica que marca quién tiene la primacía metafísica es la actualidad o capacidad actualizadora. La esencia, actualizada por la forma, recibe de ésta una actualización metafísicamente *menor* que la actualización que, del *esse*, reciben la esencia y la misma forma. Pero este punto nos coloca en el tema de la relación entre forma y *esse*, de la que hemos dicho ya que nos ocuparemos a continuación.

La cuarta característica consiste en estudiar la razón por la que hay una tendencia tan fuerte a esencializar el *esse*, a reducirlo a la esencia. Y la respuesta que da Gilson es que esto se debe al hábito del entendimiento humano a conocer formando conceptos, conceptualizando las esencias. Y, precisamente porque el *esse* no es una esencia sino su acto, el acto que le hace existir, no puede de él formarse concepto, por lo que su conocimiento no vendrá por la vía acostumbrada, sino por otra particular.

Evidentemente, pedirnos que veamos el universo como un mundo de actos existenciales particulares, referidos todos a una Auto-existencia suprema y absoluta, es estirar el poder de nuestra razón, esencialmente conceptual, hasta quebrarlo, o poco menos. Sabemos lo que debemos hacer, pero nos maravillamos si podemos hacerlo, porque no estamos seguros de que ello pueda ser hecho [...]. La mente humana se siente incómoda frente a una realidad de la que no puede formar concepto apropiado. Tal ocurre, precisamente, con la existencia, pues nos es difícil reconocer que *soy* es un verbo activo, y quizá más difícil aún ver que *es* señala, en última instancia, no a lo que la cosa es, sino al acto de existir primitivo que causa tanto el mero ser como el ser precisamente lo que es. Sin embargo, quien entrevé esto va logrando atrapar la propia materia prima de que está hecho nuestro universo, y hasta comienza a percibir oscuramente la causa suprema de tal mundo⁴⁴.

⁴⁴ Gilson, *El Tomismo...*, 89.

Comprender el *actus essendi*, tal como lo hace Gilson, es reconocer sencillamente que el *esse*, en su sentido verbal, es acto, y, por tanto, no puede ser una esencia ni derivar de ella, sino sólo componer con ella, siendo, insisto, su condición de posibilidad.

Exigir que el *esse* sea conceptualizable es querer que sea una cosa; mas, si lo que hemos dicho es verdad, el *esse* es el acto constitutivo último de todas las cosas y, en consecuencia, no podría ser una de ellas. Es, pues, posible para una ontología que no sea un *cosismo* integral, hacer composición del existir con la esencia y distinguirlo de ella⁴⁵.

Pero ¿qué significa esto sino que la esencia de todas y cada una de las cosas no es la existencia misma, sino sólo una de las muchas posibles participaciones de tal existencia? [...]. Esto significa que la existencia no es cosa, sino el acto que obliga a la cosa a ser lo que es [...]. Para nuestra experiencia humana, no hay cosa alguna cuya esencia sea *ser* sin ser *cierta cosa*. Nunca sirve la existencia como definición de ninguna cosa empíricamente dada, sino que debe ser concebida como distinta de la cosa⁴⁶.

Si se admite el comportamiento del *esse* como acto, ver su relación, composición y distinción real con la esencia es más sencillo⁴⁷. De lo contrario, si no se acepta o no se comprende bien su naturaleza real (ser acto), se tenderá a esencializarlo y, por tanto, a caer en una aporía. Esto llevará, cuando menos, a desconocer y desdibujar, además, la doctrina más importante del tomismo, la del *actus essendi*.

Forma y esse.

Hemos descrito ya dos de los puntos que identifican la metafísica del ser de Tomás de Aquino: el más decisivo, el *actus essendi*, y otro, consecuencia de éste, la composición y distinción real en el ente de *essentia* y *esse*. En el presente apartado vamos a culminar nuestro estudio con el tercer punto clave de su metafísica, la distinción entre los órdenes de la causalidad formal y de la causalidad del *esse*.

⁴⁵ Gilson, *El ser y la esencia...*, 104.

⁴⁶ Gilson, *El ser y la esencia...*, 88.

⁴⁷ Claudio Marengi, “La originalidad de la ontología tomista y su giro en torno al ser”, *Studia Gilsoniana* 7/1 (2018) 39.

Como hemos señalado ya, Gilson reconoce que la filosofía del *esse* tomista parte de la substancia aristotélica, sin embargo, no se agota en ella, pues el carácter transcendental del *esse*, que para él es acto de todos los actos, hace que la unidad ontológica del ente no se agote en aquella, sino que la trasciende, haciendo nacer un nuevo orden ontológico: “La segunda consecuencia de la reforma tomista de la metafísica ha consistido en introducir una distinción precisa entre los órdenes de la causalidad formal y de la causalidad eficiente”⁴⁸.

La razón por la que Tomás de Aquino elabora toda una teoría del *esse ut actus* es haberse dado cuenta de que el orden substancial explica el *quod est* del *ens*, pero no el *quo est*. Como venimos diciendo, la pregunta *qué es ente* se reducía en la *Metafísica* a la esencia, al *qué* de la cosa. Ahora la pregunta que se formula el pensador dominico es *por qué es el ente*. La cuestión a la que conduce la indagación metafísica es, partiendo de la substancia, la de la causalidad. Y hay una causalidad substancial y otra existencial⁴⁹.

Vamos a ver pues, a continuación, a) cómo actúan estos dos órdenes metafísicos; b) cómo es la relación entre ellos; y finalmente, c) la primacía del orden del *esse* sobre el orden formal.

El primer orden ontológico tiene como protagonistas a la substancia, a la esencia y a la forma. Partiendo de lo existente, descubrimos que una cosa es un algo determinado. Este es el nivel substancial en que la forma, que actúa como acto último, actualiza una materia constituyendo una substancia que es *tal* cosa. La forma hace ser a la casa ser casa, le otorga la esencia *casa*. En este sentido, Gilson explica que la forma es verdadera causa del ente, de ahí que exista lo que él llama una *causalidad substancial*. Hasta aquí, santo Tomás respetaría íntegramente la herencia aristotélica.

Pero, al haber descubierto que la forma no es la causa última del ente, quien le confiere su existencia y, por tanto, no es el acto último en el orden real, sino que el *esse* no es principalmente la substancia sino el acto que hace ser a la substancia, tiene que haber un nuevo orden ontológico que co-actúe con este orden de la substancialidad.

La forma es verdaderamente *causa essendi*, pero sólo en ese sentido (en el orden substancial) [...]. Al constituir la substancia, la forma produce el sujeto receptor de la existencia. El *esse* no se añade para constituir una substancia, sino para hacer que esta substancia exista⁵⁰.

⁴⁸ Gilson, *El ser y los filósofos...*, 290.

⁴⁹ Gilson, *El ser y la esencia...*, 87.

⁵⁰ Gilson, *El ser y la esencia...*, 85.

Este nuevo orden es el del *esse*, y es el que, como acto último, no sólo confiere la existencia al ente, sino que, además, pone en acto el orden substancial, en cuanto que la forma, al conformar la substancia, hace de ella, respecto del *esse*, de receptáculo de la existencia. Lo que la forma hace como acto es conformar la substancialidad, pero, además, dispone a esa substancia a recibir la existencia. La existencia adviene al ente por un acto, a través de una nueva actualidad que la forma no puede dar –*forma non habet sic esse per aliam formam*–, y ese acto es el *actus essendi*, pues el *esse* es acto último y principal, incluso respecto de la forma. Las formas –insistirá Tomás de Aquino– no necesitan ser puestas en sus actos de formas por otra forma; sino justamente al contrario: la forma sigue siendo lo supremo en el orden de la substancia, en su propio ser de forma y en su propia actualidad formal.

Si la forma requiere aún y aún ha de recibir un complemento de actualidad formal, esa actualidad complementaria no podrá pertenecer al orden de la actualidad formal, sino que pertenecerá a un orden completamente distinto, al de la actualidad existencial. Lo que la substancia puede y debe recibir, además de lo que la hace ser *lo que es*, es la existencia, que le es comunicada por alguna causa eficiente⁵¹.

El *esse* está por encima de la forma porque actúa sobre ella, le hace ser potencia receptiva respecto de él. De este modo, aunque forma y *esse* co-actúan, lo hacen cada uno en su propio orden, ayudándose mutuamente, siendo el *esse* quien tiene la primacía por ser el elemento de mayor actualidad, pues nada puede ser algo sin antes existir.

La causalidad formal es la que hace a las cosas ser *lo que son*, y, en cierto modo, también les hace ser, puesto que, para ser, todo ser tiene que ser un *qué*. Pero la causalidad formal domina el reino completo de la substancia, y su efecto propio es la substancialidad, mientras que la causalidad eficiente es algo totalmente diferente. No hace a los seres ser lo que son, les hace *ser*. Pues bien, las relaciones de estos dos tipos distintos de causalidad son como sigue. En primer lugar, no pueden deducirse el uno del otro: del hecho de que una cosa sea, no se puede extraer ninguna conclusión en cuanto a lo que es, tal como, a la inversa, de nuestro conocimiento de lo que una cosa es, no se puede inferir correctamente nada en cuanto a su existencia actual⁵².

⁵¹ Gilson, *El ser y la esencia...*, 87.

⁵² Gilson, *El ser y los filósofos...*, 220.

Para ejemplificar esta explicación de cómo se relacionan estos dos órdenes, el Francés acude a una imagen ya clásica de un ejemplo que Tomás escribe en su *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*:

Nadie duda de que la luz es la causa de la luminosidad del aire, pero a su vez, la diafanidad del aire causa la existencia de esa misma luz en el aire (*causa essendi*) puesto que capacita a la luz para estar ahí, al capacitar al aire para recibir la luz. Así, también, al constituir las substancias, las formas producen los sujetos receptores de la existencia, y, en esa misma medida, son causas de la existencia. En resumen, las formas son causas *formales* de la existencia, en tanto en cuanto que contribuyen a la constitución de substancias que son capaces de existir⁵³.

Resumen sintético.

A modo de esquema, esta sería la relación entre los distintos elementos que conformarían una metafísica tomista del ser desde el punto de vista gilsoniano.

- La casa (*ens*):
 - * es (*esse*).
 - * casa (*essentia*).
- Su ser casa lo debe a:
 - *la forma
- Su existencia la debe al:
 - **esse*
- Pero, para que la forma haga que la casa sea casa, es puesta en acto por el:
 - **esse*
- Por lo que la forma actúa, respecto del *esse*, como:
 - * receptáculo (potencia) de la existencia (acto).
- La forma es:
 - *acto respecto de la materia en la constitución del ente (nivel substancial o formal)
 - *potencia respecto del *esse* en cuanto a la existencia del ente (nivel transcendental o del *esse*).

⁵³ Gilson, *El ser y los filósofos...*, 221.

Valoración final

Lo que existe, o *lo existente* —que, en metafísica designamos con el nombre de *ente*—, está compuesto en su realidad interna por una serie de elementos dinámicamente conformados, de ahí que los debates que frecuentemente se dan entre distintos enfoques filosóficos, caigan en el error de no darse cuenta de este hecho. Lo que Aristóteles descubrió y enseñó a través de sus escritos es válido y perfectamente compatible con lo que hemos denominado, con Gilson, una filosofía tomista del ser. Es un hecho constatable que el ente es un *algo* (*essentia*) existente (*esse*). El mismo Gilson —según mi parecer— se extralimitó al entrar en polémica con algunas ideas del Estagirita, precisamente por no caer en la cuenta, quizá, de que era más fructífera la conciliación que la ruptura. Al menos puede decirse, a tenor de sus expresiones, que no se hizo una idea clara y firme de cómo establecer la relación entre ambos. Naturalmente que Aristóteles pensaba en un *algo* existente. De hecho, en sus análisis no entraban ideas ni formas puras, sino *lo viviente concreto*. Quizá sea oportuno subrayar esta idea.

Ahora bien, es cierto que la cosmovisión propia de su tiempo hacía de la existencia del viviente concreto una obviedad. La razón es que esa *vida del viviente* que él estudiaba no era fruto de un creador que le otorgara la existencia en un momento determinado, como luego interpretó el cristianismo y su modo de entender la filosofía. Aristóteles se encuentra con que el ente está en el mundo, y ya tuvo mérito que advirtiera que esto llevaba consigo la necesidad de buscar una causa eficiente del mismo, un motor inmóvil, al que incluso reservó una sustantividad particular. No podemos negar que en sus escritos esta doctrina está más en estado de planteamiento o inicio que acabada, clarificada pero, conforme era su cosmovisión, su valor será perenne.

Partamos de lo primero y más evidente, como hacen nuestros dos filósofos: *lo existente concreto*. ¿Qué vemos? Un *algo viviente que existe*. Digamos así que Aristóteles fue entretejiendo su *Metafísica* a lo largo de sus años observando y pensando acerca de la realidad de este viviente concreto. Su interés se centró en admirar y tratar de entender este milagro de la vida del viviente. Toda su filosofía del ente se centró en esto. En cambio, Tomás de Aquino, condicionado por la interpretación creacionista de los escritos bíblicos, no sólo se detuvo en la contemplación y la dinámica substancial del ente, sino que se preguntó el *por qué* y el *cómo* de su existencia. Aquí no había llegado Aristóteles, y en esto sí estoy de acuerdo con Gilson. El *por qué el ente* sólo cabe preguntarlo en un marco filosófico creacionista y monoteísta. De hecho, así fue históricamente. Avicena, que fue uno de los primeros que lo hizo de forma directa, era un pensador árabe influenciado

por el mismo creacionismo que la Biblia, pues en esto coinciden ambas tradiciones teológicas. *Por qué el ente* no tiene interés en un paradigma como el aristotélico. En una tradición judeo-árabe-cristiana, en cambio, sí lo tiene, tal y como lo hemos visto en la *Metafísica del Éxodo*. La palabra *ente* se reducía en la ontología aristotélica a la substancia, y en esto también podemos concordar con Gilson. *Ente* para Aristóteles es *ser tal o cual cosa*, gracias a la forma, acto que conforma la substancia en un *viviente*. Pero, de nuevo con razón Gilson, la acción de la forma conforma la *substancialidad* del viviente, su ser *eso* que es, pero no le da la existencia. Y, ¿cómo puede un acto otorgar la esencia y no la existencia? Pues aquí está el meollo de la cuestión. Gilson se empeña en defender, con Tomás de Aquino, que la forma sólo hace ser al ente según su esencia, le otorga su modo de ser, pero no su existencia. La forma no puede causar la existencia del ente, pues, por su naturaleza, la forma hace que la casa sea una casa, pero no que la casa exista. La existencia, en el paradigma cristiano, es consecuencia del acto creador, acto por el cual Dios dona de modo participado la existencia a los entes. Aquí entraría la novedad metafísica que distingue a Tomás de Aquino. El *ente*, que quedaba reducido a la substancia, indica principalmente el acto que le hace a éste existir, y no principalmente la esencia, como era para Aristóteles. Al otorgar al ser la categoría de acto supremo y primero, la ontología del Estagirita sufre necesariamente una transformación. Y de este resultado, Gilson nos puede ayudar, al menos, en parte. Así quedaría, entonces, la composición del ente en la metafísica del ser de Tomás, a juicio de nuestro autor.

Referencias bibliográficas

- Agustín de Hipona, *Confesiones* (Madrid: B.A.C., 2001).
- Aubenque, Pierre, «Étienne Gilson et la question de l'être», *Revue de Métaphysique et de Morale* 1/41 (2006).
- Contat, Alain, «L'analyse de l'étant et le constitutif de la personne dans le thomisme du XX siècle», *Espíritu*, 146 (2013).
- Díaz Araujo, Enrique, «Étienne Gilson: sencillo homenaje», *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, N° 2 (1996).
- Echauri, Raúl, *El pensamiento de Étienne Gilson* (Pamplona: Eunsa, 1980).
- Elders, Leo, «El ser», *Sapientia* N° 69 (2013).
- Filippi, Silvana, «En torno a la «metafísica del Éxodo»» *Studia Gilsoniana*, 4/2 (2015).
- Forment, Eudaldo, *Filosofía del ser*. (Barcelona: P.P.U., 1988).
- García Cuadrado, José Antonio, «La filosofía cristiana medieval: Panorama de los estudios hispánicos (Siglo XX)», *Revista Española de Filosofía Medieval* 3 (1996).
- Gook, C. J., *L'essere e Dio nel pensiero de Étienne Gilson: una possibile onto-teologia dell'ineffalibilità di Dio*. (Tesis doctoral. Pontificia Universitas S. Thomae in Urbe, Facultas Philosophiae, Roma, 2008).
- Gilson, Étienne, *Dios y la filosofía* (Buenos Aires: Edecé, 1948).
- GILSON, ÉTIENNE, *El ser y la esencia*, (Argentina: Desclée de Brower, 1955).
- Gilson, Étienne, «Elementos de una metafísica tomista del ser» *Espíritu* 41 (1992).
- Gilson, Étienne, *El Tomismo* (Pamplona: Eunsa, 2003³).
- Gilson, Étienne, *El ser y los filósofos* (Pamplona: Eunsa, 2005⁵).
- González Álvarez, Ángel, *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía tomista* (Pamplona: Eunsa, 2001).
- Heidegger, Martin, *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad* (Madrid: Alianza Editorial, 1983).

Heidegger, Martin, *Introducción a la Metafísica* (Barcelona: Gedisa, 1993).

Heidegger, Martin, *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta, 2006).

Helms, Andrew, “Étienne Gilson, Duns Scotus and actual existence. Weighing the charge of «essentialism»”, *Studia Gilsoniana* 6/3 (2017).

La Cruz, Clark, *La problematique de l'être et de Dieu selon Étienne Gilson* (Tesis doctoral. Pontificia Universitas Urbaniana, Facultas Philosophiae, Roma, 1995).

Livi, Antonio, *Étienne Gilson. Filosofía e idea del límite crítico* (Pamplona: Eunsa, 1970).

Marengi, Claudio, “La originalidad de la ontología tomista y su giro en torno al ser”, *Studia Gilsoniana* 7/1 (2018).

Redpath, Peter, “The important of Gilson”, *Studia Gilsoniana* 1 (2012).

Tomás de Aquino, *I Sent.*, 8, 4, 3. Cito todas las obras de Tomás de Aquino por: Corpus Thomisticum, en: <http://www.corpusthomisticum.org>.

Tomás de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis*, XII, 1, 1, 2419.

**DOCUMENTOS REFERENTES AL PAPEL DEL OBISPO DE CARTAGENA
FERNANDO DE PEDROSA EN LA LUCHA
DE “MANUELES Y FAJARDOS” (1391-1399)**

**DOCUMENTS CONCERNING TO THE ROLE OF THE BISHOP OF CARTAGENA
FERNANDO DE PEDROSA IN THE FIGHT
OF “MANUELES AND FAJARDOS” (1391-1399)**

JOSÉ MARCOS GARCÍA ISAAC
Universidad Complutense
josemarcosgarciaisaac@gmail.com

Recibido 10 de febrero de 2018 / Aceptado 30 de noviembre de 2018

Resumen: El objetivo del presente artículo es el de ofrecer una colección de documentos referentes al papel que jugó el obispo de Cartagena Fernando de Pedrosa en las luchas de bandos conocidas, tradicionalmente, como de “Manueles y Fajardos”, entre los años 1391-1399. El papel de este prelado en dicha contienda civil fue bastante activo, pues fue uno de los cabecillas principales de la facción de los “Manueles”. Por lo tanto, el fin principal de esta colección documental es el de servir de fuente para futuras investigaciones sobre la vida de este eclesiástico, cuya biografía, en gran parte, sigue siendo un completo misterio para los historiadores.

Palabras clave: Obispo, Bandos, Contienda, Adelantado.

Abstract: The aim of this paper is to show a collection of documents concerning to the role of Bishop of Cartagena Fernando de Pedrosa in the fights between “Manuales and Fajardos”, from 1391 to 1399. The role of this Bishop in this civil conflict was very important, due to the fact that he was one of the leaders of Manueles’s group. Thus, this study pretend to be a source of feature investigations into the life of this ecclesiastic, who is a complete unknown for historians.

Keywords: Bishop, faction, strife, Adelantado.

1. INTRODUCCIÓN A LA COLECCIÓN DOCUMENTAL

El objetivo de este trabajo es el de ofrecer una colección de 23 documentos y registros documentales, referentes al papel que desempeñó el obispo de Cartagena Fernando de Pedrosa en la conocida, tradicionalmente, como “lucha de Manueles y Fajardos”, una contienda banderiza que enfrentó a dos sectores políticos de la ciudad de Murcia entre 1391-1399, con extensiones del conflicto no solo a otras comarcas del Reino de Murcia, sino también a otros territorios de la geografía española, e incluso europea¹.

Sobre el origen de las fuentes publicadas y registradas en el presente trabajo, en su inmensa mayoría proceden del Archivo Municipal de Murcia² y del Archivo Corona de Aragón³, este segundo, además, ignorado completamente por la historiografía tradicional murciana hasta el día de hoy, lo que privó considerablemente a los estudiosos de unas fuentes indispensables para conocer las ramificaciones de la contienda civil murciana dentro de la corte aragonesa de los reyes Juan I y Martín I. Por último, también se incluye en esta colección un documento del Archivo Municipal de Orihuela⁴.

Sobre los criterios seguidos a la hora de decidir qué documentos debía transcribir de manera íntegra y cuáles presentar en modo de registro documental, me he decantado, especialmente, por aquellos que involucraban de una manera lo más directa posible al obispo Pedrosa, uno de los principales dirigentes del bando de los “Manueles”, en el conflicto civil. Muchos de esos documentos ya los publiqué en un trabajo anterior, aunque he optado

¹ Sobre esta contienda civil murciana véase: Juan Torres Fontes, «Los Fajardo en los siglos XIV y XV», *Miscelánea Medieval Murcia*, 4, 1978, pp. 108-176; Agustín Bermúdez Aznar, «Revolución urbana en Murcia: 1391-1399», en María Teresa Pérez Picazo (coord.), *Estudios de historia de la región murciana*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1983, pp. 75-99; Francisco de Asís Veas Arteseros, «Intervención de Lorca en la lucha entre Manueles y Fajardos en 1391 y 1395», *Miscelánea Medieval Murciana*, 7, 1981, pp. 148-156; María de los Llanos Martínez Carrillo, *Manueles y Fajardos. La crisis bajomedieval en Murcia*, Murcia: Academia Alfonso X el Sabio, 1985; Alfonso Franco Silva, *El Marquesado de los Vélez (siglos XIV-mediados del XVI)*, Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio, 1995; José Bernal Peña, *Alfonso Yáñez Fajardo I. Historia de una ambición*, Murcia: Universidad de Murcia, 2009; José Marcos García Isaac, «Un proyecto de tregua ideado por el marqués de Villena, entre el concejo de Murcia y el adelantado Alfonso Yáñez Fajardo (septiembre de 1394)», *Historia Digital*, 27, 2016, pp. 6-22; José Marcos García Isaac, «Intromisión de Juan I de Aragón en las luchas de Manueles y Fajardos del Reino de Murcia», *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 92, 2017, pp. 57-74.

² En adelante AMM.

³ En adelante ACA.

⁴ En adelante AMO.

por incluirlos en este estudio, pues son piezas fundamentales, las cuales considero que deben de llegar al mayor número de estudiosos interesados en este episodio histórico. Aquellos que, pese a ser ciertamente interesantes e incluso afectar personalmente al obispo, no son determinantes a la hora del estudio del desarrollo de la contienda banderiza, han sido presentados en modo de regesto documental, con una descripción del contenido del mismo y la referencia archivística, lo que permitirá a cualquier estudioso poder acceder a los mismos sin mayores dificultades.

2. COLECCIÓN DOCUMENTAL

I

1391, agosto, 7, Cartagena.

Fragmento de una carta del concejo de Cartagena al de Murcia, en relación al trato que recibió el obispo de Cartagena, Fernando de Pedrosa, cuando se encontraba de visita en la ciudad de Cartagena.

AMM, leg. 4295, n° 68, f. 1r.

... E otrosý, en razón que non quisiemos acojer al señor obispo, sabet que avemos de huso, por quanto esta çibdat esta frontera de moros por mar e por terra segunt sabedes, de fazer çerrar las puertas temprano, a ora de la campana del alguazil, e non se abre fasta el día claro, e non acojemos a ninguno que venga fasta otro día [de] mañana. E el señor obispo llegó aquí a ora del primer primer sueno (sic), que dormía toda la gente del pueblo. En tal manera, por guardar el dicho uso, e por quanto era la dicha ora, los alcaldes salieron al señor obispo, e dieronle sus excusas, segunt la su merçed sabe. E pidieronle por merçed, por non crebantar (sic) el dicho huso e porque es nuestro padre espiritual, que fuese la su merçed de entrar en la dicha çibdat con dies o con doze omes de los que traía consigo, e en la mañana que entrase toda su compañía. E el dicho obispo non quiso entrar, pero bien sabe que en la mañana que todas las dichas puertas le fueron abiertas a serviçio del rey nuestro señor, e ha onrra del dicho señor obispo. Porque vos rogamos, e pedimos de mesura, que en estos fechos que nos ayedes por excusados, pues las cosas sobredichas non fueron fechas a mala entençio. E nos en toda cosa que s(e)a serviçio del rey nuestro señor, e pro e poblamiento, e guarda de la su terra segund de suso es dicho. E nos seremos con vos conmo fasta el día de oy avemos estado, e en esto faredes muy grand serviçio al dicho señor rey. E nos vos hemos mucho que gradeçer, e mantenga vos Dios. Fecha siete

días de agosto, año del nacimiento del nuestro salvador Ihesu Christo de mill e trezientos e noventa e un años.

II

1392, abril, 5, Barcelona.

Carta de Juan I de Aragón al gobernador general de Orihuela, ordenándole que tomara las medidas oportunas para que ninguno de los vecinos de Murcia que habían participado en el levantamiento contra el adelantado, obtuviera ayuda de sus súbditos de Orihuela y de cualquier otra parte de sus reinos.

ACA, Cancillería Real, reg. 1877, f. 132v.

III

1392, agosto, 25, Segovia.

Carta de Enrique III al obispo de Cartagena Fernando de Pedrosa, agradeciendo su celo en defensa de los judíos murcianos durante los disturbios antisemitas del año anterior.

AMM, AC16, ff. 90v-91r.

Edit.: Torres Fontes, J., 1988: 49-51.

Yo el rey enbió mucho saludar a vos don Ferrando, por la gracia de Dios, obispo de Cartajena, conmo aquel de quien mucho fio. Ya sabedes en conmo en el año primero pasado vos enbié mis cartas, por las quales vos enbiava mandar, e rogar, que defendiesedes e guardasedes a los mis judíos, del aljama desa çibdat de Murçia. E vos, con vuestra grand çiençia e buen esfuerço, sabiendo que me fasiades en ello serviçio e plazer, avedes los guardado e defendido, en lo qual, vos esmerastes a me fazer serviçio; por lo qual, fio por Dios de vos fazer mucho bien e merçed. E agora, sabet que yo he sabido en conmo en estos días pasados, algunos omes rósticos se movieron contra la aljama de los judíos de Burgos, e robaron della muy grant partida. E por que non recreciase algund movimiento o escándalo contra los judíos desa dicha çibdat, acordé de escribir a vos, e al conçejo, e regidores e ofiçiales desa dicha çibdat mis cartas, sobre esta razón, porque sy algunos vezinos de la dicha çibdat, o de otros algunos de fuera, seguiessen mover, o moviesen, contra los dichos mis judíos desa dicha çibdat, por les fazer algún mal o daño, que seades vos e ellos avisados de poner en ello el recabdo que cunple, para que ellos sean guardados. Como so çierto que lo faredes, asý conmo fasta aquí fiziestes en esto, e en todas las cosas que a serviçio del rey mi padre, e mi señor, que Dios perdone, e a mí cumplieron. Porque vos

ruego e mando que por serviçio mío, querades veer con el dicho conçejo, e regidores e ofiçiales desa dicha çibdat sobre esta razón, por tal manera que los dichos mis judíos sean guardados e defendidos, e ningún mal nin daño non reçiban ellos, nin cosa alguna de lo suyo. E que sy alguno se moviere, o mover quisiere, contra los dichos judíos, fagades en él tal justiçia, que a los que lo oyeren o sopieren, sea escarmiento. E para esto asý fazer e conplir, por esta mí carta mando al dicho conçejo, e regidores e ofiçiales desa dicha çibdat, que para esto todos vos ayuden e crean, asý conmo a mí mesmo. E por quanto me fizieron saber que vuestra voluntad era de partir dende para algunas partidas, mando vos, e ruego vos, que desa dicha çibdat non partades; e si dende avedes partido, que luego vista esta mi carta, vos tornedes a la dicha çibdat, e guardedes e defendades a los dichos mis judíos. E sy partir quisieredes, por esta mí carta mando al dicho conçejo que non vos dexen partir, ca en esto me faredes muy grand serviçio e plazer, e cosa que vos muncho gradeçere. E asý, ruego vos que seades bien deligente sobre este fecho, porque todo lo sobredicho sea guardado e fecho, conmo dicho es. Dada en la çibdat de Segovia, veynte e çinco días de agosto, año del nascimiento de nuestro señor Ihesu Christo de mill e tresientos e novanta e dos años. Yo Ruy López la fis escribir por mandado de nuestro señor el rey.

Yo el rey. Juan Furtado.

IV

1393, marzo, 19, Valencia.

Carta de Juan I de Aragón a Fernando de Pedrosa, en relación a ciertos asuntos concernientes a los territorios aragoneses que se encontraban dentro del obispado de Cartagena, así como a las difamaciones que contra el obispo habían vertido el concejo de Lorca y el adelantado.

ACA, Cancillería Real, reg. 1964, f. 64r.

Edit.: García Isaac, J. M., 2017: 61-62.

El rey d' Aragón.

Honado padre en Christo, vuestra letra havemos recebida. E entendidas las cosas contenidas en aquella, respondemos vos. E primerament, al feyto d' Oriola e d' Alacant, verdat yes que devant nos son seydas (e) proposadas ciertas querellas, de algunas novedades que les faziades. Empero, ya por aquesto no somos movidos ni concitados en nenguna manera, nin procehimientos nengunos no havemos feyto cuenta vos, antes toda hora que clamos nin querellas de vos nin de otro nos vengán, entendemos remitirlos a la justicia, yes a saber, al maestro vicicancellero qui, hoýdas plenariament las partes, hi faga justicia, breument, e desempatxada. Quanto yes al feyto de

Lorcha, assí mismo yes verdat que querellas nos ne han feyto de vos. Empero, no ymaginémos que en cosa nenguna procehido hayamos cuenta vos, sino quende havemos escripto al padre santo, assín como aquell qui yes jutge vuestro ordinario. E en aquesto fazer no entendemos a vos haver periudicado, ni a vuestro dreyto. Al otro feyto que nos fazíedes saber, cómo el adelantado vos havia difamado de algunas cosas, de las quales ne havedes bien de ser desculpado, e ne sodes exido a vuestra grant honor, nos ne havemos havído grant plazer. E siades cierto que, habiendo esguardo a los notables serviçios que fedes a nuestro caro sobrino, el rey de Castiella, los quales, en tanto los reputamos como si a nos propiament los faríades, havremos todos tiempos vos, e los feytos vuestros, en singular recomendación, rogantes vos que en todas cosas al dito rey proveytosas ni honorables, por nuestra honor, hi querades deligent(e)ment traballar, car cosa será de la qual nos faredes gran plazer, el qual muyto vos agradesceremos. Dada en Valencia, diús el nuestro siello del aniello, a XIX días de março del anyo de la natividad de nuestro senyor MCCCXCIII.

Rex Johannes.

V

1393, marzo, 29, Murcia.

Testimonio del concejo de Murcia, en relación a ciertas acusaciones que habían vertido los partidarios del adelantado Alfonso Yáñez Fajardo contra el obispo de Cartagena, al que acusaban de querer entregar la ciudad de Murcia al rey de Aragón.

AMM, AC16, f. 268r.

Edit.: García Isaac, J. M., 2017: 59.

Requerimiento quel señor obispo fiso al conçejo.

Estando en el dicho conçejo el onrrado padre e señor don Ferrando, por la graçia de Dios obispo de Cartajena, e dixo que bien sabía conmo don Ferrant Sánchez Manuel, abat de Valladolid, salió ayer viernes desta çibdat, por mandado del conçejo general, e de todo el común de la dicha çibdat, por quanto non quiso mostrar nin dar al dicho conçejo, nin al dicho señor obispo, una carta quel dicho abat tenía de Alfonso Yáñez Fajardo, firmada de su nonbre e secllada con su sello, por la qual carta, el dicho Alfonso Yáñez enbió dezir al dicho abat de conmo el dicho señor obispo, e don Ramón de Rocafull e Andrés Garçía de Laza, tractavan por entregar e dar esta çibdat al rey de Aragón. E por quanto esto es levantado con gran trayçión e mentira, e conmo el dicho señor obispo es syn toda culpa, e linpio desta trayçión e maldat que les es levantada, e quiere ser purgado dello, pidió, e requirió e

afrontó al dicho conçejo, e omes buenos, e ofiçiales, de parte del rey nuestro señor, que tomen e tengan preso al dicho señor obispo, fasta quel rey nuestro señor sepa la verdat deste fecho, ca el dicho señor obispo, de su propia voluntad, es presto de se poner en la dicha prisión. E si el dicho señor obispo fuere en culpa deste fecho, quel dicho señor rey mande de faser justicia. E desto todo que dixo e requirió el dicho señor obispo, pidió dello testimonio a mí, el notario yuso escripto. E otrosí, conmo a cuñado e conjunta persona del dicho don Ramón de Rocafull, dixo e requirió eso mesmo, que por quanto el dicho don Ramón de Rocafull non es agora en la çibdat, que luego que venga, que sea preso, porque sea purgado e linpio desta mentira e trayçion que es levantada contra ellos.

VI

1393, abril, 19, Murcia.

Testimonio del conçejo de Murcia, acordando enviar a la corte papal de Aviñón a Francisco de Orconeda, para defender al obispo frente a las acusaciones de los seguidores de Alfonso Yáñez Fajardo.

AMM, AC16, f. 278v.

Edit.: García Isaac, J. M., 2017: 63-64.

Que Françisco de Orconeda, notario, vaya por mensajero a nuestro señor el papa.

E por quanto al dicho conçejo es cierto e notorio, que Alfonso Yáñes Fajardo e los que solían ser regidores, han levantado algunas cosas que no son verdaderas e difamaciones contra el onrrado padre e señor don Ferrando, por la graçia de Dios obispo de Cartajena. E aún, que han enbiado a Pero Gómes e a otros por sus mensajeros al padre santo, a desir mal e infamia al dicho señor obispo, e soplicar quel quinte el obispado, e le prevea en otra parte. E por quanto el dicho señor obispo, fasta aquí, ha usado en esta çibdat, e obra conmo un buen prelado, amando e guardando serviçio de Dios e del rey nuestro señor, e el pro e poblamiento de la dicha çibdat. E el dicho conçejo entienden que estas difamaciones que son levantadas al dicho señor obispo, e los dichos mensajeros que son enbiados al papa por el dicho Alfonso Yáñes e regidores, por le sacar deste obispado, non lo fassen sinon por dañar a la dicha çibdat, e a los vesinos e moradores della, e por deserviçio del rey nuestro señor. Por esta rasón, el dicho conçejo, e omes buenos e ofiçiales, ordenaron que Françisco de Orconeda e otro alcalde de la dicha çibdat, vayan por mensajero(s) del dicho conçejo de la dicha çibdat (ante) el dicho señor padre santo, con petiçiones del dicho conçejo, las que entendieren que cumplen en esta rasón, para el dicho señor papa, e para algunos

cardenales, en ayuda del dicho señor obispo, dándoles fe de testimonio, de conmo ha usado, e usa muy bien, en este obispado, e que le non permuten en otra parte. E ordenaron e mandaron que Juan Énegues, jurado clavario del dicho concejo, de e page al dicho Françisco de Orconeda, mensajero sobredicho, sesenta florines para su despensa de ochenta e çinco días, a rason de quinse maravedís por cada día, por quanto la tierra es cara. E si por ventura más tiempo estudiere en la dicha mensajería, que le sean pagados al respeto sobredicho. E si menos tiempo estudiere, que torne los que de más oviere reçibido. E los maravedís quel dicho jurado diere e pagare al dicho mensajero, que sean reçibidos en cuenta.

VII

1393, mayo, 27, Aviñón.

Carta de Pedro, cardenal de Florencia, alabando el celo con el que el concejo de Murcia ha defendido a su prelado, por razón de la demanda impuesta por los seguidores de Alfonso Yáñez Fajardo contra el obispo de Cartagena en Aviñón.

AMM, AC17, ff. 15v-16r.

Edit.: García Isaac, J. M., 2017: 64-65.

A los onrrados varones, los regidores e el pueblo de la çibdat de Murçia, nuestros amigos muy amados.

Onrrados amigos muy amados, vino aquí este otro día el sabio varón françisco de Orconeda, vuestro mensajero, que troxo vuestras cartas, e nos reçibimoslas graciosamente. E desque las oviemos entendidas, buscamos ora conveniente e nos, e nuestro señor el cardenal de Sant Marçal, e presentamos al dicho vuestro mensajero, con sus compañeros, ante nuestro señor el papa. El qual señor papa, los vido e reçibió benigna e graciosamente. E después que reçibió vuestras letras e escripturas, e los oyó en lo que quiso dezir, remetiolos al mucho onrrado señor mío el cardenal de Agrifol, al qual fuera cometida este fecho, a petición de la parte adversaria, de lo qual, nunca fue fecha relación. E nos, comendamos mucho, e loamos e alabamos a vos por defender así a vuestro prelado, que así vos conviene de faser, por quanto los dichos adversarios, afincadamente, e con toda voluntad, proçesen contra el dicho vuestro prelado, e avos conviene de lo defender e continuar en defenderlo, e esto será vuestra onrra. E por ende, sepades que cerca desta cosa, por onrra del dicho prelado e por amor vuestro, faremos quanto faser pudiéremos de buena voluntad. El alto señor vos guarde e vos conserve en buena ventura. Escripto en Aviñón, veynte e siete días de mayo.

Don pedro, obispo del Puerto, cardenal de Florença.

VIII

1393, mayo, 27, Aviñón.

Carta de Guillermo, cardenal de Agrifolio, al concejo de Murcia, en relación al proceso iniciado en Aviñón contra Fernando de Pedrosa, por parte de los partidarios de Alfonso Yáñez Fajardo.

AMM, AC17, f. 16r.

Edit.: García Isaac, J. M., 2017: 65.

A los onrrados varones el conçejo e los regidores de la çibdat de Murçia, nuestros amigos muy amados.

Onrrados varones, amigos muy amados, fãsemos vos saber que Françisco de Orconeda, vuestro mensajero, allegó aquí, e por vuestra parte, presentó fielmente algunas letras ante nuestro señor el papa, las cuales, nos él comendó que viésemos, e otrosí, que oyésemos todo lo que de vuestra parte quisiese dezir. E esto vos enbiamos a dezir, por dar fe de la mandadería que él fizo, ca fizo quanto en él fue a faser. E si algunas cosas ue a vos sean plazerteras fazer podamos, enbiárnoslo dezir. E dios sea con busco. Fecha en Aviñón, veynt e siete días del mes de mayo.

Don Guillem, cardenal d' Agrifolio.

IX

1393, mayo, 31, Aviñón.

Carta de Hugo, cardenal de San Marcial, al concejo de Murcia, alabando la actitud del concejo en defensa de su prelado, contra las acusaciones vertidas contra Fernando de Pedrosa, por parte de los colaboradores de Alfonso Yáñez Fajardo, en Aviñón.

AMM, AC17, f. 16r.

Edit.: García Isaac, J. M., 2017: 65.

A los onrrados e sabios varones el conçejo e los regidores de la çibdat de Murçia, nuestros amigos muy amados.

Onrrados amigos muy amados, reçibimos vuestras letras, las cuales nos presentó Françisco de Orconeda, vuestro mensajero, las cuales leyemos de grado, por quanto entendíemos que vos moviedes de buen amor, e de buen respeto, a defender e sostener favorablemente vuestro prelado, por la qual cosa por verdat, así açerca de Dios conmo de los omes, devedes ser loados devidamente por vuestros mereçimientos. Sabed, que presentamos al dicho vuestro mensajero, con la mensajería que traýa, ante nuestro señor el papa. E él, oyolo graciosamente, e reçibiolo benignamente con la men-

sajería que traía, e con lo que avía de desir por la creencia al dicho señor papa. E remetiolo luego a mi señor el cardenal de Agrifolio, segunt que más largamente vos contará el dicho Francisco, vuestro mensajero. Al presente non vos escrivimos otras cosas, si non que lo que començastes en defensión e favor de vuestro prelado, que lo levedes en lo adelante, e querades ser con vuestro prelado, dándole ayudas, e consejos e favores, ca por ende avredes onrra e faredes lo que a vos pertenesçe. E si por amor de Dios otros, e por esta çibdat, podemos fazer algunas cosas, escrivirnos con finsa. El alto vos guarde por muchos tiempos e buenos. Escripto en Aviñón, postrimero día de mayo.

Don Yugo, cardenal de Sant Marçal.

X

1393, junio, 3, Valencia.

Carta de Juan I de Aragón al obispo Fernando de Pedrosa, nombrándole uno de sus consejeros reales, y pidiéndole que le envíe dos mulas, las cuales serían usadas por el monarca aragonés en la expedición que tenía pensado organizar contra los rebeldes de Cerdeña.

ACA, Cancillería Real, reg. 1964, ff. 93rv.

Edit.: García Isaac, J. M., 2017: 62-63.

El rey d' Aragón.

Honrado padre en Christo, vuestra letra havemos recebida. E aquella entendida, respondemos vos que vos agradescemos muyto, por tal que vuestra gran naturalesa e fieldat, entendedes continuament, con grant corazón e diligencia, en los afferes de nuestro muy caro sobrino, el rey de Castiella, los cuales son así en aquexe Regno de Murçia, e del infant don Ferrando, así mismo nuestro sobrino. Rogantes vos que, d' aquí avant, assín como bien avedes acostumbrado, lo querades continuar, car nos havemos e havemos más d' aquí adelant vos e los vuestros negocios en special recomendación, assín como aquell qui muyt bien lo merexedes. E haventes en cara, sguars a las ditas cosas, las cuales quanto al present no deven pasar menos de alguna remuneración honorable, por nuestro propio movimiento, havemos a vos preso en consellero special nuestro. E enviamos vos de present la carta de la recepción de la dita consellería por el portador de la present, por el cual vos rogamos affectuosament que nos enviedes un par de buenas mulas, e que vayan prelano por el nuestro cabalgar, las cuales havemos necessarias en aqueste bienaventurado passatge que, Dios mediante, fazer debemos breument en el Regno de Sardenya, como aquí non podamos trovar assín buenas como conviene a la sanidad de nuestra

persona, sabientes que de aquesto nos faredes grant plazer, el qual muyto vos agradeceremos. Dada en Valencia, diús nuestro siello secreto, a III días de junio del anyo MCCCXCIII.

Rex Johannes.

Dirigitur episcopo Cartaginensis.

XI

1393, junio, 3, Valencia.

Carta de Juan I de Aragón, nombrando al obispo de Cartagena Fernando de Pedrosa consejero real de Aragón.

ACA, Cancillería Real, reg. 1906, f. 78r.

XII

1393, julio, 1, Murcia.

Testimonio del concejo de Murcia en relación a un duelo a muerte concertado en Aviñón entre Gabriel, criado de Fernando de Pedrosa, y Pedro Gómez de Dávalos, sobrino del adelantado Alfonso Yáñez Fajardo.

AMM. AC17, f. 17r.

Edit. Parcial: García Isaac, J. M., 2017: 66.

Este día paresció en el dicho conçejo Gabriel [...], criado del onrrado padre e señor don Ferrando, por la graçia de Dios obispo de Cartajena. E dixo que bien sabían de conmo el sábado primero pasado él llegó a esta çibdat, que vino de Aviñón, de la corte de nuestro señor el papa, por razón de palabras de desafiamiento que en la corte del dicho señor papa acaesçieron entre el dicho Gabriel [...] e Pero Gómes de Dávalos, sobrino de Alfonso Yáñez Fajardo, por quanto el dicho Pero Gómes, de palabra, dixo mal antel dicho señor papa, e ante señores e cavalleros, en Aviñón, de la çibdat de Murçia e del dicho señor obispo, cuyo criado el dicho Gabriel es, e cuyo pan ha comido e come. Las quales palabras quel dicho Pero Gómes dixo, cavían contra las onrras e buena fama de la dicha çibdat e del dicho señor obispo, sobre las quales palabras, el dicho Gabriel lo ovo de responder, e le desmintió, diciendo que non era verdat todo lo quel dicho Pero Gómes desía. E sobre ello, se desafiaron para se matar, uno por uno, e que era mentira todo lo quel dicho Pero Gómes avía dicho, e dezía, contra la çibdat e contra el dicho señor obispo. E dis quel dicho Pero Gómes non le quiso reçibir los desafiamientos, fasta ser en Castilla. E quel dicho Gabriel, que prometió al dicho Pero Gómes que quando el dicho Pero Gómes se viniese a Castiella, que ge lo fiziese saber, e partiría luego en pos de él, para seguir su fesafiamiento.

E que, conmo el día quel dicho Pero Gómes partió de Aviñón le avía fecho saber de la su partida, e quel dicho Gabriel partió luego dende, e se vino en pos del, e quel alcançó en el camino, e aún quel pasó delante. E que llegó a Castiella antes quel dicho Pero Gómes, e que está presto de se combatir e matar con el dicho Pero Gómes, por conplir e tener lo que con él puso, cada quel dicho Pero Gómes quisiera así en la corte del rey nuestro señor, conmo ante el marqués de Villena, condestable de Castiella, conmo ante otro señor qualquier, o a una o dos leguas desta çibdat. E desto, que pedía testimonio ara guarda de su drecho. Testigos, los sobre dichos.

XIII

1393, julio, 26, Tortosa.

Carta de Juan I de Aragón, concediendo privilegio de caballería a Juan de Pedrosa, hermano del obispo de Cartagena, por los muchos servicios que este había prestado al monarca aragonés.

ACA, Cancillería Real, reg. 1906, ff. 113v-114r.

AMM, AC19, ff. 30rv.

XIV

1393, julio, 26, Tortosa.

Carta de Juan I de Aragón al papa Clemente VII, en recomendación del obispo de Cartagena, a quien califica como un fiel consejero y servidor de su persona.

ACA, Cancillería Real, reg. 1885, f. 16v⁵.

XV

1393, julio, 26, Tortosa.

Carta de Juan I de Aragón al gobernador general de Orihuela, sobre las desavenencias entre el obispo de Cartagena, Fernando de Pedrosa, con el consell de la villa de Orihuela.

ACA, Cancillería Real, reg. 1885, ff. 20rv.

⁵ Otras cartas similares fueron enviadas a los cardenales de Verona, Agrifolio, San Marcial y Aragón, además de a todos los oficiales del rey de Aragón: ACA, Cancillería Real, reg. 1885, ff. 16v-17r.

XVI

1393, agosto, 2, Tortosa.

Carta de Juan I de Aragón al obispo de Cartagena Fernando de Pedro-sa, pidiéndole que intercediera ante el papa Clemente VII a favor de Miguel Segarra, canónigo de la catedral de Tortosa, para que obtuviera ciertas dignidades.

ACA, Cancillería Real, reg. 1881, f. 181rv.

XVII

1394, agosto, 26, Santa María del Campo.

Carta e instrucciones del marqués de Villena, Alfonso de Aragón y Foix, al concejo de Murcia y al obispo de Cartagena, dando creencia a sus dos emisarios, Arnau Sanz y Çipres Erau, para que pudieran concertar, en nombre del marqués, una tregua entre los bandos de "Manueles y Fajardos" por espacio de un mes.

AMM, AC18, ff. 58rv.

Edit.: García Isaac, J. M., 2016: 14-15.

XVIII

1394, septiembre, 1, Barcelona.

Carta de Juan I de Aragón a su sobrino Enrique III de Castilla, informando que estaba al corriente, gracias a una carta que le había enviado el obispo de Cartagena, de las mentiras y calumnias que el adelantado del Reino de Murcia, Alfonso Yáñez Fajardo, y sus seguidores, vertían al monarca castellano en contra del prelado.

ACA, Cancillería Real, reg. 1964, f. 191r.

Edit.: García Isaac, J. M., 2017: 70.

Rey muy caro e muy amado sobrino, nos el rey d'Aragón vos enviamos muyto a saludar, assín como aquell que muyto amamos, e por a quien queremos que diesse Dios tanta vida, honra, e buena ventura, quanto vos mismo deseades. Rey muy caro sobrino, por la letra del honrado padre en Christo, e amado consellero nuestro, e bisbe de Cartagena, havemos nuevament entendido que algunos de vuestro regno, specialment Alfonso Yuányes Faiardo, adelantado del vuestro Regno de Murçia, han mal mesclado a aquell con vos, inculpándolo de algunos tractos que fazía con nos, contrarios a vos, los quales son contrarios a tota verdat. Porque rey muy caro sobrino, vos rogamos que no querades dar orella a semblantes infor-

maciones, e sinistras e contrarias a verdat; antes, hayades al dito bisbe por recomendado, assín como a bueno e natural vassallo que yes vuestro. E si nengunas cosas, rey caro sobrino, son a vos plazientes de aquestas partidas escrivirnos, en que nos las compliremos de buena voluntat. E sia vuestra guarda la santa trinidad. Dada en Barchinona, diús nuestro siello secreto, el primero día de setembre del anyo de la natividad de nuestro senyor MCC-CXCIII.

Rex Johannes.

Dirigitur regi Castelle.

XIX

1395, junio, 11, Valladolid.

Carta de Enrique III a todos los concejos del obispado de Cartagena, ordenando que desembargasen las rentas y diezmos pertenecientes al obispo que habían sido entregadas a ciertos seguidores de Alfonso Yáñez Fajardo, los cuales argumentaban que habían sufrido confiscaciones de parte de sus bienes por orden del obispo.

AMM, AC19, ff. 27r-28r.

Edit. Parcial: García Isaac, J. M., 2017: 73.

Don Enrique por la graçia de Dios rey de Castilla, de León, de Toledo, de Gallisia, de Sevilla, de Córdoba, de Murcia, de Iahén, del Algarbe, de Algezira, e señor de Vizcaya e de Molina. A todos los conçejos, e ofiçiales e omes buenos de todas las villas e lugares que son en el obispado de Cartagena, e a qualquier o quales de vos a quien esta mi carta fuere mostrada, o el traslado della signado de escrivano público, salud e graçia. Bien sabades en conmo, por otras mis cartas, yo vos enbié mandar que pusiesedes embargo en todos los diezmos, e rentas e drechos que pertenesçen e pertenesçiesen a don Ferrando, obispo de Cartajena. E que recudiesedes e fisiesedes recudir con ellos a çiertas persona o personas, para que los tomasen e los repartiesen entre los fuera echados de la çibdat de Murcia, por quanto a mí fue dicho quel dicho obispo tomara, e mandara, e fisiese tomar algunos bienes de los fuera echados de la çibdat de Murcia. E agora, el dicho obispo enbió- seme querellar, e dice que fue mucho agraviado, por las dichas mis cartas, por muchas razones. Lo primero, por quanto dice que pues él es perlado, e sus pleitos e negoçios non puede conosçer salvo el papa, o aquel a quien él poder diere. Lo otro, por quanto dise que, puesto que yo pudiera ser juez, quel deviera ser antes demandado, e vençido por juyso, conmo los drechos mandan. E antes desto, que le non pudo nin devió ser puesto embargo en sus rentas e diesmos, segund drecho, mayormente en los diezmos de la

Eglesia, en los qual dise que ningunt príncipe nin jues seglar, non se puede entremeter. Lo otro, por quanto dise quel nunca tomó, nin mandó tomar, bienes de los fuera echados. E enbiome pedir por merçed que alçándole este agravio, que asý manifestamente le era fecho por las dichas mis cartas, e fasiendo lo que era justicia e drecho, le mandase desenbargar sus diezmos e rentas. E que él estava presto de venir luego a mí, e mostrar ante mí en conmo los que me dieron la enformaçión que me fuera dada que él tomara e mandara tomar los bienes de los fuera echados, que non era verdadera. E yo mandé este fecho veer a letrados. E fallose por drecho que yo devía mandar desenbargar los dichos diezmos e rentas al dicho señor obispo, e tornarle todo que le era tomado. Porque vos mando a todos, e a cada uno de vos, en vuestros lugares e juredicçiones, que luego, vista esta mí carta, o su traslado signado, conmo dicho es, alçedes e tiredes qualquier embargo que por mis cartas, o de otra manera, sea puesto en los diesmos e rentas que pertenesçen e pertenesçieren al dicho obispo, e recudades e fagades recudir al dicho obispo, o a quien por él lo oviere de aver, con todos los dichos diezmos, e prietos, e rentas quel perteneçen e pertenesçieren, bien e conplidamente, en guisa que le non mengue ende alguna cosa. E otrosý le tornedes, e fagades tornar, todos e qualesquier diezmos, e rentas e maraved' si que fasta aquí le son enbargados e tomados. E los unos nin los otros non fagades ende al, so pena de la mí merçed, e de dies mill maravedís a cada uno de vos para la mí cámara. E esto faser e conplir, non enbargante qualquier carta o cartas, alvalá o alvales mías, que en contrello desto sean dadas. Porque se pudiese enbargar esto, yo mando e de más, sy asý faser e conplir non quisieredes, mando al onme que vos esta mí carta mostrare, que vos aplase que paresçedes ante mí personalmente, do quier que yo sea, fasta veynte días primeros siguientes, so la dicha pena, a desir por qual rasón non conplides mí mandato. E demás, yo do(y) liçençia al dicho obispo para que pueda proceder contra vos, e contra qualesquier que ayan tomado o tomaren los dichos diezmos e rentas que a él pertenesçian, o pertenesçen e pertenesçieren, por todo çensura eglesiástica, asý conmo por drecho fallaren. E de conmo esta mí carta vos fuere mostrada, o el dicho su traslado, conmo dicho es, mando, so la dicha pena, a qualquier escrivano público, que para esto fuere llamado, que dé ende al que vos la mostrare, testimonio signado con su signo, porque yo sepa en conmo conplides mí mandato. Dada en Valladolid, onse días de junio, año del naçimiento del nuestro salvador Ihesu Christo de mill e tresientos e noventa e çinco años. Yo, Juan Martínez, chançeller del rey, la fis escribir por su mandado.

Yo el rey.

XX

1395, junio, 20, Valladolid.

Albalá de Enrique III al concejo de Murcia, ordenando que se presenten ante su persona el obispo de Cartagena, el adelantado y siete vecinos de Murcia, para intentar poner fin a la contienda civil.

AMM, AC19, ff, 32rv.

Edit.: Bernal Peña, J., 2009: 111-112.

Yo el rey enbió muncho a saludar a vos, el concejo, e alcalldes, e ofiçiales e omes buenos de la çibdat de Murçia, conmo aquellos de quien mucho fio. Bien sabedes quanto tiempo ha que duran los debates, e contiendas, entre vosotros con el adelantado, e los otros que de fuera están desa çibdat; de lo qual se ha segido gran deserviçio a Dios, e aún mío, e grant mal e daño a todos vosotros. E por ende, yo, por escusar que de aquí adelante non recresca más, e por vos poner a todos en buena paç, e concordia, e seades mantenidos en justiçia e en drecho, acorde con los de mí consejo de enbiar por el obispo de Cartajema, e por el dicho adelantado, e por algunos otros, asý de los que agora estades en (e)sa çibdat, conmo de los que están de fuera della. E los que desa çibdat avedes de enbiar que sean estos: Andrés Garçia, Bartolomé Navarrete, Françisco Orconeda, Benito Tallante, Marco Rodrígues de la Crespa, Antón Martínes (e) Ferrando Tacón, notario. Por ende, vos mando que luego, sin tardança, mandedes a los sobredichos que partan luego de allá, e se vengan con el dicho obispo, o syn él luego, para mí, porque desir todos fueren conmigo, yo ordene aquello que fuere más mi serviçio, e provecho desa çibdat e de su regno, porque dende adelante bivades en buen asosiego, e en buena paç e justiçia, e los escándalos e bo-lliçios çesen. E en estoses menester que non pongades escusa nin luenga en alguna manera, que bien podedes entender que, estando de la guisa que estades, reçibedes los unos e los otros muchos males e daños, los quales serán escusados por la venida de vosotros. E sy lo asý non fasedes, daredes a entender que non queredes sosiego nin justiçia, lo qual será mal exenplo a todos los quales oyeren e sopieren. E de más, con grant rasón e derecho se puede proçeder contra vosotros, como contra desobedientes e omes que non quieren usar de justiçia nin de rasón. Dada en Valladolid, veynte días de junio.

Yo el rey.

XXI

1399, abril, 20, Zaragoza.

Carta de Martín I de Aragón a su sobrino Enrique III, recomendándole a Alfonso García, tesorero de la Iglesia de Cartagena, el cual se dirige ante el rey castellano para interceder a favor del obispo de Cartagena, Fernando de Pedrosa.

ACA, Cancillería Real, reg. 2171, f. 110v.

Rey muyt caro e muyt amado sobrino, nos es rei d' Aragón vos enbiamos muyto a saludar, assí como aquell que muyto amamos, e para quien querriamos que diesse Dios tanta vida e salut, quanta vos mismo deseades. Rey muyt caro e muyt amado sobrino, como el amado capellán, domestico, comensal e familiar nuestro Alfonso García, tesorero de la Esglesia de Cartaginia, vaia por dezir ante vuestra presencia algunas palabras en descargo suyo e reputación de fama del vispo de Cartaginia, vos rogamos que el dicho nuestro capellán recibades benignamente, e aquel haiades assín recomendado por honra nuestra, que andando estando, o tornando dentro (de) vuestro regno, por vuestros sotsmesos, o otros algunos, danyo, injuria o offensa, en persona o bienes, non le sea feyta, assín como nos en su caso e lugar, por honra vuestra, faríamos catar en nuestros regnos e tierras, (a) vuestros servidores e súbditos, de todo danyo e menoscabo, e los recibiríamos favorablement e benigne. E si algunas cosas, rey muyt caro e muyt amado sobrino, podemos fazer por vos, fazérnoslo saber, que por honra vuestra lo compliremos de buen grado. Dada en Çaragoça, dius nuestro sie-llo secreto, a XX días d' abril del anyo MCCCXCIX.

Rex Martinus⁶.

XXII

1399, abril, 20, Zaragoza.

Carta de Martín I de Aragón a Ruy López Dávalos, camarero del rey de Castilla y adelantado del Reino de Murcia, de tenor similar al documento n° XIV.

ACA, Cancillería Real, reg. 2171, f. 111v.

El rey d' Aragón.

⁶ Fueron enviadas también cartas de similar tenor a Pedro de Frías, cardenal de España, y Pedro Tenorio, arzobispo de Toledo.

Como el amado capellán, comensal e domestico nuestro Alfonso García, tesorero de la Esglesia de Cartagina, vaia por esplicar ciertas paraulas ante la presencia de nuestro muyt caro e muyt amado sobrino, el rey de Castiella, en descargo suyo e restitución de fama del vispo de Cartagenia, vos rogamos que el dito nuestro capellán, por honra nuestra, haiades por recomendado. E a ell dedes favor e aiuda, assín que sea guardado de todo danyo, en persona e en bienes, sabiendo que de aquesto nos faredes plazer, e vos lo agradesceremos muyto. Dada en Çaragoça, dius nuestro siello secreto, a XX días d'abril del anyo MCCCXCIII.

Rex Martinus.

Al noble e amado nuestro mossen Ruy López Dávallos, camarero del rey de Castiella, nuestro muyt caro e muyt amado sobrino, e adelantado del Regno de Murcia.

XXIII

1399, diciembre, 4, Zaragoza.

Carta de Martín I de Aragón al consell de la villa de Orihuela, informando que estaba al tanto de la muerte del obispo Fernando de Pedrosa y de las intenciones de las autoridades oriolanas para la creación de un obispado propio de Orihuela.

AMO, A-II, f. 87r.

Lo rey.

Promens, vostra lletra havem rebuda, notificant nos la mort del bisbe de Cartagenia. E suplicava nos quens plagus escriure al pare sant que fies bisbat, de la terra que ha lo dit bisbe dins nostre regne, consideredes moltes coses, consideradores en aço. A la qual, vos responem que nos volent, condescendre a vostres suplicacions, plau a nos, e de fet, avem escrit al dit pare sant, per aqueste negoci. E de present, i trametem hun cavaller de nostra cort, tan solament, per aquesta raho, informar plenariament de nostra intencio. E encara, per tal que mils aquest negoci vinga a la conclusio per vosaltres demanada e desijada, entenem, dins breus dies, trameter per aço al dit pare sant certa e solepne enbaxada, en la forma e manera que us nescun lo noble e amat conseller e camarlench nostre, nossen Olfo de Proxida, governador d'aquexe regne, a la lletra del qual vos remeten de present. Certificants vos que nos, encara, per mellor conclusio del negoci, escrivim de present als viles d'Alacant e d'Elx, que sien una cosa ab vosaltres, axi con deven en aço. Dada en Çaragoça, sots nostre segell secret, a IIII dies de decembre del any mill CCC noranta e nou.

Rex Martinus.

Bibliografía

Bermúdez Aznar, Agustín, «Revuelta urbana en Murcia: 1391-1399», en María Teresa Pérez Picazo (coord.), *Estudios de historia de la región murciana*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1983, pp. 75-99.

Bernal Peña, José, *Alfonso Yáñez Fajardo I. Historia de una ambición*, Murcia: Universidad de Murcia, 2009.

Franco Silva, Alfonso, *El Marquesado de los Vélez (siglos XIV-mediados del XVI)*, Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio, 1995.

García Isaac, José Marcos, «Un proyecto de tregua ideado por el marqués de Villena, entre el concejo de Murcia y el adelantado Alfonso Yáñez Fajardo (septiembre de 1394)», *Historia Digital*, 27, 2016, pp. 14-15.

García Isaac, José Marcos, «Intromisión de Juan I de Aragón en las luchas de Manueles y Fajardos del Reino de Murcia», *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 92, 2017, pp. 57-74.

Martínez Carrillo, María De Los Llanos, *Manueles y Fajardos. La crisis bajo-medieval en Murcia*, Murcia: Academia Alfonso X el Sabio, 1985.

Torres Fontes, Juan, «Los Fajardo en los siglos XIV y XV», *Miscelánea Medieval Murcia*, 4, 1978, pp. 108-176.

Torres Fontes, Juan, *Estampas medievales*, Murcia: Academia Alfonso X el Sabio, 1988.

Veas Arteseros, Francisco de Asís, «Intervención de Lorca en la lucha entre Manueles y Fajardos en 1391 y 1395», *Miscelánea Medieval Murciana*, 7, 1981, pp. 148-156.

NOTAS Y COMENTARIOS

TECLA DE ICONIO: LIDERAZGO DE LAS MUJERES EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

TECLA FROM ICONIO: WOMEN LEADERSHIP IN THE PRIMITIVE CHRISTIANISM

M^a Luisa Paret García
Investigadora independiente
mluisaparet@gmail.com

Recibido 01 Abril de 2019 / Aprobado 30 de septiembre de 2019

Resumen: En este trabajo pretendo mostrar el liderazgo de las mujeres en los primeros siglos de expansión del cristianismo (s. II/IV) y en la Capadocia (Asia Menor), a partir de la figura de Tecla de Iconio, paradigma encomiable en la difusión del evangelio y del compromiso inseparable de la acción social en esta etapa crucial del cristianismo, reconocida tanto en la Iglesia Oriental como en la Occidental. Tomo como base de estudio el libro “*Vida y milagros de santa Tecla*”, principalmente, para mostrar el ser genuino de Tecla de Iconio: apóstol, discípula, mártir, maestra, evangelizadora, fundadora y santa.

Palabras Clave: Cristianismo primitivo, Liderazgo de las mujeres, Mujeres en la Iglesia Oriental y Occidental, Tecla de Iconio.

Abstract: On this monograph, I try to show the women leadership in the first centuries of the Christianity spread (II-IVth century) and in the Capadocia (Asia Minor), taking as a reference point the figure of Tecla from Iconio, who is an exemplary paradigm on the diffusion of gospel and its inseparable commitment with social work on this crucial stage of the Christianity, acknowledged at the Oriental church as well as at the Occidental one. I take as a source of study the book “Life and wonders of Saint Tecla”, mainly, to show the genuine identity of Tecla from Iconio: apostle, disciple, martyr, teacher, evangelist, founder and saint.

Keywords: Primitive Christianity, Women leadership, Women in the Church from Orient and Occident, Tecla from Iconio.

Tecla de Iconio¹.

En este trabajo pretendo mostrar el liderazgo de las mujeres en los primeros siglos de expansión del cristianismo (s. II/IV) y en la Capadocia (Asia Menor), a partir de la figura de Tecla de Iconio, reconocida tanto en la Iglesia Oriental como en la Occidental. Tomo como base de estudio el libro *Vida y milagros de santa Tecla*².

Entre finales del s. II d.C. y comienzos del s. III d.C., se produce un cambio significativo en la expansión del cristianismo. Las mujeres van a ir quedando relegadas en la tarea evangelizadora y de responsabilidad en las comunidades cristianas que lideraron. La denominada Gran Iglesia va a ir dejando paulatinamente de lado a las mujeres hacia la periferia de la Iglesia. Ellas van a buscar otros cauces para continuar su tarea evangelizadora y la acción social inseparable del mandato evangélico. El encargo de Jesús, que Pablo expresa en Gálatas (3,28), se verá truncado rápidamente.

El cristianismo prescinde de todo aquello que discrimina a la humanidad: las relaciones socio-económicas (ni siervos ni amos), la raza o cultura (ni griegos ni judíos), el privilegio del sexo (ni varón ni hembra). La amenaza se va gestando en aquella época y las consecuencias se materializan en todo el imperio. Veinte siglos después, persisten las discriminaciones por razón de sexo, no sólo en la Iglesia católica, sino también en las Iglesias de Oriente y Occidente y en las religiones.

Conviene recordar los escritos apócrifos cristianos de la segunda mitad del siglo II, cuando transcurre la acción de los *Hechos de Pablo y Tecla*, objeto de nuestro estudio. Asimismo, analizar cómo estaba estructurada la sociedad del siglo II-IV d.C., qué rasgos definían a la misma, etc.

Considerar, además, la tradición postpaulina y deuteropaulina: su influencia en el desarrollo posterior de la doctrina de Pablo y sus consecuencias para las mujeres de los comienzos del Cristianismo.

Enfocamos el estudio bajo la perspectiva de la metodología teológica feminista³, que considera:

¹ Este texto que presento tiene su origen en mi TRABAJO FIN DE MÁSTER, presentado en la convocatoria de Julio 2018, en el Instituto Teológico de Murcia, Universidad de Murcia, Facultad de Letras.

² *Vida y milagros de santa Tecla*, edición preparada por ÁNGEL NARRO, BAC, Madrid, 2017.

³ *Teología Feminista I*, EFETA, Escuela Feminista de Teología de Andalucía, MERCEDES ARRIAGA y MERCEDES NAVARRO PUERTO (Eds), Arcibel Editores, 2008.

- la organización sistemática de métodos orientados desde la aproximación feminista, e insertos en una epistemología feminista. Ésta se refiere a una teoría sobre el conocimiento diferente a la tradicional, marcada por el androcentrismo y el kyriarquismo, en donde se integran el sujeto y el objeto de estudio o conocimiento. El androcentrismo, según el Diccionario de la RAE, es la visión del mundo y de las relaciones sociales centrada en el punto de vista masculino. E. Schüssler Fiorenza, dice⁴: “Literalmente significa “el varón como centro”. Sistema lingüístico y cultural que toma al hombre como norma y concibe a las mujeres como seres insignificantes, periféricos o atípicos.

El Kiriarcado es un sistema social construido sobre la dominación, la opresión y la sumisión. Este neologismo fue acuñado en 1992 por E. Schüssler Fiorenza. En su libro, *Pero ella dijo*,⁵ describe su teoría de sistemas interconectados y extensibles, en los que un simple individuo podría ser oprimido en algunas relaciones y privilegiado en otras. Es una extensión interseccional con la intención de redefinir la categoría analítica de patriarcado. El kiriarcado incluye el sexismo, el racismo, la homofobia, el clasismo, la inequidad económica, el colonialismo, el militarismo, el etnocentrismo, el antropocentrismo y otras formas de jerarquías dominantes en las que la subordinación de una persona o de un grupo hacia otro está interiorizada e institucionalizada. La palabra deriva de los términos griegos *kyrios* (señor o maestro) y *archein* (gobernar o dominar).

- se construye con los principios del feminismo⁶.

⁴ Elizabeth Schüssler Fiorenza, *Los caminos de la Sabiduría*, Sal Terrae, Santander, 2004, pp. 271.

⁵ Elizabeth Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*, Trotta, Madrid 1996.

⁶ La trayectoria científica de la Metodología teológica feminista cuenta con tres grandes contribuciones teórico prácticas: su énfasis y práctica de la contextualidad y la posibilidad de transformación creativa que poseen los símbolos cristianos. Lo que sigue se basa en Rebecca S. Chopp, Methodology en Letty Russell, and J. S. Clarkson, (Eds.), *Dictionary of Feminist Theologies*, WJK, Louisville, 1996, pp. 182. M. Navarro Puerto, *Método*, en *10 Palabras clave en Teología Feminista*, M. Navarro y P. de Miguel, (Eds.), EVD, Estella (Navarra), 2004.

Hemos utilizado algunos términos como experiencia y teología, sobre los que es preciso decir algo más.

Experiencia: según su etimología, viene del verbo latino *experior*, que significa arriesgarse en un viaje. Pero también hace referencia al participio *peritus*, que es el resultado

La aproximación se refiere a una forma de interrogar los datos y la realidad que se estudia. Es feminista cuando los interrogantes tienen que ver con el conocimiento y la finalidad emancipadora del feminismo. Destaco tres rasgos en esta metodología:

- La incorporación de la experiencia de las mujeres a la investigación científica.
- Las mujeres destinatarias de sus investigaciones.
- La inclusión de la subjetividad de la persona que investiga.

En la *Vida y los milagros de Pablo y Tecla*, la metodología histórico-crítica tiene en cuenta el análisis filológico, literario e histórico. Esto incluye eliminar las adherencias de la expresión en que se nos ha transmitido el texto para desvelar un sentido de la historia de Tecla más fiel a lo que pudo ser histórico y verificable, situándola como protagonista y relegando, en parte, a Pablo. El narrador deja su impronta en su relato. Llevado por su admiración a la santa hace propaganda del culto de su ciudad Seleucia con una retórica sencilla y extensa; escribe apasionadamente pero no es, desde luego, un simpatizante de la liberación femenina⁷. Antes al contrario, el lenguaje empleado enmascara algunos rasgos “feministas” del texto original y reproduce el consabido modelo sobre la “condición secundaria” de las mujeres.

En el proceso de reconstrucción de las identidades en el cristianismo primitivo, se aplican herramientas analíticas de carácter sociológico y antropológico a fin de encontrar un nuevo significado a la historia, la cultura, la

de ese camino arriesgado. Por tanto ya tenemos que experiencia se refiere a un tipo de conocimiento práctico (experimentar) y a los resultados (una persona experimentada).

Teología: término que se ha visto afectado por la teología feminista. E. Schüssler Fiorenza, en lugar de asumir el sentido tradicional de la teología como *fides quaerens intellectum*, la fe que busca comprender, extiende su significado crítico y parte del sentido literal etimológico del término griego: *theo-legein* que significa hablar de lo divino y se fija especialmente en el punto de partida, la fe y la búsqueda. De este modo, la *theo-legein* se entiende como una actividad específica, un camino y no una meta. Además, al ser *Theo-logos* se convierte en palabra y enseñanza en instrumento liberador y no en un simple discurso, un dato o un depósito siempre susceptible de explicación.

La teología feminista en cuanto teología científica afina sus instrumentos críticos consciente de su punto de partida (la experiencia de las mujeres y la fe); su ámbito (la comunidad teológica feminista, abierta e inclusiva) y su horizonte (el Reinado o Basilea de Dios, ya presente intrahistóricamente).

⁷ Cf. Carlos García Gual, *Audacias Femeninas*, Ed. Narcea, Madrid, 1991.

sociedad y la religión que permita desvelar las “construcciones simbólicas hegemónicas” que han encasillado a las mujeres en moldes normativos que las han “objetivado” y cuestione el sistema de creencias y valores patriarcales de la sociedad y de la misma Escritura⁸.

Aplicamos los principios y métodos de la Hermenéutica Feminista que propone E. Schüssler Fiorenza⁹: Hermenéutica de la sospecha, hermenéutica de la experiencia, hermenéutica de la dominación y la ubicación social, hermenéutica de la evaluación crítica, con un doble aspecto: cultural-ideológico y religioso-teológico, hermenéutica de la imaginación creativa, hermenéutica de la remembranza y la reconstrucción, hermenéutica de la acción transformadora y el cambio; así como el documento de la Pontificia Comisión Bíblica¹⁰.

En la segunda parte, realizo un análisis del texto de los *Hechos de Tecla*. A partir de aquí hasta el final, transcribo algunas partes del texto y hago un comentario personal desde la hermenéutica feminista y desde la experiencia que Tecla, hoy, nos quiere transmitir. Destaco sus actitudes, su ser apóstol, discípula, profeta, maestra, mártir, santa, en definitiva, su historia y mi/nuestra historia, para afirmar la experiencia de Dios que sostiene su vida y ser luz para los demás, saltándose los convencionalismos sociales y religiosos de la época, con todas sus consecuencias.

En el capítulo, *Llegada de Pablo a Iconio*, tenemos el primer testimonio de su discipulado. Algo que seguía siendo audaz y escandaloso para una muchacha que al escuchar las enseñanzas del maestro Pablo, su vida da un vuelco y acoge en su interior la semilla de la Palabra que “cae en tierra buena”. En tiempos donde primaba la certeza de la debilidad e inferioridad intelectual de las mujeres, Tecla se deja empapar por la Palabra e inicia, con valentía y sin saber muy bien a dónde le llevará el camino del discipulado, el seguimiento de Jesús¹¹.

⁸ Mercedes Navarro Puerto, *Las apóstoles y sus hechos. Mujeres en los Hechos de los Apóstoles*, en Isabel Gómez-Acebo, (Ed.), *Relectura de Lucas*, DDB, Bilbao, 1998.

Mercedes Navarro Puerto, *Las extrañas del Génesis, tan parecidas y tan diferentes...*, en I. Gómez-Acebo, (Ed.), *Relectura del Génesis*, DDB, Bilbao, 1999 (2ª ed.).

Todas las historias de mujeres que relatan en sus textos ponen de relieve el sistema de creencias y de valores patriarcales que las han “objetivado” e invisibilizado.

⁹ Cf. Elizabeth Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella. Una reconstrucción teológica-feminista del Cristianismo Primitivo*, DDB, Bilbao, 1988.

¹⁰ Pontificia Comisión Bíblica. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Discurso de J. Pablo II, 1993.

¹¹ http://www.feadulta.com/anterior/Iglesia_tuvo-Jesus-discipulas-ARIEL.htm

Al igual que muchas mujeres siguieron a Jesús desde los comienzos de su vida pública en Galilea, Tecla sigue su ejemplo. El discipulado de las mujeres queda claramente reflejado en los evangelios¹².

En el discurso de Pablo en casa de Onesíforo, Tecla descubre en su interior la “aventura” de la fe que acaba de asomarse ante ella. No pierde detalle de las palabras de Pablo respecto a las “bienaventuranzas” y, en lo profundo de su ser, sale una plegaria: “¡Creo, pero ayúdame a tener más fe!” (Mc 9,24).

“*La norma que impedía a las jóvenes salir de sus casas y las obligaba a permanecer en su interior*”, le resultaba a Tecla insoportable, “*sin saber qué hacer hasta el momento*”. El ámbito de lo privado y de lo público, estrictamente separado en aquella sociedad patriarcal, establecía todo un código de normas y preceptos difíciles de poner en cuestión y, mucho menos, de transgredir. Tecla pone en riesgo el honor de su familia. Con su actitud y rebeldía transgrede las normas sociales imperantes y está a punto de dar un vuelco a las relaciones exigidas a los varones y a las mujeres desde la antigüedad. Y eso no se podía consentir.

Por otra parte, el tema recurrente del celibato y la virginidad en Pablo queda perfectamente reflejado en la tradición postpaulina y deuteropaulina.

Más adelante, Pablo es acusado de transgredir las leyes por las que se han regido siempre y poner en peligro el orden establecido y es conducido ante el juez. El autor intenta dar un sabor paulino a su discurso, pero en cierto sentido se extralimita.

Pablo dirige unas palabras a Tecla en las que reconoce el haber sido inflamada por una pequeña chispa de sus palabras y desdeñar, madre, riquezas, familia, pretendiente célebre y prepararse para tomar la cruz en el camino evangélico (Hch 20,24). Le aconseja no tener miedo, que ninguna astucia la engañe, que ningún deseo terrenal la desvíe, y que ni el fuego ni el acero aparten de ella esa confesión; que no la invadan “*pensamientos de mujer*” o de cobarde.

El autor pone en boca de Pablo un párrafo muy significativo: “*Pues tu realeza se impondrá sobre todas las maquinaciones preparadas contra ti, y vencerás al tirano. Pero no sólo por ti, sino también por muchos otros. Tomarás muchos otros discípulos y los conducirás ante tu esposo, como Pe-*

¹² Cf. Mc15,40-41; 10,48; 10,1-11; 16,6-7; Lc 12,35-48; 17,7-10; 23,49; 23,55; 8,1-3; 24,10; 24,5-8; 9,18-27; Mt 25,44; 27,55-56; 20,20;

*dro, como Juan, como cada uno de nosotros los apóstoles, entre los cuales se te cuenta también a ti, yo lo sé bien*¹³. Es la primera mención de Tecla como apóstol. Es interesante que se la reconozca, además, como una mujer bíblica¹⁴, lo que implica considerarla también cauce de salvación en la historia.

Tecla es llevada ante el procónsul que, en vano, intenta convencerla de que vuelva con Támiris y se una en matrimonio con él, pues no tiene edad ni entendimiento para juzgar tales doctrinas y, finalmente es condenada a la pira. Se produce el milagro al envolver las llamas del fuego a la joven y, posteriormente, Pablo y Tecla se reencuentran.

Tecla da gracias a Dios por sentir su presencia, por saberse portadora, a través de Pablo, de conocimiento y de verdad y por la recompensa recibida después de tanto sufrimiento. Pablo le agradece su generosidad al atender sus súplicas y las fatigas a las que tuvo que someterse. La oración de Pablo es una alusión inequívoca a Juan 12,24. El autor pone en boca de Pablo el ser más genuino de Tecla: mártir, discípula y evangelizadora que recorrerá junto a él primero y, luego sola o acompañada de otras vírgenes, la zona de Asia Menor fundando pequeñas comunidades de la Capadocia.

Pablo y Tecla abandonan Iconio y llegan a Antioquía. Tecla, con autoridad, le pide el bautismo a Pablo. Éste no concreta nada. Sin embargo, aun con cautelas, permite que Tecla le acompañe en sus viajes. El apóstol pone por encima de todo la construcción de la comunidad y la expansión del cristianismo. Reconoce la igualdad entre varón y mujer y las funciones dirigentes de éstas, pero les exige prudencia táctica ante los no cristianos, les pide que transijan y se sometan a ciertas normas patriarcales para no escandalizar a quienes se acercaban al cristianismo.

¹³ La mención de Pedro y Juan convierten a Tecla en otro apóstol más, como se la veneraba en la época (cf. *supra*, pp. XLVIII-XLIX). Con la intención de justificar la naturaleza apostólica de Tecla el autor introduce esta escena.

¹⁴ La importancia de las mujeres bíblicas para los antiguos cristianos de habla siríaca es evidente también en la formación durante el siglo VI de la colección bíblica titulada “El libro de las mujeres”, que contenía los textos de Rut, Ester, Susana, Judit y Tecla. Esta colección se conserva al menos en tres manuscritos siríacos. Es interesante que Tecla fuera incluida como mujer bíblica. Catherine Burris y Lucas Van Rompay (Eds.), *Thecla in Syriac Christianity. Preliminary Observations*, Hugoye: Journal of Syriac Studies 5.2 (July 2002), http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol5No2/HV5N2_BurrisVanRompay.html. Las mujeres bíblicas en la tradición siríaca, Susan Ashbrook Harvey, Brown University, en *Las mujeres en la mirada de los antiguos escritos cristianos* (siglos I-VI), Kari Elisabeth Borresen y Emanuela Prinzivalli (Eds.), EVD, Estella (Navarra), 2014, pp. 125-126.

A continuación, Trífena se lleva a Tecla con ella y le pide que ore por su hija. Asimismo, es muy interesante constatar que en la Carta de Gregorio de Nisa sobre su hermana Macrina, se hace alusión a Tecla. En el progreso espiritual de Macrina se produce una relación de semejanza entre ella y Tecla. Poco se sabe de la comunidad monástica donde se ubicaba su monasterio. Egeria lo describe en su relato epistolar de viaje. Lo importante es que en la Capadocia del siglo IV, se consideraba a Tecla como una persona histórica real a la par de personajes bíblicos conocidos. Gregorio Nacianceno, Metodio de Olimpo hacen alusión a ella y la reconocen como modelo de vida a seguir.

Ante la ambigüedad de Pablo, Tecla se sumerge en la piscina y se auto-bautiza. Toma conciencia de ser amada, deseada y, también, hija única. Tecla va experimentando su *ser-en-diálogo* con Dios, iniciado por él, y al mismo tiempo, con los demás, con los otros.

Llegados a este punto, convendría recordar el itinerario religioso de Tecla, lo que le mueve a buscar el sentido de su vida descubierto a raíz de la predicación de Pablo. Esa sed del Dios desconocido provoca en ella un dinamismo interior que la hace “progresar” hacia el centro de su ser. Ese anhelo de conectar con la fuente la pone en guardia ante la “felicidad” que ofrecen las necesidades básicas como persona (el ámbito de lo privado), el sentimiento de seguridad (la casa, la dependencia de su madre y posteriormente de su rico y noble prometido), los afectos (responder al hombre convenido por su familia y por la sociedad) y la propia autoestima (ser para los demás, sin “ocuparse de sí misma”). Tecla intuye que hay algo más allá y más profundo en el hondón de su corazón. Se fía de las palabras de Pablo, no en cuanto dichas por él, que también, sino porque descubre la autocomunicación de Dios con ella. Es un diálogo en reciprocidad. Es el “hágase” de Dios en ella. Se abre una nueva relación permanente con la Divinidad en clave de apertura e intercambio de Amor. Tecla descubre en su propia conciencia que está estructurada y orientada hacia Dios, y Cristo es el modelo de seguimiento perfecto.

En los últimos capítulos se narra el reencuentro de Tecla con Trífena, con su querido apóstol Pablo, el bello discurso de Tecla en el que expresa su credo: su fe en Dios Creador, Padre, Hijo y Espíritu Santo, Uno y Trino presente en todos y cada uno, y, finalmente, su desaparición en Seleucia.

Me llamo Tecla de Iconio. ¿Nadie te ha hablado de mí?

Pasamos a destacar las conclusiones más notables de la vida de Tecla de Iconio y el liderazgo de las mujeres en las primeras comunidades cristianas en Asia Menor. Como ya se ha señalado, en ellas interviene la metodología teológica feminista. Helas aquí:

Uno de los primeros problemas con que nos encontramos a la hora de abordar la figura de Tecla, es su ubicación *entre la historia y la leyenda*¹⁵. Investigadores, como F. Cabrol, OSB,¹⁶ consideran que “*no se puede afirmar nada ni negar nada*”, en cuanto se trata de hechos descritos en los Hechos, pero poco después reconoce: “*El presbítero de Asia Menor crea una figura seductora, casi histórica*”; “*la existencia de Tecla parece de todo punto insoslayable*”.

La misión de Tecla como *apóstol* significa que ha sido llamada, en este caso a través de Pablo, al seguimiento de Jesús y ha respondido a esa llamada. El autor de la *Vida* la nombra como tal en numerosas ocasiones. Gregorio Nacianceno la cita junto a Juan, Pedro, Pablo, Santiago, Esteban, Lucas y Andrés.

Desde que escuchó la predicación del apóstol Pablo, Tecla acoge su vocación de *discípula* sin reservas; y es “*enviada*” por éste a una tarea misionera.

Tecla se salta todos los *convencionalismos* de la época, sociales y culturales, poniendo en riesgo las relaciones establecidas como normativas para unos y otras. Provocará la desestabilización de ese sistema, y las consecuencias no tardan en mostrarse.

La *virginidad* es el rasgo fundamental que Tecla adopta desde el comienzo de su conversión, aun contraviniendo las rígidas normas que le impone su entorno familiar. Ella lo lee como elemento indispensable para el seguimiento de Cristo.

¹⁵ Salvador Misser, *El libro de santa Tecla*, Barcelona 1977, Parroquia de Sta. Tecla. Tarragona. Excmo. Cabildo. Catedral, pp. 43-55

¹⁶ Dom F. Cabrol, Osb, *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Tomo XV-II parte, París, Letouzay et Aue, 1953. cols. 2225-2235. GILBERT DAGRON, “*L'auteur des “Actes” et des “Miracles” de Sainte Thècle*”: *Analecta Bollandiana* 92, 1974. G. Dagron y Marie Dupré La Tour, *Vie et miracles de Sainte Thècle*, Bruselas, 1978. Hippolyte Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruselas, 1912. Mercedes López-Salvá, “*Los Thaumata de Basilio de Seleucia*”: *Cuadernos de Filología Clásica* 3, 1972

Tecla sigue un *camino creativo*, inusual para una mujer, apasionado, que la llevará a predicar, enseñar, fundar y alcanzar la santidad a la que ella se siente llamada mediante el servicio y el cuidado de los más pobres. La experiencia de sí misma se va configurando en la medida en que va percibiendo su verdad, su ser esencial, en íntima comunión con Dios¹⁷.

A Tecla se la considera la primera *mártir* del cristianismo, inaugurando la categoría de protomártir. Tecla es el equivalente masculino de Esteban y lidera a las mujeres de igual modo que éste hacía con los varones.

Decíamos más arriba, que la mujer fue quedando relegada al ámbito de lo privado. Hubo un movimiento de resistencia a ese proceso, que queda reflejado en las mismas cartas Pastorales, en los escritos de los “heresiólogos” y en los escritos apócrifos o extracanáonicos. Ellas optaron por permanecer célibes lo que les daba una mayor posibilidad de *participación comunitaria*.

El hecho de que la figura de Tecla haya podido ser utilizada para justificar el acceso femenino al ministerio debe reflejar una realidad histórica. La hermenéutica de la sospecha ayuda a *reinterpretar las tradiciones* sobre las mujeres, así como a desenmascarar traducciones e interpretaciones androcéntricas y sexistas. También es posible que, como observan algunos/as investigadores/as, estemos en presencia de un conflicto de herencias paulinas, una favorable a la enseñanza por parte de mujeres y la otra hostil, siguiendo a 1 Tim 2, 9-15; 5, 9-16.

Es importante eliminar las adherencias de la expresión en que se nos ha transmitido el texto para desvelar el verdadero sentido de la historia de Tecla, situándola como *protagonista* y relegando, en parte, a Pablo. Nos choca que el apóstol no la nombre en sus cartas ni una sola vez. Podemos suponer que en la tradición posterior al apóstol, no interesaba que la historia de Tecla se conociese. La institucionalización de la corriente eclesial que desplazó a las mujeres estaba ya muy avanzada.

Tanto Tecla como los personajes femeninos que intervienen en la narración poseen una *categoría central y normativa*. El principio normativo es, pues, la “*plena humanidad de las mujeres*”. La experiencia de Tecla no es privada sino pública, porque está socialmente construida a través de las categorías de raza, sexo, clase, edad, religión, estado, etc., y es el punto de partida hermenéutico, no una norma.

¹⁷ Cf. Rosario Ramos Alonso, *Impacto liberador de la experiencia mística desde una perspectiva de género: claves desde la doctora Teresa de Jesús*, Mujeres y Teología, Madrid, 2016.

Nuestra ubicación social, cultural y religiosa configura nuestra experiencia con el texto objeto de estudio y *nos hace reaccionar ante él*. Los textos pueden legitimar e inculcar relaciones de dominación, pero también subrayar el potencial del mismo para fomentar la justicia y la liberación en el horizonte de la ekklesia-comunidad de iguales donde se vive la fraternidad.

Desde la hermenéutica de la remembranza y la reconstrucción, podemos reescribir la historia de Tecla *sospechando* de los silencios y lagunas a fin de *recuperar* el pasado olvidado de las mujeres como líderes de las comunidades en el Cristianismo primitivo.

A la luz de las últimas investigaciones, podemos reconstruir una historia diferente de Tecla como mujer creyente que *subvierte* el modelo de conducta de sumisión por el del seguimiento de Jesús, que conllevaba *asumir funciones de liderazgo y ser públicamente activa*.

En definitiva, contemplar sin prejuicios y con una nueva mirada la historia de Tecla como mujer fuerte, apóstol, profeta, discípula, mártir, llamada a la santidad y evangelizadora fecunda, venerada tanto en la Iglesia oriental como en la occidental.

Referencias bibliográficas

Borresen, K. E., - Prinzivalli, E., (Eds.), *Las mujeres en la mirada de los antiguos escritos cristianos (siglos I-VI)*, Col. La Biblia y las mujeres nº 10, EVD, Estella, 2014.

Dragon, G., *L'auteur des "Actes" et des "Miracles" de Sainte Thècle*: Analecta Bollandiana 92, 1974.

Dragon G., - Dupré La Tour, M., *Vie et miracles de Sainte Thècle*, Bruselas, 1978.

De Santos Otero, A., - Piñero, A., *Los Evangelios Apócrifos*, BAC, 2006.

De Santos Otero, A., - Piñero, A., *Textos Gnósticos - Biblioteca Nag Hammadi II*, Ed. Trotta, Madrid, 2016.

García Gual, C., *Audacias Femeninas*, Ed. Narcea, Madrid, 1991.

Misser, S., *El libro de santa Tecla*, Ed., Barcelona 1977.

Narro, A., *Vida y milagros de santa Tecla*, BAC, Madrid, 2017.

Prieur, J.M., *Los escritos apócrifos cristianos*, EVD, Estella, 2010.

Schüssler Fiorenza, E., *Los caminos de la Sabiduría*, Sal Terrae, Santander, 2004.

Schüssler Fiorenza, E., *En memoria de ella. Una reconstrucción teológica-feminista del Cristianismo Primitivo*, DDB, Bilbao, 1988.

Schüssler Fiorenza, E., *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*, Ed. Trotta, 1996.

NOTAS Y COMENTARIOS

EL SENTIDO CRISTIANO DE LAS CRÓNICAS DE NARNIA

THE CHRISTIAN SENSE OF THE CHRONICLES OF NARNIA

JULIÁN LANUSSE

Estudiante de Licenciatura en Psicología y Filosofía
Universidad Nacional de La Plata
Julilanusse19@gmail.com
Orcid: 0000-0003-2881-8325

Recibido 24 de abril de 2019 / Aprobado 15 de septiembre de 2019

Resumen: En la presente nota se busca mostrar los aspectos cristianos de la saga literaria Las Crónicas de Narnia del escritor anglo-irlandés C. S. Lewis. A través del análisis de los distintos diálogos y escenas, se observa cómo la literatura se une con la filosofía y la teología cristiana para ayudarnos a comprender mejor el misterio de Cristo.

Palabras clave: Aslan, Cristianismo, Crónicas de Narnia, Lewis.

Abstract: The present note seeks to show the Christian aspects of the literary saga The Chronicles of Narnia by the Anglo-Irish writer C. S. Lewis. Through the analysis of the different dialogues and scenes, it is observed how literature joins with Christian philosophy and theology to help us better understand the mystery of Christ.

Keywords: Aslan, Christianity, Chronicles of Narnia, Lewis.

Introducción

Muchas veces decimos que entre la ficción y la realidad hay una línea delgada que las separa, pero en otras oportunidades parece que la primera se mezcla con la realidad, ya que es un fiel reflejo de ella. De hecho, esto tiene sentido porque el hombre hace ficción según lo que ve, según lo que le pasa. En otras palabras, hace ficción según lo que es y lo que está destinado a ser. Es por eso que, muchas veces, la literatura, la filosofía y la teología están íntimamente ligadas y, en el fondo, hablan de lo mismo. Este es el caso de Las crónicas de Narnia, una saga literaria escrita por el escritor y profesor anglo-irlandés C. S. Lewis entre 1950 y 1956. Lewis es un ferviente cristiano convertido, gracias a la influencia de su amigo Tolkien y producto de la lectura de Chesterton (especialmente del Hombre Eterno), que va a dejar un espíritu cristiano en el fondo de los siete libros de esta saga literaria.

De hecho, a Lewis le cambia la vida una charla que tuvo con Tolkien, como tantas otras que tuvieron, dentro de un recorrido de la Universidad de Oxford. En esa noche donde ocurrió la charla, Tolkien le dijo a Lewis que todo el anhelo que ellos tienen por el logos mitológico se debe a que hay un Mito, de hecho el mito verdadero, que se hizo Carne, habitó entre nosotros y se puede datar históricamente. Este Mito es Jesucristo. A partir de esa conversación a Lewis le cambia la vida, se vuelve cristiano y comienza a publicar libros con una constancia impresionante. En este marco, el profesor anglo-irlandés empieza a escribir *Las Crónicas de Narnia*. Sin entender el impacto que tuvo esta charla en Lewis, es imposible comprender todo el trasfondo de sus libros.¹

C.S. Lewis va a ser considerado, junto con Tolkien, como uno de los escritores literarios cristianos del siglo xx no solamente por Las Crónicas de Narnia sino por su gran obra literaria.

1. El principio y el fin

a) *El Sobrino del Mago* y el Génesis

En el primer libro de la saga, *El Sobrino del Mago*, se puede observar cómo se relata la creación de un nuevo mundo a partir de la nada, del caos.

¹ Cuando Tolkien habla del Mito Verdadero se refiere a que los evangelios, que relatan la Vida de Jesús, tienen una estructura parecida a la de un mito. Este escritor era un ferviente católico que utilizaba las herramientas de su profesión para poder explicar y acercarse más al Misterio de Cristo.

Desde ese momento creador empieza el mundo, el orden y la vida. Esta creación es llevada a cabo por Aslan, un león divino que crea todo con una alegría musical muy característica. Este punto es sumamente comparable con el Génesis, ya que en ambos se da una creación por parte de un Ser Superior que la lleva a cabo a partir de la nada misma.²

Pero también en este libro se da, al igual que en el primer libro de la Biblia, una tentación. Mientras que en el Génesis se relata cómo la serpiente, simbolizando al diablo, lleva a Adán y a Eva a comer del fruto prohibido, en el primer libro de la saga, Jadis, una bruja maligna que era enemiga del León, intenta conducir a Digory a comer de un fruto prohibido para conseguir la inmortalidad y salvar a su madre, pero él la rechaza.³

b) *La Última Batalla* y el Apocalipsis

En el libro *La Última Batalla* aparece, al igual que en el Apocalipsis, un falso profeta representado por un simio llamado Triñuela. Este suceso representa, en ambos libros, el fin de nuestro mundo y, en el Último Día, la resurrección de los justos en el País de Aslan (cielo).

En el libro *El Príncipe Caspian* también se puede observar una batalla que tiene lugar luego de la redención por parte de Aslan y que significaría la restauración de la verdadera religión luego de la corrupción, representada en el libro por los telmarinos.

Peró también hay una escena que refleja el diluvio universal cuando, a partir de un rugido de Aslan, los mares toman vida y se llevan consigo a todos los malvados. En este punto, como en tantos otros, hay que entender que en la ficción literaria no siempre la representación es lineal y una escena puede significar varias cosas.⁴

² “La tierra era algo informe y vacío” (Gn 1,2).

³ “La serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que el Señor Dios había hecho, y dijo a la mujer: «¿Así que Dios les ordenó que no comieran de ningún árbol del jardín?». La mujer le respondió: «Podemos comer los frutos de todos los árboles del jardín. Pero respecto del árbol que está en medio del jardín, Dios nos ha dicho: «No coman de él ni lo toquen, porque de lo contrario quedarán sujetos a la muerte». La serpiente dijo a la mujer: «No, no morirán.»” (Gn 3, 1-4)

⁴ “Y una fuerte lluvia cayó sobre la tierra durante cuarenta días y cuarenta noches.” (Gn 7,12)

2. Traición, Sacrificio y Resurrección

a) El Sacrificio

Aslan, el León divino, va a representar a Jesucristo, el hijo de Dios Padre que vino a redimir el mundo.⁵ Es por eso que se sacrifica en la mesa de piedra (cruz) siendo humillado en el camino producto de que Edmund (Judas) lo entregó por unas golosinas (30 monedas). Aslan, a pesar de haber podido salvarse por su propia fuerza, no se salva, porque sabía que tenía que cumplir su misión. Es por eso que al cabo de un tiempo resucita ante la vista de Lucy y Susan (María Magdalena y las demás mujeres) que rápidamente van a contar todo a los demás.

Luego de eso, Aslan se dirige hacia donde vive la bruja blanca (infierno) y revive, con su soplo de vida, a todos los que ella había matado y luego va a terminar venciendo a la bruja blanca en batalla. Este aliento que emana Aslan es sumamente comparable a la creación a partir del barro que el Génesis relata donde Dios, con su soplo, le otorga vida al hombre.⁶ En otras oportunidades de la obra, el aliento de Aslan también causa buena suerte, la capacidad de volar, calor, confianza, transportar a gente de otros mundos y darles fuerza a los personajes.

Mientras Aslan revivía a todos aquellos que la bruja blanca había petrificado, Peter queda al frente del ejército que se enfrentaba contra la bruja y su séquito de secuaces. Esto es una clara alegoría de cómo el apóstol San Pedro queda al frente de la Iglesia tras la ascensión de Jesús al cielo.⁷

Por otro lado, resulta interesante cómo Lewis introduce en el libro *El León, la Bruja y el ropero*, la Navidad. Esto se debe a que el autor hace énfasis en que la primera navidad transcurre a partir de la llegada de Aslan al mundo y cómo, esta llegada, tiene repercusión en todos los personajes de la historia.

b) La verdadera identidad de Aslan

Por otro lado, en *La Travesía del Viajero del Alba*, cuando Lucy, Edmund, Caspian y Eustance llegan y se encuentran al frente del gran cielo ce-

⁵ “Sí, Dios amó tanto al mundo, que entregó a su Hijo único para que todo el que cree en él no muera, sino que tenga Vida eterna.” (Jn 3, 16).

⁶ “Entonces el Señor Dios modeló al hombre con arcilla del suelo y sopló en su nariz un aliento de vida. Así el hombre se convirtió en un ser viviente.” (Gn 2, 7)

⁷ “Y yo te digo: «Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y el poder de la Muerte no prevalecerá contra ella” (Mt 16,18).

leste, pueden ver solamente un Cordero. En ese momento ellos le preguntan al animal si sabe por dónde ir al país de Aslan, momento seguido, el Cordero se convierte en lo que verdaderamente es: El mismo Aslan. En esta escena, de una forma muy evidente, se puede observar cómo Lewis establece una comparación importante entre Jesús y Aslan como el Cordero que se sacrifica para redimir a los hombres.⁸

C. S. Lewis, al final de su saga, termina develando el sentido cristiano de su obra cuando dice que Aslan existe en nuestro mundo pero con otro nombre y cuando, en la parte final del último libro, afirma que Aslan desvela su verdadera identidad y ya no parecía un león.

De hecho, tiempo después, Lewis va a responder una carta de un niño fanático de Las Crónicas de Narnia diciendo:

“Supongamos que de verdad exista un mundo como el de Narnia, que se haya corrompido (como el nuestro) y Cristo quiso ir a ese mundo a salvarlo (tal como nos salvó), ¿qué podría haber ocurrido? Las historias son mis respuestas. Como Narnia es un mundo de bestias que hablan, considero que en ese mundo, Él se convertiría en una bestia que habla, tal como se convirtió en un hombre. Lo imaginé convertido en ese mundo en un león, porque el león se supone sea el rey de las bestias; a Cristo se le llama el ‘León de Judá’ en la Biblia; y tuve unos sueños extraños con leones cuando comencé a escribir la obra” (C. S. Lewis 1961)

3. La Travesía del Viajero del Alba

A muchos fanáticos, este libro suele parecerle como el más alejado de la trama pero, en realidad, es un libro lleno de significados que se encuentran en lo profundo de la trama. Solo hay que ir un poco más allá y entender los eventos que van sucediendo.

En cierto sentido, es un libro particular porque no tiene un enemigo marcado que luche constantemente contra los protagonistas de la historia, que son en este libro Lucy, Edmund, Eustance y Reepichep. Solamente hay algunos bandidos que traficaban esclavos, que son vencidos al principio de la obra. Pero Lewis quiere poner énfasis en otra lucha: la batalla interior.

El viaje que emprenden los cuatro protagonistas es, en cierto modo, un viaje espiritual donde cada uno va a superar sus defectos y sus males inte-

⁸ “Al día siguiente, Juan vio acercarse a Jesús y dijo: «Este es el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo.» (Jn 1,29).

riores. Podríamos decir que en ellos mismos está el obstáculo para llegar al desenlace de la obra: Encontrar el País de Aslan.

Así, por ejemplo, Caspian tiene la tentación de usar La Isla de las Aguas de la Muerte y trata de matar a Edmund para obtenerla. Lucy añora la belleza de Susan y Eustance enfrenta su mal carácter. En contraposición a los demás libros, Edmund se comporta muy sabiamente superando definitivamente su mal por la traición que cometió en perjuicio de Aslan.

Lucy también va a representar, de alguna forma, a San Pedro al negar, en el *Viajero del Alba*, las enseñanzas de Aslan cuando leyó los hechizos del Libro de Hechizos. Luego Aslan, reflejando la Misericordia de Jesús por nosotros, la perdona y hace recapacitar. Esta escena es una clara alegoría de cómo San Pedro negó a Jesús⁹, en el momento de la sentencia y de la crucifixión, y como El después terminó perdonándolo e incluso dándole las llaves de la Iglesia.¹⁰

4. El Caballo y su Muchacho

El libro que da nombre a este subtítulo es una obra donde muchos no encuentran un verdadero trasfondo cristiano, pero, si lo analizamos bien, hay un profundo espíritu que Lewis deja para dar cuenta de un fiel mensaje basado en el cristianismo.

En este libro se cuenta la historia de Shasta y Bri que, escapando cada uno del sometimiento que sufrían, se emprenden en una aventura con un solo deseo: llegar a su verdadero hogar. Para lograr esto, tienen que vencer algunos obstáculos que se les irrumpen en el medio del camino, y cada vez que tienen que tomar coraje para afrontarlos lanzan un grito particular: Por Narnia y Por El Norte.

Este grito que lanzan los dos protagonistas refleja su anhelo por llegar a su verdadero hogar que es Narnia, pero también se puede comparar con el deseo de todo cristiano de llegar a su hogar definitivo donde va a ser plenamente feliz: El Cielo.

También, en algunas escenas del libro, observamos cómo Aslan tiene apariciones dentro de la historia y guía a los personajes hacia Narnia ayudándolos a sobrellevar los distintos obstáculos. A pesar de esta ayuda, los

⁹ “Entonces Pedro se puso a maldecir y a jurar que no conocía a ese hombre. En seguida cantó el gallo” (Mt 26,74).

¹⁰ “Yo te daré las llaves del Reino de los Cielos. Todo lo que ates en la tierra, quedará atado en el cielo, y todo lo que desates en la tierra, quedará desatado en el cielo.” (Mt 16,19).

dos personajes no reconocen a Aslan como tal hasta que finaliza la obra y ambos llegan a Narnia. Esto es una alegoría a la providencia de Dios y cómo, en ciertas ocasiones, el hombre no sabe discernir dónde se encuentra la Voluntad de Dios y cómo Él nos va guiando hacia nuestra verdadera felicidad que, en definitiva, se encuentra con Él.

Igualmente, cuando Shasta y Bri no reconocen a Aslan cuando lo tenían cerca es una imagen que nos recuerda la cita bíblica donde Jesús resucitado se les aparece a los discípulos de Emaús. En esa oportunidad, estos discípulos tampoco reconocieron a Jesús hasta que Él se lo dijo.

Conclusión

Se puede observar en este breve comentario cómo, en *Las Crónicas de Narnia*, Lewis quiso conectar la literatura con la filosofía y la teología dejando una alegoría bíblica cristiana muy interesante. Es importante entender y estudiar los aspectos cristianos de esta obra, como todas las demás que hay (como por ejemplo *El Señor de los Anillos*) para poder acercarse más a Cristo y contemplar mejor su Misterio.

Entendiendo cómo, a veces, se entremezcla la literatura con la filosofía y la teología cristiana, nos podemos acercar a través de ella al Misterio Pascual de Cristo. Este fue el motivo principal que llevó a Lewis a escribir *Las Crónicas de Narnia* y es por eso que en dicha saga hay un medio para comprender un poco más la Vida y Obra de Jesucristo.

Referencias bibliográficas:

La Biblia. El Libro del Pueblo de Dios. Trad. en 1990.

Clive Staples, Lewis. *El Caballo y su Muchacho*. Madrid: Destino infantil Juvenil, 2005.

Clive Staples, Lewis. *El León, La Bruja y El Armario*. Madrid: Destino Infantil Juvenil, 2005.

Clive Staples, Lewis. *El Príncipe Caspian*. Madrid: Destino Infantil Juvenil, 2005.

Clive Staples, Lewis. *El Sobrino del Mago*. Madrid: Destino Infantil Juvenil, 2005.

Clive Staples, Lewis. *La Silla de Plata*. Madrid: Destino Infantil Juvenil, 2005.

Clive Staples, Lewis. *La Travesía del Viajero del Alba*. Madrid: Destino Infantil Juvenil, 2005.

Clive Staples, Lewis. *La Última Batalla*. Madrid: Destino Infantil Juvenil, 2005.

BIBLIOGRAFÍA

BÍBLICA

Marguerat, Daniel, *Los Hechos de los Apóstoles (Hch 1-12)*. Traducción del original Francés por Mercedes Huarte Luxán. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2019. 606 pp. 23,6 x 15,4 cm.

El Prof. D. Marguerat de la Universidad de Losanna en Suiza, del que conocíamos su trabajo de editor y la colaboración en la *Introducción al Nuevo Testamento* (con otros autores; ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2008), ahora nos presenta este comentario al libro de los *Hechos de los Apóstoles*, caps. 1-12, que en su original va por la segunda edición. Como todo comentario el autor lee el texto desde algunos puntos de vista y con un método, datos filológicos, literarios e históricos, que pretende reflejar y resaltar la intención del autor; la introducción (pp. 19-39) destaca esta segunda parte de la obra de Lucas como historia que completa la biografía de Jesús que se encuentra en el Evangelio, es decir, lo que significa el movimiento religioso que continúa la obra de Jesús, por eso considera los *Hechos* como la segunda parte de la obra lucana, la continuación del evangelio de Lucas, dato confirmado con las características propias de su obra y con la dedicatoria a Teófilo (Lc, 1-14 y Hch 1,1), unidad visible y virtual (p.20) que gira sobre la narración de la ascensión de Jesús, común a las dos obras como enlace. En esta introducción ofrece una exposición de las cuestiones propias de un comentario: autor y destinatarios de la obra (pp.21ss), Lucas, que según la tradición habría escrito en Acaya su obra, muerto en Beocia cuando tenía 84 años. La época de redacción seguramente después del 70 d.C., con la mentalidad de quien continúa la misión de Pablo y honra la memoria del apóstol. La estructura del libro (p.24ss) en cinco partes después del prólogo parece razonable, porque son las cinco etapas en las que tienen su lugar los episodios que narra en Hch, sin desconocer la clásica división en dos partes, dedicadas a la misión a los judíos y la misión a los gentiles marcada por el encuentro de Pedro y Cornelio (Hch 10,1-11,18). Creo que las transiciones que se mencionan en p. 25 son justas para entender la conexión de las cinco etapas. Que hay tradiciones locales procedentes de las memorias de los apóstoles y de la predicación de Pablo es un dato claro, más aún que las prouesta de las fuentes (Jerusalén, la fuente de los discursos de Pedro y Hch 5,17-42; la de Antioquía, a la que habría que añadir una fuente palestina en Hch 3-5 marcada por el estilo semitizante de los caps. 1-12, pero es un poco difícil de mantener. La historia narrada de un movimiento religioso es la aportación original de Lucas (p.29s) sin descuidar la recopilación de episodios que hacen ver el interés del autor por dar a conocer la continuidad fundamental entre la actividad de Jesús y sus apóstoles, con los procedimientos narrativos propios de los relatos de origen, con la separación / ruptura instauradora respecto del judaísmo, la presencia de la intervención de Dios, legitimadoras de la situación nueva que se instaura; la escritura une lo útil y lo agradable, en narraciones y repeticiones, comparaciones, tanto de la misión de los apóstoles como en las personas Jesús-Pedro o Pablo (p.31). La labor de historiador

de Lc es la de quien escribe una historia orientada, pero con propósito de exactitud (p.33s) referido a la historia de la salvación que se desenvuelve desde Jerusalén a Roma, sin destacar mucho la organización de las comunidades o de los ministerios que las estructuran (p.35ss). El texto de Hch es el llamado “alejandrino”, frente al más largo, llamado occidental y siriano, transmitido en el códice Beza (D) y los Papiros 38 y 48 con las peculiaridades de cada uno. El comentario procede según la división establecida en p.25s, destacando la sección de Jerusalén y los Doce (Hch 1,15 – 8,3), es decir, tres secciones que comprenden la fundación de la comunidad (1,15 – 2,47, pp. 71–150) con la atención necesaria a la muerte de Judas y el grupo de los Doce (pp.74ss), la obra y misión del Espíritu (pp.89ss), los discursos de Pedro (pp.109ss), la vida de la comunidad (pp.133ss) y su cohesión interna, que da paso a la segunda sección referida a la vida de la comunidad en Jerusalén (pp.149–277), una vez expuesto el periodo fundacional. De nuevo hay discursos de Pedro (pp.163ss), se explican los conflictos con las autoridades y los arrestos de Pedro (p.203ss), el ideal comunitario y la comunión de bienes, expresado en los sumarios de Hch 4,32–5,11 (pp.213ss) y las persecuciones (pp.253ss). La tercera sección (pp. 277–382) después del éxito popular y el carácter ejemplar de esa comunidad, se informa de los problemas internos, los helenistas y el servicio diaconal (pp.279ss sobre Hch 6) y las persecuciones externas, con el caso de Esteban (Hch 7 pp. 295ss) con un análisis detallado de su discurso (pp. 309ss) con sus peculiaridades que responden a las acusaciones dirigidas contra él (pp.317ss, con la argumentación empleada referida a la historia de los padres, Abrahán y Moisés y los argumentos sobre la alianza y de los mandamientos de la Ley; el martirio de Esteban dará paso a la etapa de la Iglesia fuera de Jerusalén (pp. 384–603) que comenta y expone Hch 8,4–9,31; 9,32–12,25. Las dos secciones que comprende, la cuarta dedicada a la expansión fuera de Jerusalén (pp.385–469), a la acción de Pedro en la costa con las curaciones y el discurso (pp.527ss), con la primera intervención de Pablo (Hch 9,1–31pp.427ss), el perseguidor convertido en predicador y perseguido él mismo (pp.459ss) y la situación de Antioquía (pp.552ss). Todo el comentario es de una claridad excelente, y de atención a los detalles que permiten comprender el desarrollo de la vida de la Iglesia según Lc nos quiere dar a entender. Es un comentario recomendable no solo para estudiantes y predicadores, sino para todo el que quiera comprender lo que fue el nacimiento de la Iglesia y de las comunidades cristianas. Esperemos la segunda parte, y que no tarde mucho la Editorial en ponerla a nuestro alcance

Rafael Sanz Valdivieso

Morrow, William S., *An introduction to biblical law*, Ed. William B. Eerdmans Publishing Company 2017, pp. 270, 15 x 22 cms.

Nos encontramos con una obra sobre las leyes en el Antiguo Testamento, es una obra resultado del estudio que sobre el mismo tiene realizado el autor y donde pretende mostrarnos cómo la ley es algo constitutivo del pueblo de Israel y que lo acompaña a lo largo de su desarrollo como nación, tanto como la figura del mismo Dios de Israel.

La obra está diseñada como si de un libro de texto se tratase de tal forma que cualquiera que se acerque a él pueda aprender, ya sea alumno de la Sagrada Escritura así como aquellos expertos en leyes que deseamos conocer los orígenes de la legislación y su presencia e importancia en el desarrollo de la historia bíblica. La obra, como buen libro de texto, no se limita a desarrollar una línea argumentativa, sino que facilita al estudioso la labor por medio

de recuadros con términos aclaratorios, conjunto de citas bíblicas, que facilitan la lectura de la obra e impiden que se haga imposible su lectura continuada.

Tras un primer capítulo en el que marca el origen y la dinamicidad de la vida del pueblo de Israel desde su marcha de Egipto y su relación con el agua. En dicho capítulo nos vuelve a insistir en lo que no debemos buscar a la hora de enfrentarnos con este libro, es decir, no es un conjunto de leyes sino una obra que nos familiariza, nos ayuda a conocer la legislación del Antiguo Testamento y sobre todo su relación con las legislaciones mesopotámicas. Para ello es necesario en este tipo de obras centrar la línea del tiempo que va a seguir y para ello el capítulo segundo marcará los tiempos en los que se dan, tanto tal y como se ven en la historia universal como la línea del tiempo que nos marca los diversos periodos de la vida de Israel.

Dentro de estos capítulos, por así decir, introductorios, no podía dejar de presentar la figura de Moisés y con un juego de palabras nos hace ver que lo importante para comprender las leyes es acercarnos no a un simple “collage” que reúne diversos colores como si de una obra de arte se tratase “mosaico” sino más bien centrándonos en la era “mosaica” con los actos y dichos que de Moisés se pueden derivar.

No cabe duda que este acercamiento a la ley necesita un conocer los textos y acercarse al contexto en el que esa ley nace. Siempre y en cualquier período de tiempo debemos conocerlo para comprender sus leyes y no olvidar que las leyes no se pueden juzgar en contextos y períodos distintos a aquellos en los que emanaron las mismas. Es un problema que aún en nuestra actualidad se suele dar con excesiva frecuencia y desvía la importancia de la ley y la vida de un pueblo.

El segundo bloque del libro no puede empezar de otra manera que hablando del Decálogo. Los diez mandamientos marcan la legislación del pueblo de Israel y sobre todo la presencia de Dios en esa legislación y en la vida del Pueblo. Nuevamente nos encontramos que cada capítulo de la obra nos presenta en primer lugar la cita bíblica o citas en las que se va a centrar el estudio, para que podamos seguirlo y facilite su comprensión. La estructura de los mandamientos no es propia del pueblo de Israel sino algo que se da en todas las culturas antiguas. Los libros del Éxodo y el Deuteronomio marcan la estructura del Decálogo y su importancia en la legislación. Como dice el libro del Éxodo, el Señor es el Dios que lo sacó de la tierra de Egipto y de ser un pueblo de esclavos. Por tanto la legislación va unida a la revelación del Dios de Israel.

Por ello en esta segunda parte se hace necesario un capítulo donde se observe la revelación de la Naturaleza de Dios como el mandamiento del Pueblo que se une a los Diez mandamientos y que es la gran proclamación del Pueblo hacia su Dios “Shema”. Otro elemento importante del libro es que cada parte concluye con una pequeña referencia bibliográfica que ayuda en la profundización del tema tratado. Una vez que el Pueblo de Israel afronta su travesía por el desierto, se instala y surge una nueva legislación que supera los diez mandamientos, es una legislación más “asamblearia”, aunque este no sea el término exacto, pero sí es una legislación para la nueva situación que vive el pueblo.

No cabe duda que la vida del pueblo ha cambiado y los esclavos ya no son los israelitas sino el pueblo ocupado con el que pelea. Eso no elimina que también la legislación tenga conceptos humanitarios, no olvidemos que con cierta hipocresía, la fidelidad al Dios que les salvó de la esclavitud le lleva a respetar al otro, pero siempre si el otro no es del Pueblo elegido, la esclavitud y el ser considerado del mismo nivel ni de la misma clase, está a la orden del día. No es una novedad de Israel sino que ya lo vemos en el Código de Hammurabi.

El Pueblo de Israel sigue creciendo y nos encontramos con el Levítico que marca en la legislación del Antiguo Testamento la casta sacerdotal y su influyente posición en la legislación que tiene la sociedad israelita. Tema que sostiene la cuarta parte del libro.

Aquí ya aparece la importancia del Tabernáculo para comprender esta parte. Y será su construcción y como el primer Tabernáculo es señalado en el libro del Éxodo con un ritual muy descriptivo y certero. Lo cual nos lleva a su simbolismo como lugar del encuentro de Dios con Moisés y en consecuencia con los sacerdotes, lugar donde establece un diálogo directo, sin intermediarios.

La importancia del diseño del Tabernáculo nos lleva a comprenderlo como lugar sacerdotal que establece los sacrificios. Los sacrificios, en el pueblo de Israel como en las antiguas culturas, es algo necesario para comprender el encuentro de los hombres con la divinidad. Otra cuestión es la crueldad de los mismos, en el pueblo de Israel desde la revelación de Dios no serán sacrificios humanos sino de animales.

En definitiva nos encontramos con una sociedad que ofrece regalos al Dios que les gobierna, al ser un pueblo que se ha asentado ya y ha olvidado que su origen es nómada y de pastores, se convierte dichas ofrendas en cereales que muestran la petición de poder alcanzar una buena cosecha, en definitiva todo ello, en aras de alcanzar una serie de beneficios a Dios por medio de los sacerdotes y en nombre de los laicos, una trilogía que es importante para comprender la Ley del Pueblo.

Y como suele suceder, cuando el poder se convierte en sacerdotal, el puritanismo se instaura en la legislación que emana, y se señala todo aquello que no es puro como signo de la lejanía que se produce entre el Pueblo y su Dios. Y dentro de esos elementos impuros nos encontramos tres: los alimentos, el sexo y el nacimiento de los hijos que marcan como impuras a las madres durante un tiempo. Todo ello marcado por la sangre como elemento que “mancha” y hace impuras a las personas y a quienes se acerquen a ellas.

La última parte del libro el autor la centra en el libro del Deuteronomio. Todo un cambio de mentalidad en el Pueblo de Israel donde el Culto se convierte en el elemento centralizador de la vida de una comunidad que ya vive en las Ciudades y supera la mera situación de pequeños pueblos que marcaba la vida con anterioridad. Por tanto, las leyes también cambian y se hace necesaria una serie de normas que marcan la necesidad de juzgar todo tipo de crímenes, de un modo especial aquellos que hacen relación a los asesinatos. Hay una necesaria reforma de la Justicia que lleva consigo también a la aparición de nuevas figuras, “los oficiales” que ayudarán al legislador en la aplicación de las leyes.

Un capítulo dedica el autor a la figura de la mujer en las leyes deuterónicas, pero siempre dentro del concepto de familia y marcando la figura de la mujer dentro del mundo de solidaridad. Como señalábamos al principio siempre es un error querer leer las leyes de otros tiempos desde nuestra mentalidad actual. No cabe duda que el Pueblo de Israel era y es un pueblo patriarcal y sus leyes no pueden mostrar un elemento diverso. La mujer siempre es una figura casi sin derechos y con una facilidad de ser repudiada en el matrimonio por circunstancias varias, todo ello nos lleva a que cuando la mujer queda viuda es necesario que la familia y el resto de la comunidad muestre la solidaridad con ella y sus hijos, siempre que sean menores. No podemos pretender hacer una lectura “buenista” en la que pretendamos hacer ver que la mujer tenía un papel reconocido dentro del pueblo de Israel.

Indudablemente, el libro no cubre toda la legislación del pueblo del Antiguo Testamento, porque se olvida del papel de los Jueces, libro bíblico que con tanto acierto ha desarrollado y estudiado el profesor del Instituto Teológico de Murcia OFM Fr. Miguel Álvarez Barredo ofm, y que desde luego supone un giro en la legislación corrupta de los reyes del pueblo.

Pero esa es otra historia. En definitiva un libro útil a la hora de conocer y comprender los orígenes de la legislación en el pueblo de Israel desde su salida de Egipto, como manual una herramienta útil con competencias muy válidas para interrelacionar la Biblia con las culturas del entorno. Destacar también los índices tanto de nombres y lugares como de citas bíblicas. Y la bibliografía si bien limitada pero sí útil a la hora de seguir cada uno de los bloques de la obra.

Miguel Á. Escribano Arráez

Noguez, Armando, *El nacimiento de Jesús según Mateo y Lucas. Narradores, intérpretes y evangelizadores*. Editorial Verbo Divino, Estella 2018, 233 pp., 16 x 24 cm.

El texto estudia los dos capítulos iniciales de Mateo y Lucas según la exégesis histórico crítica y la retórica social. Expone los tres aspectos fundamentales de los relatos de la infancia de Jesús: como pasajes narrativos al servicio de la vida creyente de las comunidades cristianas; como perícopas evangélicas interpretadas, lo que no significa que los relatos se salgan totalmente de la historia —baste señalar el contexto sociopolítico—; en fin, como narraciones en las que se concentra todo el Evangelio de Jesús. Se escriben entre la segunda y tercera generación cristiana, en la época subapostólica. Los relatos constituyen una buena expresión de teología narrativa: no interesa tanto la biografía para satisfacer la curiosidad de los cristianos, sino para ayudarles a proclamar la fe, que en este caso concreto sitúa al principio de la vida de Jesús los sucesos acaecidos en Jerusalén que le llevaron a morir en cruz. Por ello no hay que leer estos capítulos para satisfacer el interés histórico, sino su significado para afianzar el contenido de la fe y seguir con minuciosidad la forma literaria que los evangelistas le dan al relato. También es importante el enfoque de resistencia que entrañan: intenta subvertir la lectura de la historia que hace el poder del Imperio; por eso resalta a un niño que es rey de los judíos, hijo de campesinos marginales, que viven en un pueblo insignificante situado lejos de Jerusalén y Roma.

Después de tratar las formas literarias de estos pasajes evangélicos, la trama de los relatos, etc. el texto se centra en los pasajes de Mateo: las particularidades de José —Hijo de David, esposo de María, justo—; la función marginal de María; la oposición entre los Magos y Herodes; las peculiaridades del discipulado cristiano: marginalidad, búsqueda y descubrimiento de la voluntad de Dios, adoración, fidelidad y obediencia (81). Lucas trata del anuncio y nacimiento de Juan Bautista y de Jesús. El Autor, como Mateo, estudia la trama, los personajes, el espacio y tiempo, el punto de vista y la narración. Pero aquí la protagonista es María, que colabora con el Señor para que sea engendrado por el Espíritu Santo. Es una narración muy lejana al origen de los representantes del poder social, político y económico, enraizados en las relaciones coitales de los dioses y los hombres y mujeres de los mitos griegos. Lucas escribe que el Espíritu cubre a María como la nube luminosa que era señal de la presencia liberadora de Dios en el camino que Israel hace por el desierto (cf Ex 13,22; 19,16; 24,16).

Todos los estudiosos admiten en la actualidad que no son relatos históricos o biográficos, sino testimonios de fe. La intención es teológica, que no historiográfica; son escenificaciones o representaciones imaginarias de afirmaciones pertenecientes al contenido de la fe cristiana. Con todo, hay que tener en cuenta que hay tres niveles de historicidad. Primero, que todo documento literario es histórico; en este caso refleja según la historia la mentalidad cristiana

de finales del siglo I. Segundo, los relatos prueban dos tradiciones diferentes sobre la teología del origen y nacimiento de Jesús y parten de un tronco común fácilmente identificable en los aspectos comunes y coincidencias que se dan en ambos evangelistas. Tercero, transmiten hechos objetivamente históricos: matrimonio de José y María, la descendencia davídica de José, nacimiento en tiempos de Herodes, asentamiento en Nazaret, etc. Escribe el Autor: «No todo lo narrado puede ser *histórico*, sobre todo los detalles; por otra parte, es inaceptable que los relatos sean mera ficción. Hay que descartar interpretaciones que lo califican de simples fábulas, supersticiones, leyendas y literatura de ficción» (188).

En definitiva, Mateo y Lucas potencian la fe de sus respectivas comunidades recuperando las tradiciones sobre el origen de Jesús; además vehiculan el comportamiento de los creyentes ante el poder del Imperio y facilitan la convivencia con las comunidades judías, abandonadas en este tiempo por los escribas y fariseos. El texto tiene un evidente sentido catequético para uso y disfrute de los agentes de evangelización. Cada capítulo termina con un «Repaso» en el que se pregunta a los lectores los temas tratados que son más importantes.

Francisco Martínez Fresneda

Schreiber, Stefan, *Navidad y Política. Lucas 1-2 y su crítica a la «Edad de Oro» romana*. Ediciones Sígueme, Salamanca 2018, 236 pp., 13,5 x 21 cm.

El texto trata de las relaciones humanas que el cristianismo establece para hacer posible la paz en la sociedad de entonces. La fe debe incidir en la gente para que el gran don de Dios se haga presente en un mundo transido por la violencia. Uno de los retos que tuvo la comunidad cristiana primitiva fue su asentamiento y relaciones en el mundo judío y en el pagano. Pero los dos ámbitos culturales y religiosos estaban bajo el dominio político, económico y social del Imperio Romano. Con la perspectiva de la paz del Imperio se analizan los dos primeros capítulos del Evangelio de Lucas; en ellos se muestra la posición cristiana ante el Imperio y el sentido que para los cristianos de la comunidad de Lucas tiene la paz.

El texto comienza con una breve exposición de la estructura narrativa y la configuración de los capítulos 1 y 2 lucanos según la historia de las formas. Se indican las influencias de los mundos judío y romano en los lectores del Evangelio de Lucas, que reciben los anuncios a Zacarías y a María, los nacimientos de Juan y Jesús y los acontecimientos posteriores que relatan su recepción judía con dichas estructuras religiosas. En el capítulo siguiente se expone la Edad de Oro y su incidencia política en tiempos de Jesús. Toda la exposición se funda en una serie de textos fuentes que se ofrecen en la segunda parte del libro (135-205). Así, el lector puede informarse de los pasajes básicos de la literatura romana que analiza el profesor Schreiber. Es cierto que existe una prehistoria mítica en la que se defiende que el hombre vive en armonía con la naturaleza. Pero después se sufre un siglo de guerras y violencias en el Imperio. Pasado éste viene la época de Augusto y el establecimiento del Principado. El gobierno de Augusto responde a las ansias de salvación y paz del pueblo; de ahí que no sea extraño que se inicie con él una nueva época dorada del Imperio. Los escritos que relatan la *vida* de Augusto, el *sidus Iulium* —cometa del año 44 a.C.—, los *Juegos Seculares* del 17 a.C., etc., hacen que Horacio y Virgilio proclamen esta época como un tiempo de paz: entendida como ausencia de guerras contra otros pueblos, desaparición de las tensiones civiles y posesión pacífica de los bienes propios; tiempo de justicia: garantía del orden jurídico para la sociedad y las personas, lo que entraña la concordia social; y tiempo de soberanía universal:

dominio sobre todos los pueblos, avalado por los dioses y con carácter eterno. Es la *aurea aetas*. He aquí el texto de Calpurnio: «Tú también, César, ya seas el propio Júpiter, presente bajo otro aspecto, ya uno de los olímpicos, oculto bajo engañosa imagen mortal (pues dios eres), a este mundo, te lo ruego, a estos pueblos, te lo ruego, rígelos eternamente» (73.187).

Con este trasfondo se estudian los textos de Lucas, que se inician con el anuncio de un nuevo reinado para Israel y para todo el universo, cuya característica principal será la paz, que dará origen a una alegría generalizada y cuyos principios vitales serán la santidad y la justicia. Todo ello hará posible la salvación para Israel y para todas las naciones con el perdón de los pecados y la ausencia de enemigos. Es Dios quien legitima esto, pues el que se anuncia es el «Hijo del Altísimo», «Hijo de Dios». Incluso con la presencia de pastores —alusión a los cantos bucólicos de la época de Nerón— «parece que Lucas dejara resplandecer por un momento la imagen idílica de la Edad de Oro que se manifiesta en la sencillez nostálgica y la piedad prístina» (82). Ciertos aspectos del relato lucano indican la enseñanza a los cristianos de la trascendencia universal del nacimiento de Jesús: se inicia un nuevo reinado avalado por la bendición y los parabienes divinos. Pero la presentación de Lucas de Jesús es un contraste al Emperador romano y, más aún, una alternativa y una seria crítica a la paz romana, que mirada desde Jesús, es ciertamente «ficticia». Jesús nace en una familia pobre, en un lugar pobre mandado por el soberano de entonces para ser censados y pagar los impuestos; el nuevo reinado, querido y programado por Dios, se coloca al margen del poder real. La atención la centran dos madres judías, unos pastores, dos ancianos. Dios se revela como misericordioso, según la mejor tradición israelita y culmina una historia con Israel iniciada en Egipto, en el Sinaí y en Palestina. Lucas, por tanto, hace una severa crítica al poder político desde el inicio de la vida de Jesús, y no hay que esperar, como Marcos, que proclame la novedad de su anuncio, su «evangelio», al comienzo de su vida pública. Por último, analiza el texto las diversas opiniones de los exegetas sobre la intencionalidad lucana de los dos capítulos: si es una crítica abierta al Imperio, o es un mensaje exclusivo para la comunidad a la que pertenece Lucas, dejando aparte la política imperial, o, simplemente, ganarse los favores del Estado para que protegiese el cristianismo como lo hacía con los judíos. Con todo, el prof. Schreiber apuesta por la tesis de que el nacimiento de Jesús es una seria alternativa al modelo político romano avalada también por los *Hechos de los Apóstoles*. Aunque, ciertamente, ello no suponga para los cristianos entrar en un movimiento revolucionario que pretendiese socavar los poderes del Estado romano. Jesús es el nuevo soberano universal nombrado y enviado por Dios para los tiempos finales de la historia.

Francisco Martínez Fresneda

Stuhlmacher, Peter, *Biblical Theology of the New Testament*. Translated and Edited by Daniel P. BAILEY with the Collaboration of Jostein ADNA. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2018. 935 pp. 24 x 16,5 cm.

El Profesor P. Stuhlmacher, emérito en la Universidad de Tübingen, autor de comentarios de los escritos del Nuevo Testamento (de Pablo a los Romanos, de 1998; a Filemón, 1975 y reeditada muchas veces en el EKKNT) es autor de una Teología del Nuevo Testamento (*Grundlegung. Von Jesus zu Paulus; Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Bd. 1; y *Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung. Der Kanon und seine Auslegung; Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Bd. 2 editada en Göttingen, 3ª ed. 2005-2012 cf.

p. xiii, que es la que traduce) que ahora comentamos, traducida al inglés por la prestigiosa casa Eerdmans, trabajo arduo debido a Daniel P. Bayley con la colaboración del Prof. noruego Jostein Adna, activo en los estudios del Nuevo Testamento y de los orígenes del cristianismo. La obra es una muestra de la labor académica alemana y su constante atención a la teología bíblica (como muestra en las pp. 17-32 donde recuerda diversas obras referidas a la teología del N.T. desde W.G. Kümmel y K. H. Schelke o J. Gnilka, y las grandes obras de R. Bultmann, J. Jeremias, O. Cullman, L. Goppelt, y las posiciones de E. Lohse, E. Käsemann y Ferdinand Hahn entre otros), autores que han dedicado su atención también a la teología paulina, junto con otros autores que dieron una interpretación de Pablo un poco distinta (cf. pp. 264-282). Stuhlmacher emprende su obra en el contexto canónico, la autoridad del A.T. y la referencia que en el N.T., se hace al Antiguo como marco conceptual y religioso, no porque sea una etapa preliminar sino por las categorías culturales y religiosas que proporciona al interpretar el significado del Nuevo y de Jesucristo como centro de él. Esto quiere decir que la posición de Stuhlmacher ha superado el escepticismo del método histórico crítico y acepta una posición histórica adecuada al N.T. y abierta a la propuesta de la revelación que los evangelios contienen, en la cual está la fe y la experiencia de la Iglesia. Así en su teología del N.T. caben también las discusiones sobre la autoría y la composición y contenido de los libros que contiene. Presenta, dice el traductor, la “exegetical insight of the autor” (p.xiii) e introduce una bibliografía suplementaria (p. xiv) al final de cada capítulo, bajo el epígrafe “Further Reading” sólo de lengua inglesa (por ej., 45-47) en cada uno de los ocho libros en los que distribuye el material de esta obra. El autor mismo ha escrito un prefacio para esta edición inglesa (p. xix-s.) en el que indica que es la posición de la discusión académica en los años noventa del siglo pasado, pero ahora se tiende al marco de comprensión del A.T. tanto en el canon hebreo como en la Septuaginta y el judaísmo antiguo, dejando un tanto al lado la tradición helenística y las consideraciones histórico-críticas que ahora se interpretan desde la hermenéutica del texto en cuanto tal, y del canon cristiano, recordando también las obras más recientes como la U. Wilckens (con poco más de 2000 páginas, Neukirchener Verlag, 2014–2017) que la presenta como historia de la Teología proto-cristiana y a la que sigue una historia crítica de la exégesis histórico crítica, en el sentido de leer la Biblia como Escritura sagrada, que es la tendencia actual y con la que el autor se siente de acuerdo. Es una tendencia más reciente, como se ve en las publicaciones actuales sobre Pablo y la interpretación teológica del N.T. El volumen presente propone las abreviaturas y referencias académicas necesarias (pp.xxi–xxxi) y una bibliografía de las teologías del N.T. (pp. xxxiii–s). La parte metodológica del vol. hace de prólogo a todo el tratado, la titula “Foundations” (cap. 1 pp.3-47) y describe la tarea y estructura de la teología Bíblica del N.T. en cuanto visión organizada del anuncio y de la fe contenida en los libros que lo forman. No sólo en cuanto libros que forman el canon, sino en cuanto documentos que presentan la revelación en su significado dentro de la historia de la recepción de la Escritura y su sentido en la Iglesia (con su arraigo en el A.T., y en su versión griega (p.8s), que es el marco del N.T. en el que se nos da la revelación de Dios en la misión, obra, muerte y resurrección de Jesús (p.12). En esta primera exposición examina las teologías del N.T. hasta la de Hans Hübner (p.41ss) en la que la referencia al A.T. es importante. El libro 1 (Origen y carácter del anuncio del N.T., pp.51–179) contiene los caps. 2-12 en los que trata la necesidad de tener claro el itinerario del Jesús terreno (p.54ss) con los criterios de historicidad aceptados que ayudan a una razonable fiabilidad histórica (p.55) de la tradición de los evangelios que supera el escepticismo de la crítica histórico-formal (p. 57ss). Acepta la cronología de la época romana en Palestina (p.64s) y durante el gobierno de Herodes Antipas; es plausible el nacimiento de

una virgen como signo mesiánico, así como la duración del ministerio de Jesús en dos años (p.67) y su muerte en el contexto de las fiestas de Pascua (o de los panes ázimos) aun sin poder armonizar las fechas, porque el evento histórico es interpretado en los Sinópticos y en Juan de forma diferente (p.69s), pero la convergencia de la vida y hechos de Jesús es notable, como lo es la relación de Jesús y Juan el Bautista (pp. 72ss) y la afirmación de su anuncio (Reino de Dios, p.81ss) que conecta la palabra y la obra de Jesús que actúa en nombre del Padre (Hijo, p.87s), y así lo entendieron en las primeras generaciones si tenemos en cuenta Hch 10,34-43 resumen biográfico de la vida de Jesús (pp.61-62). Las características de esa proclamación del Reino de Dios son las parábolas (narración parabólica bien organizada, p. 90ss), los dichos y aforismos o bienaventuranzas y comentarios a la ley y las acciones proféticas. El reino de Dios es el anuncio de la unicidad de Dios presentado como “Padre” (p. 100ss) cuyo poder salvador es actual en la obra de Jesús, que proclama la voluntad de Dios (p. 114ss) de superar la comprensión cerrada de los mandamientos y de la ley del Sinaí que profundiza en su dimensión normativa y ética la predicción de Jesús. Se presenta bien la característica de Jesús como Mesías (pp. 126ss; 133ss) y su única e inmediata relación con Dios (p.127) en cuanto Hijo del hombre, que será exaltado a la derecha de Dios. Su pasión, muerte y resurrección serán parte de la comprensión de su misión a la luz de Is 53 “como siervo de Dios” (pp. 146ss). Esa será a consecuencia de su misión (pp.167ss). ¿Quién fue Jesús de Nazaret? (cap. 12, pp.180–186), la respuesta será diferente según proceda de los discípulos o de los oponentes, pero el kerygma está bien fundado históricamente (cf. p.180s) en el cruce de la tradición del A.T. y las expectativas mesiánicas del judaísmo del tiempo, y la presencia del reino en la predicación y obra de Jesús, que al final de su vida constituye a los Doce como representantes del nuevo Pueblo de Dios. La parte segunda (pp. 185–249) la dedica a la proclamación de la Iglesia primitiva, con tres caps., a partir de la resurrección de Jesús, de la experiencia de las mujeres ante la tumba vacía con los textos de la Pascua – los testigos oculares – y, más adelante, las confesiones de fe propias de la comunidad judeo cristiana (p.206ss con clara exposición de los términos y fórmulas), o de la muerte de Esteban y la comprensión de la muerte de Jesús como acto de expiación (p.220ss; Mc 15,38 aludiría a eso), y después de la resurrección con la comprensión que la Iglesia alcanza a la luz del Espíritu de Cristo (p.228s) que ilumina la fe de la Iglesia primitiva según la enseñanza de los Apóstoles y la vida comunitaria, en la que el bautismo y la eucaristía son puntos centrales. La parte tercera (pp. 251–429) comprende los caps. 16-23 que expone la proclamación de Pablo, de sus cartas y los datos de Hechos (p.253s) y el punto central de su pensamiento que es necesario basar en los escritos que exponen su misión y los problemas de las comunidades en ellos tratados (264ss); la interpretación de la teología paulina en ámbito académico alemán ha sido siempre partir de la justificación (sea desde la antropología y la soteriología, Bultmann; sea desde la concepción apocalíptica cristológica de E. Käsemann, más orientada en sentido comunitario). Otras interpretaciones se centran cristológicamente, incluida la justificación a partir de la cristología que es el horizonte de su misión (p.267): la comprensión de Cristo según la tradición de la Iglesia (sea de Jerusalén o de Antioquía), sin que se descuide la tradición judía de la alianza entendida como “ser en Cristo”. Pablo a la Ley (p. 284ss), la humanidad y el pecado (p.302ss), el evangelio, la justificación y la fe (p.346ss), la Iglesia, el Espíritu y los sacramentos (p.385ss) y la exhortación de Pablo (p.408ss) y su propuesta ética que se apoya en el evangelio y la correspondencia de las actitudes humanas, tanto de los grupos humanos como de las personas, siempre referida a Jesús (cf. Flp 2,3 o Rm 6,16-18), ahora teniendo en cuenta las interpretaciones de origen alemán (p.411ss). La cuarta parte (pp. 431-553) la dedica a la situación post-paulina, o escuela pau-

lina (con los caps. 24-30) que comprenden tanto las cartas a Col y Ef, como las Pastorales, 1-2Tim y Tit, 2Tes, que reflejan herencia paulina aunque sea retocada o adaptada; también las tendencias reflejadas en Sant, 1-2Pe y Judas o Hebreos y las iglesias cristianas de Asia Menor, destacando que el uso del término “Frühkatholizismus” es ambiguo y reductor de la continuidad del pensamiento de Pablo y de su anuncio de Cristo (pp.435ss Col y Ef), de su comprensión de la Iglesia y su organización (pp.459ss), de la escatología (p.488ss), y las cartas católicas con su reacción antipaulina (Sant, p.495ss) y favorable a Pablo (2 Pe p.506ss). La carta a los Hebreos (pp.522–542) la considera cercana a Mt y, justamente, la considera el escrito judeo-cristiano más importante del N.T. La carta es una “exhortación” pero contiene una cristología desarrollada, caracterizada por la preexistencia del Hijo de Dios, que es Dios *enviado* y sumo sacerdote y es Jesús, el autor y el que perfecciona la fe (cf. 12,2). Por encima de las cuestiones de autor y fecha de composición (*problemas introductorios*) el escrito es de un valor canónico excepcional. En las cartas 2Pe y Judas (cap. 30, pp. 543-557) pone de relieve la lucha contra la herejía y la defensa de una interpretación de acuerdo con la fe apostólica en línea con la tradición petrina y confesión de Jesucristo como Dios. La parte quinta (pp.555-641) la dedica a la proclamación de los Evangelios Sinópticos, exponiendo su origen (pp.558ss) y después Mc (pp. 472), Mt (pp. 592) y Lucas Hch (pp.616ss) con sus rasgos característicos. La parte sexta (pp. 643–740) la dedica a la obra de Juan y la escuela joánica, con una exposición amplia y detallada de los aspectos clave de la tradición (pp.645ss), de su cristología (pp. 663–700) según el conjunto de su obra, teniendo en cuenta el Apocalipsis y 1Jn; no sólo, la relación fe-amor-vida en esa misma tradición (pp.701ss) y la visión de la Iglesia (pp.717ss), dando conclusión a su excelente exposición con la conclusión sobre el significado de esta tradición, de la que no se duda de su importancia (p.643) no obstante las discusiones sobre su integración en un solo *corpus* literario y si son obra de un solo autor (apostólico) sin poner en duda su significado como conjunto (pp. 648ss; 655ss; 733ss); destaca siguiendo a M. Hengel la importancia de la interpretación de la Escritura en esa tradición con su cristología elevada. A partir de esta parte, el segundo libro (que concluye la Teología del N.T.), se concentra en la formación del canon y su importancia porque no sólo es problema del Nuevo T. sino que engloba la Escritura del A., a la vez que sitúa el centro de la misma, cuál es la relación que los une entre sí (cf., pp.741–823). Algunos autores proponen la revelación del único Dios y su nombre, junto con la alianza y las promesas a Israel, como centro del A.T.; otros niegan un centro unificador de la tradición entera y multifocal, por lo que el N.T. no conocería un “canon” del Antiguo, aunque se deduce por implicación, ya que el Nuevo surge de ella. Esto no quiere devaluar el sentido que tiene la tradición del A.T., sino afirmar que de él se sigue que Dios que se revela en esas tradiciones y propone su alianza, es el Padre de Jesucristo, como testigo fiel de ese Dios (pp. 774ss) con la precisión posterior de que junto a Dios está Cristo, Alfa y Ómega (Ap 22,13), por lo que desde los apóstoles se proclama el “Evangelio que Dios había prometido por los profetas en las Escrituras santas”..., referido a Jesucristo, su Hijo (Rm 1,1-3). Así concluye esta *magna opera* dedicada a la teología del Nuevo Testamento con una contribución del traductor Daniel P. Bailey dedicada al término “*hilasterion*” en Rm 3,25 y en 2Macabeos (pp. 824–868). Los índices detallados de la obra contribuyen a una lectura y estudio más detenido y con atención a los detalles numerosos. Es una gran contribución al estudio del Nuevo Testamento.

Rafael Sanz Valdivieso

PHILOSOPHICA

García-Valiño Abós, Javier, *La génesis del concepto de voluntad en Occidente. Un estudio desde las fuentes griegas y cristianas de Tomás de Aquino*, EUNSA (“Colección de pensamiento medieval y renacentista”, nueva serie, n. 4), Pamplona 2019, 260 pp.

El voluntarismo ha sido un campo de estudio dejado al pensamiento de raíz franciscana, en concreto escotista, pero en esta obra que reseñamos tenemos una profundización que se antoja imprescindible a la hora de un estudio serio y completo de la voluntad en Occidente, pues se sumerge en el estudio de las fuentes griegas y cristianas de Tomás de Aquino en el estudio de un tema quizás poco conocido del aquinate. El profesor García-Valiño realiza un estudio riguroso y minucioso de estas fuentes partiendo de una frase agustina: *Homines sunt voluntates*, porque la voluntad nos distingue y diferencia de la mera animalidad instintiva o impulsiva. Pero, ¿qué es la voluntad, qué significa *querer*? ¿Cuál es la relación entre voluntad y entendimiento? ¿Cómo se articulan la naturaleza y la libertad en el querer humano? ¿Tiene el amor una raíz volitiva? Estas son cuestiones cuya importancia antropológica y ética contrasta con la escasa atención que se les ha prestado en la tradición filosófica occidental; entre otras razones, por una cierta tendencia «intelectualista» de esa tradición, que se ha ocupado mucho más de la dimensión intelectual, haciendo que la voluntad aparezca como un tema oscuro y marginal. Este libro critica esa tendencia y pone de relieve el valor de la voluntad y el amor en el pensamiento de Tomás de Aquino.

El libro es una investigación histórica y, a la vez, sistemática sobre la lenta génesis del concepto de *voluntad* en la filosofía occidental. Ha indagado los orígenes y la historia del problema de la voluntad humana en la filosofía griega, patristica y medieval: desde Platón y Aristóteles hasta Tomás de Aquino, adopta una perspectiva *histórica*, intenta sacar a la luz y analizar las principales *fuentes* greco-romanas (cap. I) y cristianas (cap. II y III) de la doctrina de Tomás de Aquino sobre la voluntad y el amor, considerando a Tomás como receptor crítico e intérprete original de una rica reflexión multisecular –iniciada o, al menos, preparada por los griegos– sobre la voluntad como potencia o facultad del alma humana.

Aunque la obra comprende este periodo histórico –desde la filosofía griega hasta el s. XIII–, ha querido mirar también más allá del Aquinate. Por eso, en las secciones 3 y 4 de la “Introducción”, propone un itinerario histórico que muestra la evolución de este apasionante problema desde la Antigüedad hasta nuestro tiempo, incluyendo la filosofía moderna y contemporánea.

Al final del cap. III (sección 2), se expone la doctrina de Tomás sobre la voluntad y el amor, explicando la *dualidad* de la voluntad (*voluntas ut natura / voluntas ut ratio*) y sus razones cristológicas, y exponiendo sus principales tesis sobre la voluntad humana y la naturaleza del amor, pues para comprender bien la historia de este problema antropológico, el autor ha estudiado su marco o contexto teológico –en particular, *cristológico*–; sobre todo, durante la época patristica y medieval.

Los tres capítulos del libro constituyen una cierta unidad histórico-filosófica porque, aunque el pensamiento cristiano ciertamente inaugura un camino y un horizonte nuevos –y en ello hay un notable cambio de orientación o rumbo con respecto al pensamiento clásico greco-romano–, desde un punto de vista filosófico también se articula y se funda, en gran medida, sobre el legado de los autores del mundo clásico y no deja nunca de dialogar con ellos.

Así, el libro aborda esa rica tradición filosófica sobre la voluntad, el querer y el amor, que históricamente se prolonga hasta el Renacimiento y los comienzos del Barroco –incluidos

los «neoescolásticos» y comentaristas del Aquinate de los siglos XV-XVII (en particular, los autores de la escolástica hispánica del «siglo de oro»); una tradición que se puede distinguir con claridad del nuevo camino teórico iniciado por Descartes y otros pensadores modernos en el s. XVII. Por ello, se ha realizado un estudio amplio de las fuentes del Aquinate, en especial las que se indican en el subtítulo del libro.

En primer lugar, las fuentes *greco-latinas* (cap. I): un estudio preliminar de carácter filológico sobre el campo semántico del deseo, el querer y el amor en la lengua griega; y la aportación de Platón, Aristóteles –con un análisis más hondo y extenso, por ser el principal precursor del concepto de voluntad en la filosofía griega–, la escuela estoica y Alejandro de Afrodisia.

En segundo lugar, las fuentes *cristianas*: a) primero, en la patrística (cap. II): Agustín de Hipona –culmen de la patrística latino-occidental–; Máximo el Confesor y su discípulo Juan Damasceno, autores de la última etapa de la patrística greco-oriental, que son claves para entender la dualidad de la voluntad; b) y después, más brevemente, en los principales maestros de Tomás de Aquino en la escolástica latina occidental de los ss. XII-XIII (cap. III).

En este estudio «hermenéutico» y crítico del Aquinate y sus fuentes, el autor prolonga la reflexión más allá de él, dialogando con diversos autores contemporáneos –por ejemplo, H. Arendt (que, a su vez, siempre mantuvo un diálogo cordial y fecundo con Agustín de Hipona, auténtico puente o «bisagra» entre el mundo clásico y la cultura cristiana medieval), A. Kenny, V. Frankl y algunos pensadores de la corriente *personalista*–, para enriquecer las soluciones y respuestas que Tomás dio a las cuestiones relativas al querer humano.

Las “Conclusiones finales” proponen una síntesis de los hitos principales de “la lenta génesis histórica de la voluntad en Occidente” y del “valioso legado de Tomás de Aquino sobre la voluntad, la libertad y el amor”, y terminan con una “reflexión final” que nos abre un camino que el autor seguramente recorrerá en un futuro cercano, pues estamos ante una obra imprescindible para la comprensión de un ámbito filosófico poco estudiado y para el que esta obra viene a cubrir el hueco. Agradecemos que la editorial EUNSA siga apostando por obras de calidad incuestionable que permiten ampliar el conocimiento en nuestro país.

Bernardo Pérez Andreo

Lázaro Pulido, Manuel (Coord.), *Historia de la Filosofía Medieval y Renacentista I*, UNED-Sindéresis, Madrid 2018, 700 pp, 14,5 x 22 cm.

Realizar un manual de historia de la filosofía a estas alturas de la historia debe tener una justificación suficiente para que no sea uno más que se sume a la larga lista de los que pueblan las empolvadas estanterías de las bibliotecas universitarias, durmiendo un sueño que, si no es el de los justos, sí que es de justicia, porque un manual viene a ser más el reflejo de las carencias del autor que de las ansias de búsqueda del lector. O bien, un manual es una forma de evitar la acusación de plagio cuando se utilizan para la docencia materiales de los que uno, a veces, no quiere recordar la paternidad. Por eso, cuando llegó a mí este manual tuve tantas reticencias como he expresado y algunas más, sin embargo, el hecho de provenir de Manuel Lázaro Pulido me daba cierta tranquilidad, sabiendo de su buen hacer hasta ahora y de sus profundos conocimientos en el tema que le ocupa en este libro. De ahí que tenga que decir que este manual de historia de la filosofía medieval y renacentista está más que plenamente justificado.

En primer lugar, está justificado por la propia temática, la historia de la filosofía medieval es, en cierta manera, la cenicienta de la historia de la filosofía. El milenio largo que abarca la filosofía medieval ha sido, en muchas ocasiones, denostado como un periodo sin aporte alguno a la filosofía, como si entre los clásicos griegos y latinos y Descartes mediara casi un abismo de irracionalidad, cuando lo cierto es justo lo contrario. Sería imposible, como bien lo justificó Julián Marías, entender a Descartes o Leibniz, sin la escuela medieval que tiene en Suárez su punto culminante; o bien, comprender a los empiristas sin las aportaciones oxonienses. Y más aún, nada del pensamiento político moderno sería inteligible sin la configuración medieval. Por tanto, la temática está más que justificada, pero no es la única justificación.

En segundo lugar, está justificado este manual por ser realmente un manual. Su organización interna está determinada por 4 unidades didácticas y 10 temas. Cada unidad didáctica se compone de los temas desarrollados, con precisión pedagógica y con continuidad temporal, y concluye con unos textos básicos de la unidad, unos ejercicios de autoevaluación y una bibliografía complementaria, pues cuerpo textual se ha evitado, con mucho acierto, realizar excesivas aportaciones bibliográficas que harían perder el hilo al alumnado, quien, de querer profundizar tiene esa bibliografía para hacerlo.

La primera unidad didáctica inicia el estudio con los albores de la filosofía medieval, con dos temas fundamentales: la filosofía patristica, con Agustín como elemento central, y el nacimiento de la *latinitas christiana*, con Gregorio Magno, Martín de Braga e Isidoro de Sevilla. La segunda unidad didáctica versa sobre la filosofía musulmana y la judía en la Edad Media, con tres temas que se distribuyen entre la filosofía islámica de oriente y occidente y la filosofía judía. La unidad didáctica tercera está dedicada a la filosofía cristiana de la época de los dos renacimiento. Un tema para el renacimiento carolingio de los siglos IX al XI y otro para el escolástico del siglo XII. La última unidad didáctica está consagrada, con sus tres temas, a la escolástica universitaria. El tema octavo está dedicado al desarrollo de la escolástica: temas, escuelas y autores. El noveno a la filosofía del siglo XIV: Escoto, Ockham y Eckart. Y el décimo a la transición al renacimiento: recepción de Aristóteles, el derecho romano y la lucha por la soberanía y el tema de los dos poderes.

Se trata de una obra que recoge todo cuanto un alumno, y cualquier investigador también, puede necesitar para obtener una visión de conjunto de la filosofía en los siglos que van desde la caída de Roma hasta el alborde de la Modernidad. Están aquí todos los problemas sociales, políticos, culturales y religiosos que dan forma a este pensamiento. No faltan los autores importantes, judíos, musulmanes o cristianos. Ni tampoco echamos en falta un buen planteamiento de las cuestiones, temáticas filosóficas y escuelas. En definitiva, un manual como debe ser, suficientemente amplio, 700 páginas, sin llegar a ser inabarcable, adecuado a los contenidos y propuestas más relevantes, sin caer en posiciones tendenciosas, manteniendo una neutralidad académica que engrandece la obra.

Son de resaltar los dos temas introductorios a la obra. En el primero, Alejandro Escudero Pérez realiza una brillante síntesis de cómo deben leerse los textos medievales, desde dónde leerlos y, quizás más importante aún, hacia dónde leerlos. Ni el laicismo extremo que no ve otra cosa que herrumbre en la Edad Media, ni la apologetica que vuelve sus ojos atrás quedando como estatua de sal. Leer los textos medievales es un acto de la inteligencia que busca en el pasado cómo aquellas gentes resolvieron los problemas que tenían con sus propios presupuestos.

El segundo tema introductorio lo realizan tanto Escudero Pérez como Lázaro Pulido, y se trata de unos prolegómenos donde se centran en dos temas candentes: la relación entre la fe y

la razón y algunas consideraciones previas al pensamiento medieval. Son dos cuestiones aún abiertas. Pues la relación entre la fe y la razón dista mucho de estar bien encauzada. Se llegó a un punto en el siglo XIV por el que cada una se ocuparía de su ámbito, pero eso no parece que sea una solución, sino antes bien un “armisticio”. La actual relación entre la Ciencia y la Religión es un rivaival de aquella otra relación entre fe y razón. Se trata de algo que debemos seguir pensando.

Por último, la obra cuenta con tres colaboradores que, expertos en sus ámbitos de estudio, aportan un plus de calidad que eleva este manual a ser, probablemente, el mejor manual de historia de la filosofía medieval que hemos leído. Creo que para quien pretenda tener un conocimiento suficiente del pensamiento medieval, este manual es la puerta adecuado para acceder, ni demasiado amplia ni demasiado estrecha; es la puerta adecuada y así lo recomendamos a nuestros alumnos.

Bernardo Pérez Andreo

THEOLOGICA

Berkhof, Louis, *Systematic Theology*. Complete Edition containing the Full Text of Systematic Theology and the Original Introductory Volume to Systematic Theology. Foreword by Richard A. Muller. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1996. Paperback Edition, 2018. 200 + 784 pp. 21,6 x 14 cm.

El prof. Louis Berkhof (1873–1957) fue un insigne docente de estudios bíblicos y de teología reformada en el Calvin Theological Seminary, durante treinta y ocho años. Nacido en Holanda y emigrado a los Estados Unidos se formó en la tradición de la Iglesia Reformada (Calvinismo), que había dado un notable impulso a la renovación teológica de estas iglesias en los Países Bajos durante la segunda mitad del siglo XIX. En esta corriente, presente en el Calvin Th. Seminary se formó L. Berkhof (cf. p.vi de la Foreword), donde desplegó su labor docente y elaboró esta obra que ahora comentamos, *Systematic Theology*. Como bien destaca Richard A. Muller, la obra se compone de dos partes bien diferenciadas: *Introductory Volume to Systematic Theology*, editada en 1932 y ahora en edición revisada, que abarca 200 pp.; sirve de introducción a la dogmática, como se desprende del contenido, dividido en una “Introducción e historia de la dogmática” (pp. 15-89) donde da una idea de la dogmática, según la cual los “dogmas” son necesarios para la comunidad creyente, de la Iglesia (cf. cap. 2, p.26ss; cap. 3, p. 35ss) y el objeto de la dogmática en su desarrollo en la Iglesia antigua (previa a la Reforma, p.39 y que llega hasta la Edad Media), en la época moderna (con su tendencia al subjetivismo, Kant, Schleiermacher) y los tiempos más recientes en los que se concreta del todo, la teología tiene como objeto a Dios, es la ciencia de Dios (p.42). No olvida presentar la teología como ciencia (pp. 44ss). La tarea, el método y la distribución de la dogmática la expone en el cap. 4 (pp.53-75: La dogmática comprende la doctrina sobre Dios, sobre el hombre, sobre Cristo y la soteriología, la Iglesia y la escatología) para después dar una concisa historia de la dogmática (cap. 5, pp. 76-89) que comprende la iglesia antigua (pp. 76-78 se detiene en Orígenes, Agustín y Juan Damasceno, los autores que han ofrecido un exposición sistemática), la iglesia de la Edad Media (Anselmo, de quien recuerda la teoría de la satisfacción, P. Lombardo, Alejandro de Hales y Tomás de Aquino, pp. 78-79). Del periodo de la Reforma no considera a Lutero un dog-

mático, sino un polemista, por bloque se fija en F. Melancton, U. Zwingli y J. Calvino, (pp.79s) aunque trata también del periodo llamado “escolástica protestante” (pp. 80ss Melancton y después A. Calovius, mencionado de pasada p.80; Teodoro Beza, la teología elaborada en Leyden, Petrus Mastricht, F. Turretinus, Coccejus, y otros de la tradición reformada), mencionando también la obra de R. Bellarmino, *Disputationes de controversiis christianae fidei*, y también la de D. Petavius sobre los dogmas. En esta historia del dogma recuerda también la época pietista (p. 83ss), la teología moderna desde Schleiermacher hasta la reforma teológica del siglo XIX en Holanda. La segunda parte de esta obra introductoria está dedicada a los “principia” de la dogmática, partiendo de la posibilidad de conocer a Dios por la revelación y por la fe (pp.93-143, en especial pp.95ss) y para desglosar el concepto de religión (pp.98-114). El principio de conocimiento externo es la revelación (pp.116-143) y el principio interno es la fe (pp. 181ss en la exposición que va de la p. 170 a 186), aunque trata también en un apartado detallado de la inspiración de la Escritura (pp.144-169) como revelación especial de Dios, necesaria para reconocer la inspiración de los autores y su obra como Palabra de Dios, divinamente inspirada e infalible, en el sentido de la inspiración verbal (los autores son ‘amanuenses’ al servicio del Espíritu Santo y por lo tanto una concepción mecánica de la inspiración), pero sin olvidar la conciencia humana de esa inspiración (p.145). El testimonio del Espíritu Santo lleva a una concepción de la Escritura avalada por un testigo superior a todo juicio humano y a la pretensión de revelaciones interiores (p.184s). Vista esta introducción a la dogmática, la segunda parte del libro es la exposición de la Teología sistemática (hay una versión española por la editorial Libros Desafío, de 1995) o dogmática expuesta en seis partes o tratados: la doctrina sobre Dios (pp. 19-178) dividida en dos partes, la primera sobre el “ser de Dios”, su cognoscibilidad, la relación entre el ser y los atributos de Dios, los nombres de Dios y los atributos de Dios, incomunicables y comunicables, para hablar de la doctrina sobre la Trinidad (pp.82-99) que considera un tanto erizada de dificultades, no sólo por distinguir bien la unidad y la diversidad en Dios, sino por el riesgo de subordinación que implicaban las diferentes concepciones (monarquianismo, arrianismo, triteísmo). A partir del siglo IV se fue estabilizando la concepción equilibrada del Padre, que engendra al Hijo y de ambos procede el Espíritu Santo. Posteriormente habrá discusiones y distinciones y también repetición de errores. La segunda parte dedicada a las “obras de Dios” (pp.100-178) que tienen que ver con las criaturas, partiendo siempre de la soberanía total de Dios sobre ellas, con lo que denomina la teología reformada “decretos” referido a las “decisiones, consejos, decretos” de la voluntad de Dios (100ss) que no sólo están en el conocimiento y la sabiduría de Dios y de su perfectísima voluntad (las características en pp.104s). Trata de la predestinación, que es una forma de esos decretos divinos, sobre sus criaturas, sobre todo el hombre caído. En cuanto la historia, desde Pelagio se trata de la “foreordination” (= predeterminación o predestinación) a la salvación o a la condena (p. 109) que es propia de la presciencia de Dios respecto de los actos humanos, que en la tradición reformada y protestante tiende a la predestinación absoluta que después en la vida práctica se minimiza (p.110), y desde Schleiermacher se transforma en predeterminación según la causa natural. Propone una exposición con los datos bíblicos (p.111ss), elección, selección, o decisión previa hacia la salvación. El autor de la predestinación es Dios Uno y Trino, objeto de ella son las criaturas racionales (todos los seres humanos, buenos y malos, los Ángeles buenos y malos). La creación en general, la creación de los seres espirituales, del mundo material, la Providencia, son parte de esas obras de Dios ad extra. La parte segunda de la dogmática es la antropología (pp. 181-301) con tres secciones dedicadas a la creación del ser humano, su constitución, su ser

imagen de Dios, y la doctrina de la alianza (*covenant of works*, o *status integritatis*, pp. 211ss) previa al pecado y la infidelidad, que dio lugar a la imputación del pecado de Adán a sus descendientes. Si Dios se revela no sólo como legislador y soberano, sino también como Padre, y constituye a Adán como cabeza y portador de una vida eterna para él y sus descendientes. Si está en vigor o es cosa del pasado no depende del pecado del ser humano, pues no está abrogada ni se ha dejado fuera la obediencia que Dios reclama (p.218). El pecado del hombre es la segunda sección, con el origen del pecado, su carácter esencial de rechazo de Dios y de su voluntad, de la Ley (pp.231ss; en el resumen católico de p.235 es escaso y esquemático), la transmisión y el valor del pecado original (p.244ss) como pecado de la humanidad desde su origen, raíz de todos los pecados; al final es castigo del pecado (p.255s). La parte de la dogmática dedicada a la gracia (*Covenant of grace*, pp. 262-302) como alianza y redención. La parte tercera, es la de la Cristología (*The Person and the Work of Christ*, pp.305-355), con anotaciones sobre el argumento antes de la Reforma y después de ella, los nombres y naturaleza de Cristo, la única persona que une en sí dos naturalezas (p.323ss) y la obra redentora, el anonadamiento (pp.331ss) hasta el descenso a los infiernos (p.340s) y la exaltación (resurrección, ascensión, glorificación a la derecha del Padre, y la vuelta pp. 346ss). La doctrina de la redención la presenta bajo el epígrafe “oficios de Cristo”, o ministerios que lleva a cabo, profético, sacerdotal, redentor y las pruebas de su necesidad (no absoluta, 371s). Las teorías las enumera en un cap. de esta tercera parte (pp.384–391) de las que destaca la satisfacción, la entrega del Hijo como reparación infinita del honor de Dios robado por el ser humano; pero san Anselmo es un poco más completo, porque tiene en cuenta la misericordia y el perdón que acompañan a la justicia de Dios. El autor critica la teoría mística (p.389s) que propone la asunción de la naturaleza humana por Cristo para ser transformada desde dentro, pero falla en la consideración de la encarnación. El autor propone más bien la teoría de la intercesión sacerdotal de Cristo en favor del ser humano (pp.400ss) que es permanente, eficaz en su labor de mediación ante el Padre (p.404-405), pero parece un poco impreciso; termina con el oficio o ministerio real de Cristo. La parte cuarta es la de aplicación de la redención, soteriología en general (pp. 415-551) y aplicación del *ordo salutis*, la gracia y la operación del Espíritu Santo, la unión mística y la llamada a la regeneración (pp.465ss), a la conversión, la fe y la justificación, la santificación a la perseverancia de los santos. La parte quinta (pp. 555-657) corresponde a la Iglesia y a los medios de que dispone para aplicar la gracia, los sacramentos (pp. 604 ss), el gobierno de la Iglesia según la concepción presbiteriana (pp.581ss) del ministerio por votación popular, autoridad que reside en el consistorio o sesión de la Iglesia local, participada por las asambleas o sínodos, manteniendo la autonomía local de la iglesia, con sus oficios o ministerios (pp.585-587) con su procedimiento ritual para conferir el ejercicio (588). De los sacramentos sólo el bautismo y la Cena del Señor (pp.622ss; 644ss.). La parte sexta es la dedicada a la escatología, las últimas realidades, escatología individual (muerte, inmortalidad, estado intermedio pp. 661–692) y escatología general (segunda venida de Cristo pp. 695ss, milenarismo, pp. 708ss), con la resurrección de los muertos y el juicio final (pp. 720–734) y el estado de los condenados y de los justos (pp. 735ss). Una bibliografía específica reformada y no reformada, por temas según las partes de la teología expuesta, un índice de autores y de temas, más el de citas bíblicas completan esta exposición completa de la teología sistemática de la tradición reformada.

Rafael Sanz Valdivieso

Bosch, Vicente, *Santificar el mundo desde dentro*. Ed. BAC, Madrid 2017, 252 pp. 21'5 x 14'5 cm.

He aquí un *curso de espiritualidad laica*, y un profesor de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma). El curriculum de Teología Fundamental tiene a bien estudiar y repensar sobre la *espiritualidad*. Precisamente en los dos primeros capítulos, se nos propone qué toca a este vocablo, cuál es su historia, cuáles son las *diversas espiritualidades* que conocemos. Por tanto, qué se enlaza cuando reflexionamos sobre la unidad y la diversidad en la espiritualidad cristiana. De ahí que uno de los capítulos se titule: *Comunión eclesial y diversidad de vocaciones*. Tanta es la diversidad que el A/ las llama “espiritualidades”. Estamos, pues, ante los carismas, la espiritualidad y la *communio*. Toda una Teología. Las tres partes de esta obra tienen por mira una espiritualidad fehaciente que atiende a los laicos, es decir, la formación del término laico y su significado. La *explicatio termini* de nuestros años juveniles guarda aquí espacio, puesto que el sustantivo *laos*, el adjetivo *laikós* y el latino *laicus* es una semántica rica, y que tiene recorrido desde los LXX hasta el siglo XX. Una historia y unas fuentes sobre todo de Patrística y de potencia de los siglos renacentistas y reformistas. Sin todo esto, se convertiría el libro en una entelequia. No tal, porque aquí hay mucha vida y mucha experiencia de mística y de espiritualidad viva. Hay que dar gracias al profesor Bosch en punto a tales recorridos, que culminan en el Vaticano II (cap. VI), en su doctrina (cap. VII) y el magisterio posconciliar (cap. VIII), incluidos algunos Sinodos, y recogiendo el vocabulario de siglos anteriores, casi perdidos en la memoria. Por ejemplo –se nos dice– el Sinodo de obispos de 1987 sobre la vocación y la misión de los laicos en la Iglesia, y en el mundo. Un pozo de nueva espiritualidad si tenemos acogimiento de todo el Vaticano II y todo el Magisterio de esta etapa, hoy insustituible, mientras en la teología de los ministros y el nuevo cuadro eclesiológico, se aprecian teólogos que marcaron una red que sigue en pie. Pensamos en Yves-Marie Congar a quien nuestro A/ dedica unas páginas, y hace lo propio con G. Colombo y G. Angelini. Se recordará que Congar publicó en 1971 *Ministères et communion ecclesiale*, que se convertía en una revisión de su famosa obra “Jalones”, formulada ahora con base en el nuevo planteamiento de eclesiología de comunión. Lo que pretendía el dominico francés era superar toda visión de la Iglesia que oscilara en torno al binomio clero-laicado, pues termina produciendo dos proposiciones igualmente unilaterales y desequilibradas (pág. 116). Urge, pues, una *eclesiología total*, a saber, hay diversidad de ministerios, pero “unidad de misión” (Pablo VI, *Apost. Actuositatem*, númº. 2). La parte tercera es la que ocupa más capítulos (siete) en torno a la vida espiritual de los fieles laicos. Desarrollos de la llamada universal a la santidad, dimensión secular de la vida cristiana, misión eclesial del laico, santificación del trabajo, santificación del ámbito familiar (131-252). Nos hallamos ante una riqueza del laico cristiano y aplaudimos la cuantía manejada por nuestro autor. Justo es decir que sus bibliografías caminan por un mar italo-español. Lo cual no es una quiebra, pero puede ser una rémora frente a bibliografías centroeuropeas. Citemos a este respecto las páginas dedicadas al *sacerdocio de los fieles* (merced a su bautismo, en efecto) y del *sacerdocio ministerial* (con celibato incluido). Insistir en este último puede ser leído por protestantes, más como personal que institucional evangélico, puesto que el *único sacerdote es Cristo, de cuya plenitud todos hemos recibido*. Por esto, no convendría, quizás, hablar de renuncia al matrimonio “para alzarse a cumbres más altas” (el A/ dixit), porque habrá quien para cumbres proponga casarse. Sobre todo, si hemos de dialogar con protestantismos, ortodoxia oriental, y hasta con católica oriental. Tema polémico actualmente. Se explica que la cita de L.G. 42 propugne el celibato

“fácilmente indiviso” (1 Cor. 7, 32-33). Las págs., 23-27 llevan por título “sacerdocio común de los fieles y sacerdocio ministerial o jerárquico”. Ya el adjetivo “jerárquico” chirría, sobre todo si ha de verse con “más peldaños” que el de los fieles. Véase la voz “jerarquía” en el DRAE. Expresemos, a la par, que el bautismo es quien en la Iglesia nos tiene compulsados y llenos. Dice bien Bosch que “la doctrina del sacerdocio común de los fieles no fue una novedad del Vaticano II”. ¡Cierto sobre todo si es doctrina teológica común, de máximo alcance y de siempre! Lo triste es que en la Historia de la Iglesia, en la práctica pastoral, fue doctrina absorbida por el sacerdocio ministerial, y el desgarrar repercutió en un laicado retrasado especialmente. Agradecemos, en cambio, al papa Francisco que tras el Sínodo (Amazonia, año 2019), ha sacado a luz a los casados sacerdotes que estarán en el altar de ahora en adelante. Volvemos a una Iglesia originaria que fue siempre moderna. Quizás algunas páginas de ese fragmento (23-27) proponen un esfuerzo para encajar dos sacerdocios con argumentaciones complicadas y poco aclarativas (y no tanto bíblicas). Más bien nos parece todo más sencillo, si investigamos con el berbiquí inductivo como método. El converso Louis Bouyer recalcaba esta traza de unidad: “la Reforma es corrientemente definida como un movimiento negativo. Llega la hora de ver su positivo”. Lo dicho últimamente no menoscaba al presente libro, ni a la editorial. La abundancia de espiritualidad mostrada por nuestro autor servirá a fieles cristianos y a muchas Iglesias.

Francisco Henares Díaz

Fédou, Michel, *Jésus Christ au fil des siècles. Une histoire de la christologie*, Editions du Cerf, Paris 2019, 513 pp, 21 x 14,5 cm.

Michel Fédou, tras publicar en los últimos decenios una magna obra en tres gruesos volúmenes, *La voie du Christ*, donde expone la evolución de la cristología desde los orígenes hasta el siglo VII, se ha propuesto ahora hacer un recorrido por la historia de la cristología hasta el siglo XX en un único volumen, lo que le ha llevado a reducir considerablemente la parte que previamente tan intensamente había tratado en su obra anterior. Se trata de una síntesis-manual muy apretada de la cristología desde el siglo II hasta finales del XX, que no deja en el tintero nada importante, pero que va directamente al núcleo de los problemas tratados, de ahí que tenga un enorme valor como manual escolar para el estudio de la cristología, que debe ser complementado con otras obras, como las ya citadas del mismo autor.

La obra se divide en cuatro partes, que a su vez se subdividen en diversos capítulos. Las partes son: *La antigüedad cristiana*, *La edad media*, *La época moderna, siglos XVI-XIX* y *La época contemporánea*. La primera parte hace un recorrido necesariamente resumido, pero he ahí el enorme valor de esta obra, en cinco capítulos y apenas 60 páginas, de las bases de la cristología desde los debates con los judíos y las herejías hasta los siete concilios que ponen las bases del dogma cristológico, desde el Concilio de Nicea hasta el segundo Concilio de Nicea, pasando por Constantinopla (los tres concilios), Éfeso y Calcedonia. La segunda parte, también en cinco capítulos y ahora en unas 150 páginas, aborda las reflexiones cristológicas de la Edad Media desde el adopcionismo hispano y Escoto Eriúgena, hasta Duns Escoto, Eckhart y Cusa, pasando, por supuesto, por Anselmo, Aquino y Buenaventura, por citar los más relevantes. La tercera parte está dedicada a la época moderna, cinco capítulos y algo más de 100 páginas, donde resalta el capítulo inicial dedicado a Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús y

Juan de la Cruz. Por supuesto, también se aborda a Lutero y Calvino, junto a Suárez y Pascal, Newman y Scheeben, sin dejar fuera a Kant, Hegel, Kierkegaard, Renan o Dostoïevsky. El capítulo final está dedicado a la época más reciente. Cuatro capítulos y 140 páginas que suponen una síntesis perfecta de lo que conocemos como la búsqueda del Jesús histórico en lo que afecta a la reflexión cristológica que se va desarrollando en el ámbito protestante, de un lado y el católico del otro, dejando de lado los autores más sobresalientes en esta búsqueda (Meier, Crossan, Dunn, etc.) por no tener una relación directa con las cristologías resultantes. Así, se abordan los autores clave como Barth, Bonhoeffer, Tillich, Rahner, Balthasar, Pannenberg, Moltmann, Kasper o Moingt, dejando un interesante capítulo final para las cristologías no europeas: la teología de la liberación, la teología negra americana, las teologías feministas, las africanas y las del pluralismo religioso asiáticas.

Como se puede ver, el autor no deja nada importante fuera. Además, trata con absoluto respeto cada propuesta, dando lo esencial de la misma y tejiendo la reflexión en un armónico que le lleva a crear una obra original y, hoy en día, muy necesaria. Un resumen tan conciso e intenso, pero a la vez con la calidad que tenemos en la obra de Fédou, no lo había aún. Sin embargo, me parece más interesante aún la propuesta que recorre el libro y que aparece tanto en la introducción como en la conclusión: la historia de la cristología forma parte de la misma cristología. Esto es así, según Fédou, porque la historia de la cristología refleja el modo cómo las distintas épocas, e incluso pueblos, han ido asimilando el acontecimiento crístico. Esa asimilación forma parte de la misma Encarnación, pues sin asimilación a las circunstancias concretas de cada época, pueblo o cultura, sería imposible la Encarnación, es decir, que el mensaje central del Hijo de Dios hecho hombre para deificar a la humanidad, debe ser asumido en cada momento según las categorías de la época y eso, precisamente, es lo que refleja la historia de la cristología.

Ahora bien, aceptado esto, y visto el recorrido, el autor se permite formular algunas convicciones sobre la historia de la cristología que son como tareas para la cristología hoy. La primera es que las cristologías no europeas deben ser capaces de encontrar, en sus propios continentes, el lenguaje original que le permita hablar del Verbo hecho carne, en fidelidad a la Tradición, sí, pero también a su época y circunstancias. En segundo lugar, existen problemas éticos cruciales que la cristología debe abordar, a riesgo de convertirse, de no hacerlo, en irrelevante, en un mero discurso del pasado. Así, el contexto actual occidental de increencia e indiferentismo, es un reto capital para la cristología, como lo es, y aquí viene la tercera tarea, el problema ecológico, que debe ser abordado no solamente desde la teología de la creación, sino también, y más propiamente, desde la cristología.

Estamos ante una obra clave para la cristología del siglo XXI, pues es capaz de sintetizar los logros de la cristología hasta hoy mismo y proponer las tareas que necesariamente deberá abordar en fidelidad a la Tradición, pero en fidelidad, también, a las necesidades de unos tiempos y lugares nuevos. La investigación sobre el Jesús histórico nos ha dado una ingente información y aún no ha habido ninguna cristología que haya asumido cabalmente esta investigación de los últimos cuatro decenios. Es hora ya de empezar a realizar esta labor que nos ha sido legada por autores como Fédou, y de hacerlo con la doble fidelidad a la Tradición y al Tiempo vivido. Espero, para poder llevar a cabo esta tarea, que en España alguna editorial crea conveniente la inmediata traducción de esta obra que felizmente publica du Cerf.

Bernardo Pérez Andreo

Guarino, Thomas G., *The Disputed Teachings of Vatican II. Continuity and Reversal in Catholic Doctrine*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 2018, 214 pp., 23 x 15,3 cm.

El autor es profesor de *Teología sistemática* en Seton Hall University, South Orange, New Jersey (Estados Unidos), así como co-presidente de la iniciativa “Evangélicos y católicos unidos”. Ha investigado las fuentes y los métodos de la doctrina católica.

El Concilio Vaticano II (1962-1965) revisa y se replantea de un modo radical la doctrina tradicional de la Iglesia católica romana, que se ha ido elaborando durante casi veinte siglos. Este libro aborda con hondura y rigor una cuestión decisiva para una adecuada interpretación y valoración del último concilio ecuménico: si las enseñanzas conciliares más disputadas y controvertidas acerca del diálogo de la Iglesia con el mundo moderno, la libertad religiosa, el ecumenismo, el diálogo con las religiones no cristianas, la naturaleza y misión de la Iglesia, la Virgen María, etc. representan un *desarrollo* armónico de la tradición católica o una *ruptura* con ella: ¿crecimiento y reforma en la continuidad o ruptura con la tradición? ¿Inaugura el Vaticano II un “cambio de rumbo” radical en la doctrina de la Iglesia? ¿Qué clase de desarrollo (*development*) o crecimiento (*growth*) de la doctrina cristiana se ha dado en el concilio?

El libro consta de una introducción, cinco capítulos (con una estructura argumentativa de gran coherencia interna, con numerosos epígrafes), una conclusión y un índice útil de materias, autores y obras. Se aborda el problema central del Vaticano II, se examinan los principios teológicos en los que se funda y se inspira el concilio, las palabras claves que se refieren al *cambio* doctrinal, y se analizan los problemas y cuestiones más disputados acerca de la doctrina conciliar, en referencia al *razonamiento analógico* y a la problemática *continuidad material* de aquella con la tradición de la Iglesia.

Para abordar estos problemas, el autor toma como maestro e interlocutor a un Padre de la Iglesia latino-occidental: san Vicente de Lerins (monje galo-romano, primera mitad del s. V), autor de un importante tratado teológico: *Commonitorium* (año 434), muy citado en este libro. En él se exponen las reglas o normas que ha de seguir un cristiano para discernir la doctrina original y verdadera del cristianismo, distinguiéndola de los planteamientos heréticos, que corrompen o desvirtúan la fe cristiana. En esta misma línea, hay otro maestro que está muy presente en la perspectiva del autor: el cardenal John H. Newman (*vid.*, p.e., pp. 16-18).

Una de las cuestiones nucleares que se abordan es en qué sentido y de qué modo la doctrina cristiana puede “crecer” o desarrollarse sin que haya *discontinuidad* con las enseñanzas anteriores del magisterio de la Iglesia. ¿Puede haber “cambio” (*change*) en la continuidad? Uno de los hitos contemporáneos en la historia de este problema es la aportación de J. H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845), así como su traducción inglesa anotada (obra de juventud): «Vincentius of Lerins on the Tests of Heresy and Error» (1834).

En esta cuestión –como en muchas otras–, Vicente de Lerins y Newman aparecen como *precursores* del Vaticano II. «De hecho, Newman fue profundamente influido por Vicente y su última noción de *desarrollo auténtico* [de la doctrina cristiana]» (p. 17).

Al abordar esta cuestión acerca de la relación del Vaticano II con la doctrina tradicional, el autor examina la reflexión de san Vicente sobre la relación de los concilios de Nicea (año 325) y Éfeso (año 431) con la doctrina precedente, puesto que ambos concilios fueron decisivos para formular con claridad y precisión la verdadera fe de la Iglesia antigua ante las doctrinas heréticas; sobre todo, para abordar la tremenda “crisis arriana”. En este sentido,

ambos concilios acuñaron términos claves como *homo-ousios* (Nicea) –para la doctrina cristológica– y *theo-tókos* (Éfeso) –para la doctrina mariológica–.

En este contexto, Vicente formula varias reglas o normas que se subrayan y comentan mucho en esta obra, considerando que conservan plena vigencia en la Iglesia de hoy. Son criterios que nos ayudan a discernir la *verdad* de la fe cristiana, fundada en la Sagrada Escritura y en la doctrina apostólica, y formulada por un concilio ecuménico.

La “primera regla” o *canon* establece que, «en la Iglesia católica, se ha de poner todo el cuidado en mantener aquello que ha sido creído en todas partes, siempre y por todos [*ubique, semper et ab ómnibus*]». Esta regla nos permite distinguir entre el *profectus* (progreso, crecimiento o desarrollo) y la *permutatio* o *permutationes fidei* (las permutaciones, alteraciones o corrupciones perniciosas de la fe católica: las *herejías* propiamente dichas). El autor hace una reflexión teológica sobre esta importante regla, profundizando en la diferencia entre *profectus* y *permutatio*.

El autor glosa también la “segunda regla” de Vicente: hay crecimiento de la doctrina cristiana a través del tiempo, *eodem sensu eademque sententia* (respecto de la doctrina tradicional o precedente). En este punto, el Newman católico escribe (en 1877): «Vicente (...) dice que, aunque *inalterable*, la regla de la fe admite *crecimiento*» (p. 17 y nota 13). Este Padre considera que «la *continuidad sustancial* de la creencia [cristiana] es un signo de verdad; en cambio, los cambios sustanciales [*reversals*] son un signo de error» (p. 14). Por esta razón, él cita con frecuencia esa exhortación paulina: «Guarda el depósito» que te ha sido confiado (*1 Tim* 6, 20). Si no guardamos fielmente ese depósito, traicionamos la fe de los doce apóstoles y de los hermanos y comunidades que nos han precedido durante siglos.

En este sentido, el núcleo o la sustancia del dogma es, en cierto sentido, permanente e inmutable, pero esa inmutabilidad no impide en modo alguno el crecimiento y enriquecimiento de la doctrina a través del tiempo, en el esfuerzo de la Iglesia por discernir, en cada época, los signos de los tiempos y responder a los retos y desafíos que plantea la vida de la Iglesia y de la humanidad en las diversas culturas. Este desarrollo doctrinal, que ha de ser metódico y no anárquico, se expresa en la predicación, la catequesis y el diálogo teológico.

Javier García-Valiño Abós

Hernández Martínez, José María, *Claret y el protestantismo de su tiempo*. Ed. Claret- y Ed. Clie 2018, pp., 288, 24 x 17 cm.

Al autor (murciano, claretiano), lo conozco desde hace años, y si ahora me leo despacio este libro (tesis), *sé de quien me he fiado*. Educador en su Congregación, profesor en la Facultad de Teología (Cartuja, Granada), actualmente en la Curia claretiana de Roma, y ecumenista conocido durante muchos años. No me resisto por esto a copiar una de sus dedicatorias en primera página. Dice: “Y a todos los que sienten la pasión por la unidad de las Iglesias con quienes comparto el sueño de un encuentro difícil, pero no imposible en el amor y la verdad más grande”. El pastor Alfredo Abad, que ha escrito el prólogo, aporta con acierto que “hay que conocer nuestra historia y también hay que superarla para que la reconciliación pueda dar frutos de unidad y libertad”. He aquí el tenor de todas estas páginas que se embeben de Vaticano II, aunque hablen de cien años atrás ante un vertiginoso siglo XIX hispano-y cubano del que hay siempre mucho que hablar, y más si las confesiones protestantes andan por medio. Claret es uno de los clérigos que median en esa historia, por su personalidad y sus obras en

España y en Cuba. Por otro lado, se ha publicado esta obra al calor del Centenario de Lutero (2017) bastante celebrado en España con tal ocasión. La presente obra se compone de tres capítulos: 1.- El protestantismo en la trayectoria histórica de Claret. 2.- El pensamiento de Claret sobre el protestantismo. 3.- Valoración y perspectiva. Un libro bajo un perfil que estaba poco estudiado, ciertamente. De hecho, la bibliografía ha sido muy cuidada (págs. 261-281). A su vez, el método seguido camina por las siguientes trochas: “conocer, comprender, valorar”. Las páginas, por consiguiente, se echan y apuestan por “el diálogo, la comprensión y entendimiento ecuménicos”. La *hermenéutica de comunión* es la que aquí priva y asoma en términos actuales de Teología Fundamental. Asistimos a un *ecumenismo receptivo* una y otra vez en intercambio de dones (U.R. 11). Confrontar a Claret con el protestantismo circulante en aquella época se presenta como una aspiración desde la primera página de esta obra. Más aún: deja una marca indeleble en este estudio y en su modo de avance. Todo el capítulo primero se ubica en torno a la biografía entera de Claret (1807- 1870), incluida su estancia en Cuba (1851-1857) como arzobispo de Santiago (El Cobre), y su residencia de años y fallecimiento en Madrid (1857-1870). Actividad de peso fueron la de ser Confesor Real (Reina Isabel II), y la de Fundador de la conocida Congregación de Misioneros del Inmaculado Corazón de María (claretianos). De la etapa cubana se han escrito a veces sus hechos sin observar su valía, y no estimando lo que supuso llegar a una archidiócesis que hacía 14 años que estaba sin obispo. Otros lances allá han sido vistos por algunos autores cubanos (aunque no siempre), con una relectura viciada, teñida sin más que de colonialismo aprovechado, de escaso mérito. Han sido, sin embargo, muchas las virtudes de la Iglesia a través de siglos para bien de tan noble nación como es Cuba. Hace muy bien nuestro /A en sacar a luz, hechos y escritos de Claret allá (era incansable escritor) que avalan la estancia de seis años en la Iglesia y la política de la isla. Estancia nada fácil. Por su parte, el capítulo segundo, con ámbito más extenso, recorre el contexto ideológico, las polémicas, las fuentes de inspiración habidas, los enfrentamientos con los reformadores, y las doctrinas de éstos, los movimientos políticos revolucionarios, “el protestantismo y los grandes males de España”. Más de cien páginas ocupa esta parte. Resumámosla en un soplo: Claret prosigue una carrera parigual a la que conforman tantos obispos españoles en ese siglo en punto al protestantismo existente, y a las asperezas de éste. No olvidemos que el santo Claret no era un académico- se nos dice- sino un pastoralista que expande la apologética sabida. El recurso a la Biblia no falta, si bien a veces las citas inciden en un acomodo en boca del que habla (tal ocurría también en el protestantismo, como defensa polemista). Son, empero por otro lado, evidentes las coincidencias de católicos y protestantes, si bien abultan más las polémicas, y no se llega a una vocación de ecumenismo por desgracia. No olvidemos que el padre Claret fue un afanoso publicista católico, y los claretianos se han distinguido siempre por su labor editora en los últimos 150 años. Nuestro /A se acerca claramente a una conclusión cual lábaro ecumenista: “es mucho más lo que nos une que aquello que eventualmente puede superarnos” (pág. 207). El capítulo tercero y último cose y recoge tal talante como “valoración y perspectiva”. Se trata aquí de escrutar los motivos de fondo del desencuentro, visto desde hoy, tomando una perspectiva más ancha. No se rebaja a un santo como Claret en estas cuitas. Cuadra más bien lo que inculcaba, en las *Constituciones*, a sus misioneros: “excusar la intención cuando no se puede excusar la obra”. Lo demuestra que buena parte de su biografía se llena de misiones en el pueblo llano por toda España y en especial en su tierra catalana. Dentro de la evaluación final, se admite con pena que estos lances de religiones y confesiones se muevan entre una “eclesiología triunfalista y excluyente” que se intentaba justificar. El celo de Claret, sin embargo, también buscó vías positivas. Por ejemplo, con esta aclaración: “Bueno será advertir

que la Iglesia católica, apostólica, romana, anatematiza los errores, y no a los que yerran”. Dentro de la mentada evaluación se toma nota de aquel Nacional Catolicismo, que duró años en España. Dígame lo mismo de la *libertad de conciencia*. La evaluación prosigue con otras vías valiosas y valientes a la hora de una crítica. No en vano señala: “prejuicios, equívocos, estereotipos”, es decir, “la incapacidad para reconocer los valores del otro”. Que nuestro /A se arrime a la incapacidad de encuentros con creyentes como Matamoros (y otros), y lo titule como “utopía de un encuentro imposible”, dice mucho de esta actualísima evaluación. Felicitamos al autor de esta tesis por sus ansias de encuentro. Pega bien esta búsqueda y conexión de unidad aquel deseo de un cantautor latino en nuestros años juveniles: “Lindo haberlo vivido para poderlo contar”. Al menos ahora en esta valoración de quienes discutían su fe, e indudablemente creían en el evangelio como primera andadura.

Francisco Henares Díaz

Johnson, Elizabeth Anne, *Creation and the Cross. The Mercy of God for a Planet in Peril*. Orbis Books, Mariknoll, N.Y., 2018. 238 pp. 21,2 x 14,6 cm.

La Profesora Elizabeth A. Johnson, emérita en la Universidad Fordham (Estados Unidos), es una de las teólogas más conocidas universalmente por su obra pionera *She Ho Is* (en español, *La que es*, Barcelona, Herder Editorial, 2002, 368 pp. / ISBN 978-84-254-2234-8) que dio comienzo a la teología feminista; otras obras han sido traducidas en esta misma editorial y en la Ed. Sal Terrae. En la presente obra trata de exponer, en forma de diálogo, cómo hay que comprender la redención universal, incluido el cosmos, en nuestro tiempo de crisis ecológico y de efectos devastadores en la naturaleza creada y en las criaturas que en ella se encuentran. Pero el punto de partida es la llamada teoría de la satisfacción, según la cual la muerte de Jesús en la cruz fue un acontecimiento necesario como expiación por el pecado. La fórmula se remonta a san Anselmo de Canterbury y a su obra *Cur Deus homo* (del año 1098, cf. p.12s), sobre la que expone una serie de puntos críticos (pp.14-30 es el primer cap. del libro que está concebido en forma de diálogo, como el de san Anselmo). La afirmación de base es que, según san Anselmo, el hombre no puede, en cuanto ser finito y contingente, borrar la ofensa infinita que el pecado ha perpetrado contra Dios; por eso el Verbo se ha encarnado y, en la cruz, ha consumado la reconciliación de todos nosotros con Dios mediante su sacrificio, que compensa de forma superabundante todas las ofensas que han destruido el orden creado (*Cur Deus homo* I, 6-10). Tal satisfacción y reparación sólo puede realizarla el Dios-hombre sin pecado, mediante su muerte no debida, sino obediente y amorosa, que devuelve a Dios el honor de la creación y nos reconcilia objetivamente, así podemos recibirla en conciencia. Es como si se dijera que la redención se concentra en la superación de la culpa, sobre todo. Creo que la autora parte de una lectura un poco parcial y reductora de la obra de san Anselmo, ya que en su obra está clara tanto la libertad de Cristo como la obediencia perfectísima (al guardar la justicia), que dan una visión menos rígida de la posición de san Anselmo y ayudan a comprenderla desde la disposición de Dios hacia el ser humano y de su designio realizado en Cristo, en quien participamos de la benevolencia de Dios y por quien recibimos la justificación. La búsqueda de la restauración humana lleva a la muerte al Hijo, no porque Dios Padre deseara venganza, sino porque es salvadora. De la entrega voluntaria y solidaria nace la capacidad de satisfacer. “La muerte de Jesús no es necesaria para la salvación” (p.27), el problema es querer que sea necesaria desde el punto de vista de Dios, que no

está sujeto a constricción, pero su obra no puede estar abocada al fracaso. La salvación es la obra de la misericordia del Dios creador y redentor de toda la creación, por eso san Anselmo llega a creer que la encarnación es la que está al servicio de la satisfacción. En el cap. 2 (libro II, pp.31-63) parte del libro del Segundo Isaías con los oráculos de consuelo a los desterrados, anunciándoles el final del exilio (p.33s); continúa con una explicación de los nombres de Dios, El, Elohim, sobre todo Yhwh y su significado redentor y misericordioso (pp. 34-38-43 sobre Ex 34,6-7) pero no domesticado (p.41) sin usar la ira de Dios para justificar las barbaridades del ser humano, cosa que, a veces, se relaciona con la historia del éxodo y la presencia en la tierra prometida, por lo que es criticado el nombre de Señor (Lord) desde un punto de vista feminista (p. 43) porque puede privilegiar a los varones sobre las mujeres. Es el punto de vista del género que propiamente hablando no se debería aplicar al nombre propio Yhwh. Pero Isaías habla también de “redención” y compasión, las entrañas de misericordia que lleva al término “rehem / rahamim” (Is 54,8) y a la dimensión femenina del amor materno de Dios. Así el segundo Isaías ofrece la base firme para ir más allá de la teoría de la satisfacción, pues habla de curar, perdonar, redimir, restaurar (pp. 46ss) la cosa nueva postexilica que adopta la imagen del banquete para recordar la obra divina de la liberación (p.4s) en tiempo de Ciro el Persa. El perdón de los pecados es la obra de este Dios dispuesto a la compasión que perdona el pecado, y es el mismo en la Antigua que en la Nueva Alianza, abierto a la solidaridad con los que están sufriendo (p.61). El cap. 3 (o libro III, pp.64–112) está dedicado a Jesús de Nazaret, rey de los judíos y a la necesidad de conocer las narraciones de los evangelios sobre Jesús, que hace visible la presencia del Dios misericordioso y clemente, según muestran los evangelios que considera documento de la fe (Jn 20,31 p.65) y de los testigos oculares. La presentación de los evangelios es la aceptada a partir del Concilio Vaticano II, destacando la pertenencia de Jesús de Nazaret a la tradición judía y sus raíces desde los profetas, Isaías, Ezequiel la fe en la resurrección que no es sólo afirmación cristiana sino parte de la tradición judía, no obstante, la posición de los saduceos (p.79). El cap. 4 (o libro IV, pp. 113-157) lo titula la floración de las interpretaciones (Interpretations Blossom) para destacar la continuidad fruto de la acción de los discípulos (“Los que le amaron”, según Josefo Flavio pp. 113-114). La obra de los discípulos no sólo se afianzó en Jerusalén, sino que se expandió y enriqueció con las comunidades helenísticas y de la diáspora donde los gentiles que quisieron ir por “el camino de Jesús”, el Cristo (p.117), que ahora es el centro de esa nueva esperanza y autor de la salvación para todos, portador de la bondad amorosa que lo convierten en el centro de la esperanza. La cruz puede ser explicada como signo de salvación y redención por medio de las metáforas que dan a conocer el amor salvador de Dios en Cristo Jesús (p. 119s), cuyo sentido religioso se apoya en las fórmulas médicas de recuperar la salud y no sólo física (ya en Isaías). Otras metáforas serán de tipo “militar” o guerrero, victoria sobre el mal, o de carácter diplomático (reconciliación), legal y comercial (de liberación de la esclavitud – rescate / redención, p. 126ss) con las derivaciones al precio pagado (teoría de la satisfacción, pero cf. 1Cor 7,23; también 1Pe 1,18-19; y Heb 9,12!) Que sirven para entender la redención que en Cristo Jesús nos es ofrecida a todos (Rm 3,23-24 p. 129) como liberación, que la teología de la liberación ha retomado. Metáforas celtas y de tipo sacrificial (pp. 132ss) o de tipo familiar, referidas a la nueva creación, o al motivo del “Siervo” de Is, sirve también para entender la cruz y el lenguaje de salvación en el que se anuncia la buena nueva de salvación de Dios en Cristo Jesús. El cap. 5 (o libro VI pp. 158–194) trata del sentido profundo de la encarnación, punto de arranque de la aplicación de la salvación y bondad misericordiosa de Dios a toda la creación, “a toda carne” (p.158s), presencia misericordiosa de Dios dada sin condiciones. La cristología desde abajo (ascendente) se encuentra

en Mc, Mt y Lc. La cristología descendente (desde arriba) como en Jn. La primera es una narración histórica que hoy parece tener más aceptación en cuanto camino de comprensión del Evangelio, pero no puede prescindir de la segunda para llegar a la identidad plena de Cristo (p. 160s) y su unión con la carne humana, en orden a la salvación (encarnación). La carne es signo de caducidad y de finitud, no sólo de la pecaminosidad, y es portadora de la alianza de Dios (según Gn 9,15-17 y el arcoíris) no obstante sea inclinada a la obras que destruyen la vida y las relaciones (p.166s), es la que ha hecho inmanente en el mundo a Dios, como lo fue antes la imagen o las metáforas sobre la sabiduría que ordena la creación, y ahora manifiesta la cercanía de Dios con los seres creados, que se encarna en Jesucristo (p.175ss). El cap. 6 (o libro VI pp. 195-226) trata de la respuesta humana, la conversión de la mente y el corazón, con cinco propuestas que son plenamente condivisibles, de acuerdo con la encíclica *Laudato Si'*, como son la comunidad de la creación para todas las criaturas, que no deben estar sometidas a un “dominio” (pp. 203-207) explotador por parte de los seres humanos, pues todos los seres creados tienen un valor en sí a los ojos de Dios (LS 69; p. 209). La obra de E. A. Johnson es una protesta aceptable plenamente, aun a pesar de alguna exageración, quizá debida al tono coloquial.

Rafael Sanz Valdivieso

Kasper, Walter, *La unidad en Jesucristo*. Ed. Sal Terrae 2016, 741 pp., 21 x 14'50 cm.

Pertenece este volumen 15 a la *Obra Completa* del cardenal Kasper. Son 18 vols. los traducidos al español. De ecumenismo nos brindan dos. El volumen 14 se tituló “Caminos hacia la unidad de los cristianos”. Y este vol. 15: “La unidad en Jesucristo. Escritos de Ecumenismo II”. Admirable que toda la *Obra Completa* (OCWK) nos llegue ahora en castellano, puesto que estamos ante una excelencia que de tarde en tarde vemos en la historia de la teología. Alabemos al autor y editorial y hagamos lo propio con el traductor J. M. Lozano-Gotor. Con casi 750 páginas enfrente, nos sentimos en un aprieto ahora ante la recensión, si ha de ser a la vez resumen. Una manera de acercarnos será la de agrupar todo por temas, y éstos a su vez atravesados por una temática más concreta. Una primera parte aborda el diálogo con las iglesias de la Reforma. Lo que Kasper llama *Escritos confesionales*. Expresa él, en el prólogo, que esta unidad en Cristo, vivida desde hace medio siglo hasta hoy, resulta increíble entre las Iglesias separadas. Y es que desde el Vaticano II se han realizado muchos progresos en los diálogos ecuménicos. Por igual, somos a la vez conscientes de diferencias notables, y “no deben ser silenciadas”. Y añade: este camino “pasa por un ecumenismo no solo académico, sino espiritual, que recorra la senda de la oración y la penitencia. Sólo así podremos ser creíbles constructores de la paz en el mundo”. Los mentados *escritos confesionales* acogen a casi 200 páginas con el fondo de la *Confessio Agustana*. A los lectores no muy avezados puede extrañarles que ésta fuera tan rica y tan aprovechable, tras de transcurrir casi 500 años sin rozarse apenas protestantes y católicos. No le sorprenderá, sin embargo, a nadie la portentosa bibliografía (casi toda alemana) y las múltiples notas, acerca de la *Confessio*, pero con la suerte nuestra de tener mucho traducido al español. Todo lo acapara la envidia de Kasper en valorar y sostener dificultades estudiando con paciencia, amor y valía adviene. Toda viene “humilde y casta” (como el agua de Francisco de Asís). Uno de los fragmentos se titula: “El quid del diálogo actual entre evangélicos y católicos” (37- 45). Existen aquí otros trabajos

con la *Confessio* al fondo. Por ej. “La eclesiología de la Confessio”, o la “Confessio en perspectiva católica” (94- 118). Un bloque el de la amplia Confessio. en el que se inserta un tramo titulado: “La relevancia de los escritos confesionales protestantes para el conjunto del cristianismo” (119- 137). Precisamente, un fragmento se convierte en estudio de esta triada: “Unidad dada, barreras existentes, comunión vivida”. Con este apunte: “Las doctrinas antaño de controversia no fueron solo asuntos académicos, sino fruto de una comunión más estrecha y hondamente vivida” (144). O esto otro: “también en la relación entre las iglesias existe una ley de progresividad”. Harto realismo, esperanza grande. Un segundo bloque se refiere a *Ministerios y Sacramentos*, comenzando por el ministerio petrino y la unidad de la Iglesia, un primado en relación al movimiento ecuménico, la paradoja, y donde se alcanza este interrogante: ¿una posible salida de este punto muerto? Válganos esta breve tira del párrafo: “El obispo de Roma como servidor de la unidad”. Queda como tarjeta de presentación. Son varios los trancos ofrecidos acerca del minist^o petrino, incluyendo ahí la sucesión apostólica (“problema ecuménico”, dice Kasper de esta sucesión) vista desde el contexto ecuménico, y sin faltar aquí un extenso trabajo sobre implicaciones eclesiológicas y ecuménicas del bautismo (en dos artículos). Entra esta parte segunda en temas como el reconocimiento de los ministerios en las iglesias luteranas, y engarzándose con estos otros artículos: “Convergencias y divergencias en el problema de los ministerios”; o esto otro: “¿Consenso ecuménico sobre el misterio eclesial?”. Con razón se presenta el punto de partida del debate: “Así pues, en el fondo ya el concilio Vaticano II llevó implícitamente a un consenso parcial sobre el ministerio eclesial”. (223). Nuestro autor había dejado, letras atrás, esta advertencia: “En consecuencia la unidad de las iglesias separadas no será posible mientras no se alcance un acuerdo sobre el ministerio eclesial. Con ello, la cuestión del ministerio se sitúa en el centro del interés ecuménico”. El bloque III se mueve entre dos ríos potentes, necesarios: la antropología y la teología. La primera, lo demuestra con este trabajo: “Dignidad y esperanza del ser humano”, y la segunda nos conduce a la doctrina de la justificación. Puesto que se muestra ahí el ancho camino recorrido en pocos años, cuando en 500 años no se hizo casi nada, agrada que tal doctrina ocupe aquí abundantes páginas. Se centran en la *Declaración conjunta* sobre esa doctrina. Uno de los trancos se encauza por estas acequias teológicas muy realistas: “¿Qué hemos alcanzado?” “Lo que nos queda por hacer: nuevas tareas y nuevos retos”. La conclusión es una llamada a la “valentía del ecumenismo”. Por otra parte, el final del bloque se cierne sobre las *indulgencias* y sobre *El Año paulino y las indulgencias*, en especial sobre la evolución histórica llevada a cabo. Lo cual ayuda a una “oferta útil”, además de la posibilidad de entrelazar tal con el ecumenismo. Se pregunta Kasper ante las indulgencias: “¿Obstáculo o ayuda para la unidad de los cristianos?” En adelante, seis trabajos comprenden la parte marcada como “Diálogos con las iglesias ortodoxas”. Títulos: 1) El trasfondo teológico del conflicto entre Moscú y Roma. 2) El diálogo entre Oriente y Occidente; 3) Obispos católicos en Rusia; 4) La doctrina del Espíritu Santo y el acercamiento entre Oriente y Occidente (el más extenso en páginas). 5) La Iglesia católica y la ortodoxia. Se echará de ver que junto a estudios de teología, se ayuntan realidades históricas, de antaño y hogaño, con Moscú o los obispos católicos en Rusia (tocadas de dificultades frecuentes). En la actualidad los avances con la ortodoxia y con sus teólogos van siendo un alivio y una esperanza de nuevas-antiguas perspectivas. Debidas, por ejemplo, a la cristología pneumatológica, o a la acción del Espíritu Santo en los sacramentos de la Iglesia. Una parte breve en las páginas finales de esta obra se refieren a las iglesias anglicanas. Actualidad, ministerios y polémica en ciertos ambientes (la ordenación episcopal de mujeres en la Iglesia de Inglaterra), que ocupa un espacio

pleno de vivencias. Otro lo dedica Kasper a reflexiones católico-romanas sobre la Comunión Anglicana. Y ahí uno de los párrafos se adentra en “cuestiones concretas que representan un reto”. Por último, se dedican dos trabajos a una actualidad, siempre bienquista por el cardenal Kasper: la de un diálogo con las Iglesias pentecostales y libres. Experiencias con muchos flecos, polémicas a veces, e importante tema ya en el siglo XXI con sus tonos de esperanza. Lo primero que hace nuestro /A es acogerse al Espíritu Santo, y al diálogo ecuménico, al nacimiento del movimiento pentecostal, su trasfondo sociocultural y teológico, perspectivas pastorales, acentuación del ecumenismo espiritual, y este toque así propalado: “sentirse en casa en la Iglesia” (676). El último trabajo (el 40) se dedica al “actual compromiso ecuménico en Asia”. Ayudándose de la exhortación postsinodal *Ecclesia in Asia*, nos recuerda que no en vano nació Jesucristo allí y el evangelio llegó desde allá a Europa. En fin, llegados a la *conclusión* final de esta gran obra se nos entrega una evaluación que no debemos perder en un mundo trastabillado como el nuestro: “en la situación actual, la Iglesia se ve confrontada con múltiples retos, pero vive también un *kairós* para la propia renovación espiritual”. Además, existe la posibilidad de recibir el don de un nuevo Pentecostés (Juan XXIII dixit). Asia podrá ser entonces “tierra de promisión y esperanza para la humanidad entera”. Mi sencilla recensión obliga a ser cortos, pero justo es añadir que estas enseñanzas empujan, y son acicate ecuménico con el fin de crecer como cristianos, fueren de la Iglesia que fueren. Seguro que los 18 tomos de esta *Obra Completa* serán consultados durante años. Actuales y futuros.

Francisco Henares Díaz

McDowell, John C. - Scott A. Kirkland, Scott A., *Eschatology (Guides to Theology)*. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2018. 151 pp. 22,9 x 15,3 cm.

Una guía para entender la escatología, partiendo de las imágenes de tipo escatológico de la Escritura sagrada, sobre todo del Nuevo Testamento (Reino de Dios, vida eterna, resurrección e inmortalidad, Jesucristo segundo Adán, o el retorno de Cristo y la nueva creación) y de la comprensión que los textos de la Sagrada Escritura, no sólo en una perspectiva histórica (cf. p.xii) según la tradición y las propuestas de los Padres o de Calvino, pero los autores adoptan el esquema de K. Rahner propuesto en su estudio sobre la “Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones teológicas” (trad. española, Escritos de teología, 1962, 411-440), con las categorías “Apocalípticas”, “Existenciales y “Cristológico- antropológicas” y una dimensión socio-política (en tercer lugar) para completar desde la cristología los cuatro capítulos principales del libro, terminando con una bibliografía anotada, que me parece de gran utilidad. Comienza exponiendo lo que entienden por “Apocalíptica”, un concepto difícil, porque no se refiere a los aspectos bélicos o de anticipación de catástrofes como, a veces, la literatura y la filmografía han propuesto y sí a una acción divina incluido el juicio (cf. cap. 1, pp. 1–27). Apocalipsis significa “revelar, desvelar” descubriendo realidades o viendo cosas tal como ellas son (p.1), con la consiguiente exposición de imágenes y descripciones simbólicas que son difíciles de interpretar, por eso se han leído como textos válidos para la crítica histórica, las reformas de la Iglesia, la historia futura o los nacionalismos varios. El libro del Apocalipsis ha sido ejemplo de la interpretación historicista de tipo actualizante, aplicando las visiones apocalípticas a diferentes periodos y circunstancias. Hay una

apocalíptica en el N.T. que comprende los evangelios (por ej., Lc 1,51-53 Magnificat) o Juan el B., o el cap. 13 de Marcos, e incluso los dichos relativos al Hijo del hombre. También el libro del Apocalipsis, con su preocupación por revelar lo oculto y las diferentes acciones de los ángeles. Pero el Apocalipsis comienza “revelando a Jesucristo”, que no sólo está presente en el libro con los significados que hay que “descodificar”, o actualizar respecto de los eventos futuros o pasados y el significado simbólico que encierran las realidades políticas y sociales incluidas (pp.3-5). Una época con rasgos apocalípticos es la de la Edad Media, desde la Reforma gregoriana o con las obras y la influencia de Joaquín de Fiore que dio lugar a un milenario correspondiente a su visión trinitaria (p.9s), pero que fue utilizado con frecuencia en sentido opositor al papado y que influyó en la tendencia franciscana de los espirituales. El mismo Lutero puede ser entendido a la luz de los acontecimientos y crisis posteriores al cisma de occidente (1378-1417) con movimientos reformistas condenados (Wycliffe y Hus) y acontecimientos como la peste negra y las diferentes guerras europeas (p.11); de ahí su lenguaje apocalíptico y su tendencia a identificar al Papa como el anticristo (p.12s) y la vida cristiana sentido apocalíptico como al valor del bautismo que rompe con lo viejo como hace Dios. En esta parte dedicada a la apocalíptica incluye también a Thomas Münzer y sus propuestas que iban tanto contra el clero como contra Lutero y las secuelas del “Joaquinismo” en el *dispensacionalismo* y sus fervores apocalípticos con la idea de una ira de Dios como castigo (pp.18ss). El liberalismo y las tendencias teológicas de la teología alemana del siglo XIX, sobre todo Harnack, *Esencia del Cristianismo* (– 1900– y Ed. Palínur, Barcelona 2009) que considera como un hecho espiritual individual, Dios y el alma, que dejaba a un lado las cuestiones escatológicas (p.22s) no obstante la obra de J. Weiss (*Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 1892) que volvía al “Reino de Dios” y su futuro de plenitud, interpretación escatológica del mensaje central de Jesús y signo de su conciencia mesiánica en cuanto Hijo del hombre (tendencia apocalíptica, hacia la parusía) que contribuyó con otros autores como Albert Schweitzer a superar la visión domesticada de Jesús como maestro de ética (liberalismo teológico, p. 24s) pero sin darle una orientación escatológica abierta como lo hará J. Moltmann. Las propuestas de K. Arte y la teología dialéctica hablando del desarrollo de la revelación y del progreso de la historia que en la primera Guerra mundial fue puesto en duda por los acontecimientos. El cap. 2 (pp. 28–50) titulado aproximación existencia “existencial” pretende partir “desde abajo”, en los tres grandes periodos de la historia de la teología, Padres, Edad Media y Modernidad, lo que requiere una adaptación del lenguaje sin olvidar la tradición. Las dos aproximaciones existenciales se concentran en R. Bultmann y su propuesta de encuentro existencial de Dios y el hombre en la fe y, por otro lado, en la tradición que va desde Orígenes hasta Urs von Balthasar, sobre el drama divino, Dios que va guiando pedagógicamente a la humanidad hasta llegar a participar en su vida divina (p.29). Orígenes no es el helenizador del evangelio en su interpretación, sino un intérprete del evangelio que trata de descubrir su novedad inagotable, en la que todo ha sido creado por Dios mediante su Palabra (Logos) y todo existe para gloria de Dios y a él debe retornar (apokatástasis p.30s). A H.U. Von Balthasar dedica un apartado de interés especial (pp.36-40), por su referencia a la *analogía entis*, que permite trazar el camino de retorno a Dios, el Creador de todas las criaturas, en cuanto la criatura ente humano es análogo y, a la vez, diverso del ser divino (p.38s); se puede ver la “reducción escatológica” de que todas las cosas llegarán a ser según el plan de Dios realizado por medio de su Logos encarnado, que permite pensar en que el final recuperará su origen. Todo será reconciliado con Dios, porque todo procede de Él y es bueno (p.39), guiado por la esperanza. La referencia al “infierno”, a donde Cristo desciende

(Sábado Santo) al fondo oscuro de la humanidad, de donde Dios lo toma agotando la ira, por lo que el juicio de Dios se transforma en gracia. A R. Bultmann dedica otro apartado (pp.40-45), en el que destaca cómo entiende el mensaje de Jesús en sentido escatológico, sobre el final del mundo presente y el futuro que se anuncia con el reino que viene (p.42s). Por eso el lenguaje mitológico del N.T. debe ser interpretado en lenguaje existencial e incluyente de la existencia humana en la que la decisión y el encuentro es la “fe” que ayuda a comprender la existencia, con lo que el significado es antropológico en orden a la autenticidad, dentro de la fe o la *inautenticidad* sin la fe. La fe da una nueva posibilidad al ser humano, abierta al juicio de Dios en cuanto forma parte comunidad de los elegidos. La teología feminista, sobre todo la posterior a la Segunda Guerra Mundial, tiene en cuenta a R.Radford Ruether, Catherine LaCugna y Elizabeth Johnson (p.45), y la continuidad con las teorías del *gender* y de la homosexualidad, que ponen su acento en criticar la masculinidad o la femineidad y la heterosexualidad como ámbitos culturales contruidos en forma excluyente (p.45s ¿es menos excluyente la teoría del *gender*?), con lo que la escatología que proponen es “desde abajo” (p.47), como hace Catherine Keller (*Apocalypse Now and Then*, 2009) que pretende una interdependencia entre Dios y el mundo en sentido evolucionista, con una orientación positiva que propone los acontecimientos finales “superados / eliminados” (sublate) pero conservados por trascendidos, siguiendo el proceso de evolución fluida muy aceptado de la teoría del *gender* (feminismo de tercera ola). Ahí introduce la acción del Espíritu Santo que moviliza todo y anima la esperanza y las posibilidades humanas más allá de la apocalíptica (o anti-apocalíptica p. 48). El cap. 3 (pp.51–82) de título “[escatología] política” se refiere al “reino de Dios” que en la predicación de Jesús es una realidad actual, presente (p.55), que recuerda a Dios como rey de Israel, y en la predicación de las parábolas como una realidad actuando ya y venciendo al mal por obra de Jesús, de ahí a la necesidad de una respuesta ante la oferta de vida nueva y sanación que ofrece a todos, incluidos los invitados a un banquete que da igual dignidad a todos. La resurrección de los muertos tiene su fundamento en la del mismo Jesús, que así sin negar el carácter letal de la muerte da a la humanidad mortal el acceso a la inmortalidad (p.59). Trata de las opiniones de san Agustín (p.60s) y su oposición al militarismo precedente que durante las persecuciones tendía a considerar a los cristianos ajenos a este mundo. En la época de Constantino cambia la percepción y se da paso al imperio cristiano – *tempora Christiana* – aunque el saqueo de Roma en el año 410 hizo que Agustín defendiera el cristianismo frente a los que le acusaban de ser los causantes del castigo ejecutado por los bárbaros de Alarico. El milenarismo renació en el siglo XVII ligado al puritanismo y de antes la independencia de Inglaterra respecto del Papa (p.68s) y su tendencia a considerarse como nación elegida propia de la reforma inglesa. La teología de la esperanza de J. Moltmann es parte de esta escatología política (p.74s) que se entiende en sentido ético y político como esperanza para este mundo que debe mejorar y ser transformado no sólo esperar a los últimos tiempos. Un aspecto de la teología política es la que presenta la “teología de la liberación” y su propuesta de cambio estructural a favor de los pobres y según la doctrina de la dignidad de cada ser humano propia de la enseñanza social del Vaticano II (p.78ss), pero teniendo en cuenta que el centro de esa teología es Dios y su preferencia por los pobres. El cap. 4 (pp. 83–104) lo titula “cristológica” por su relación con la vida de Jesús en quien la acción de Dios se ha realizado el acto escatológico decisivo, la redención y la oferta de vida eterna (referencia al reino de Dios), que repasan de acuerdo con Ireneo de Lión (pp.89ss) y su recapitulación que sólo en Cristo se realiza, por ser el salvador divino y humano en quien todas las cosas se concentran y suman. El reino de Dios y su señorío deben ser realizados en orden a la promo-

ción del ser humano, pues la gloria de Dios es el hombre viviente. Al final propone una bibliografía comentada que es de gran interés, desde los datos bíblicos hasta la actualidad y las teorías que han propuesto diferentes autores. Es una exposición de interés para los que estudian la escatología cristiana.

Rafael Sanz Valdivieso

Pikaza, Xabier, *Dios o el dinero. Economía y Teología*, Sal Terrae, Santander 2018, 590 pp, 13,5 x 19,5 cm.

Esta obra de Xabier Pikaza puede ser considerada como dos libros en uno. El primer libro sería el que se correspondería con el título, *Dios o el dinero*, y el segundo con el subtítulo, *Economía y Teología*. El primer libro constituye el tema nuclear tanto de la Biblia como del Evangelio de Jesús de Nazaret: la adoración al Dios verdadero, de la vida, la misericordia y la justicia, o la idolatría a los ídolos de muerte, el principal es Mammon, el Dinero. El segundo libro, el problema básico del cristianismo que ha debido racionalizar la experiencia de Jesús y las primeras comunidades cristianas ante un mundo determinado por los dioses de la economía, por el lucro y el productivismo sin ningún límite, por la *hybris* capitalista en los dos últimos siglos.

Estamos ante una obra de gran madurez, el autor ha trabajado estos temas durante muchos años a lo largo de su vida, sería demasiado prolijo simplemente citar sus obras. En sus clases siempre lo enseñó y han sido cientos los seminarios, conferencias y charlas dedicadas a este tema. Ahora, en la plenitud que acompaña a las obras recientes de Pikaza, nos lega una obra maestra que servirá para cualquiera que pretenda decir algo sobre este tema y, sobre todo, para quienes osen abordar una reforma de la Iglesia y de sus dineros. Porque el cristianismo, la Iglesia católica en especial, debe realizar un esfuerzo de introspección para analizar el pecado que ha incubado en los últimos siglos, haciéndose cómplice del dios dinero y, en la práctica, abandonando al Dios de vida, al Padre de Nuestro Señor Jesucristo. Este esfuerzo le debe empujar hasta la raíz misma de la repulsa del mundo economicista del capitalismo neoliberal, determinado por la idolatría más brutal posible: el amor al dinero. En Jesús de Nazaret tenemos la clave radical de comprensión de la realidad como misericordia entregada, amor incondicional a los pobres y despreciados y oposición absoluta a la economía de la riqueza que empuja a miles de millones de seres humanos al abismo de la miseria y la inanición. *No podéis servir a Dios y al dinero* es un imperativo material absoluto. Quien sirva al dinero odiará a Dios, pero quien sirva a Dios, odiará al capital. Este dios poderoso que somete a casi la entera humanidad se identifica, por oposición al Dios Trinidad, se identifica como una antitrinidad: imperio-ideología-mercado. Ante esta trinidad malévola, el cristianismo cree y ama a Dios Padre-Hijo-Espíritu, un Dios de amor, misericordia, justicia y comunión. Por eso, la oposición no puede ser mayor, la antítesis es total y Pikaza nos lo quiere recordar con esta impresionante obra.

El texto lo componen tres partes, en diez capítulos, y un excursus final de lo más revelador. La primera parte es el *Antiguo Testamento. La economía del pueblo elegido*, con tres capítulos y unas 110 páginas para repasar la cuestión del dinero y el capital en los patriarcas, el Éxodo, los profetas y el apocalíptico judío en los dos primeros capítulos y en el tercero profundizar en Gn 1-11 como elemento clave para entender la relación del ser humano con los bienes de este mundo y el riesgo de las riquezas. En la segunda parte, *Jesús, economía*

mesianica. Los evangelios sinópticos, tenemos el núcleo de la reflexión de la obra, pues es el análisis, en algo más de 240 páginas, de la propuesta de Jesús. Son cinco capítulos densos. En el primero, el capítulo 4, analiza el desafío económico en tiempos de Jesús, cuando el Imperio romano había convertido Palestina en una colonia para la extracción de riqueza, produciendo una exclusión social enorme a la que Jesús responde con su vida y enseñanza: desde los marginados, construir un proyecto al que denominará Reino de Dios. En el capítulo 5 expone el proyecto desde Marcos: una economía comunitaria donde las riquezas son para la comunión. En el capítulo 6 nos enfrentamos al *dictum* mateano: Dios o Mammón, clave de bóveda de toda la propuesta jesuana. El capítulo 7 está dedicado a Lucas y las parábolas económicas que pretenden construir en la mente de los oyentes la realidad que luego deberá existir como proyecto del Reino. El capítulo 8 es el último de esta segunda parte, y viene a concluir con el enfrentamiento radical de Jesús con el dinero, mediado por el desafío político, económico y religioso al Templo, como lugar donde el dinero ha tomado posesión en tanto divinidad demoníaca.

La tercera y última parte está dedicada a la *Iglesia primitiva. Una tarea económica doble*. Son dos capítulos en los que se analiza, primero la propuesta de Pablo de intento de cristianizar el dinero y, segundo, la denuncia plena de Apocalipsis contra los idolotitos y la prostituta, en definitiva, el dinero. La Iglesia, desde los comienzos, ha intentado conciliar el dinero y el Reino, lo que le ha llevado a problemas tremendos y algunas traiciones, pero ha entendido que deberían poderse conciliar el dinero de Dios y el del César, lo cual no es siempre fácil porque suele salir perdiendo uno. Por eso, Pikaza nos propone en el *Excursus* una reflexión atinada sobre la necesaria transformación de una economía capitalista. Esta transformación requiere seis principios básicos, a su entender: 1. Aceptación-conversión a la finitud, aceptar los límites, no todo es posible; 2. Descubrir el valor absoluto de los otros, no son instrumentos para riqueza, 3. Respetar las instituciones familiares, sociales y nacionales; 4. El dinero debe ser controlado por las personas y sus instituciones, no al contrario; 5. Recuperar la experiencia y tarea ecológica; y 6. Ha de potenciarse la libertad de cada hombre y mujer y el derecho del propio grupo humano. Con estos seis principios será posible una conversión del sistema económico capitalista a una economía de vida para las personas.

Solo nos resta agradecer al maestro que *con urgencia y paciencia*, como dice haber escrito esta obra, nos siga regalando por muchos años estos dones que son como la perla que encontró el comerciante, una vez que la tuvo, vendió todo lo que tenía para adquirirla. El verdadero conocimiento no nace de la superioridad intelectual, sino del amor a la vida, a los seres humanos y a toda la Creación de Dios. Xabier Pikaza es un gran amante de todo ello, y por tanto de Dios. Gracias, maestro.

Bernardo Pérez Andreo

VARIA

Florentino, Mariosvaldo, *Francisco de Asís y la liturgia*, Ed. Franciscanas Arantzazu, Vitoria 2019, pp 208, 15 x 21 cm.

Presentamos esta obra donde se nos muestra la relación de san Francisco de Asís y la liturgia. Sería impensable en la época en la que nació san Francisco que pudiese vivir sin una relación estrecha con la liturgia que le llevara a esa relación íntima con el Creador, debido

siempre a ese lugar teológico y espiritual donde le lleva su deseo de ser fiel a lo que siento que debe ser su entrega a Dios. Por ello, el libro como no podía ser de otra forma, comienza hablando de san Francisco y la oración, resalta cómo la oración era entendida por el santo como el motor de toda la vida de fraternidad, incluidos los trabajos apostólicos que tenían que verse reforzados y sobre todo tenían una razón de ser por la fuerza de la oración.

Tras la oración los Evangelios son la expresión más palpable de esa oración, no sólo por la importancia en su vocación personal sino también a lo largo de su vida y de la fraternidad donde pide ser fiel al mismo Evangelio sin glosa. No cabe duda que el santo difícilmente tendría una Biblia a su disposición o un libro con los evangelios, no olvidemos que eran artículos de lujo en su época, pero seguro que un evangelionario con los textos de la misa de cada día sí lo tuvo y lo usó.

Avanzando nos encontramos con la relación de San Francisco con los tiempos litúrgicos, no cabe duda que los tiempos penitenciales los guardaba con sumo cuidado y el tiempo de Navidad lo saboreaba, como él mismo indica, como miel en los labios, de ahí la representación del pesebre en Greccio.

No cabe duda de la importancia de la Eucaristía como centro de la vida cristiana y sobre todo el momento cumbre de la presencia real de Cristo entre nosotros y ¿como no?, el recibir la Eucaristía, lo cual incentivaba a todos a hacerlo con profunda devoción y preparación, porque recibirla indignamente suponía un gran peligro para el alma.

Precisamente por esa preparación para recibir dignamente el sacramento de la Eucaristía, la necesidad de acudir al sacramento de la Penitencia, y también en este sacramento la fraternidad tiene su importancia por la recomendación a acudir siempre que fuese posible a un hermano sacerdote de la misma Orden, sin que ello sea una cuestión de evitar a cualquier sacerdote que imparta el perdón de Dios.

Y dentro de la liturgia es importante el descubrimiento que los hermanos hacen de la liturgia de las horas, ya que en el inicio ellos no la conocen y su oración no era la de la Iglesia. Al principio el rezo del Padre nuestro suplía esa oración para posteriormente acercarse a las iglesias a escuchar el rezo del Oficio, así lo relatan textos como el anónimo de Perusa. El Oficio de las horas fue llenando y marcando los ritmos de los tiempos de la comunidad conforme esta se fue estableciendo. No siempre esta cuestión fue muy bien aceptada por el santo asisiense, ya que no debemos olvidar la dificultad que suponía tener libros para la gente pobre y sobre todo para alguien que había hecho de la pobreza su vida. Esto podríamos hablar de un fallo en la obra, ya que no se debería hablar de liturgia de las horas sino del Oficio divino, y recordar que era obligatorio para los clérigos. De ahí que dentro de la fraternidad es una cuestión que no se plantea directamente en san Francisco sino en la evolución de la comunidad en los años posteriores, que llevaron precisamente a esas situaciones de tensión vividas por el santo de Asís antes de la experiencia mística de las llagas.

El último capítulo de la obra, si bien puede aparecer como un recoger elementos ya indicados anteriormente, es algo que supera la misma relación de Francisco de Asís con la liturgia, ya que lo que se pretende es recoger unos conceptos litúrgicos actuales y leerlos en el comportamiento del asisiense, lo cual no es fácil del todo.

De cualquier forma esos signos sensibles sí pueden ser interpretados en el contexto de cómo san Francisco recoge la liturgia y aquellos elementos que le llevan a encontrar en ella la relación con Dios misericordioso.

Así, el tema de la fidelidad a la Iglesia, que lo separa claramente de los movimientos heréticos, y que se puede unir a la fe en los sacerdotes, porque a pesar de sus pecados ellos te imparten el sacramento de la reconciliación y, lo más importante, hacen presente a Cristo en

la Eucaristía. Por eso la devoción y la obligación que imponía a sus hermanos de no predicar sin el permiso del sacerdote y tenerles siempre el debido respeto.

Por ello, todo lo que tenía que ver con la Eucaristía lo mimaba y no escatimaba posibles gastos ni cuidados en aquellos lugares donde estuviese presente, así como el cuidado de los objetos litúrgicos y los libros que se usasen para la digna celebración de la misma.

En definitiva, esta obra nos acerca a la realidad de cómo san Francisco de Asís vivía la liturgia en su tiempo, siempre desde la fidelidad a la Iglesia, de la que no se quería separar, y sobre todo en la presencia real de Cristo en la Eucaristía la cual se debía celebrar siempre con dignidad y respeto.

Miguel Á. Escribano Arráez

Marcus, Joel, *Jesus and the Holocaust. Reflections on Suffering and Hope*. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 2017. 129 pp. 20,2 x 12,7 cm.

El Prof. J. Marcus, autor de un apreciable comentario al evangelio de Marcos (*Mark 1-8. Mark 8-16. The Anchor Yale Bible Commentary, 2002-2009*; editados en español por Ed. Sígueme, 2010-2011) escribió este libro sobre el holocausto y el sentido del sufrimiento. La historia recuerda que los mismos cristianos de origen judío serán el azote de los judíos, en especial en la Edad Media; posteriormente los derechos civiles les fueron reconocidos, aunque, a veces, se daban pasos hacia una asimilación o conversión por razones prácticas y de asimilación, que suscitaba sentimientos de traición en los que mantenían la fidelidad al judaísmo. En tiempos de la intolerancia nazi se pretendió abolir todo tipo de derechos, produciendo un genocidio terrible, la matanza de los inocentes. El autor une esta situación con la conmemoración del Viernes Santo, y el libro parte de los sermones predicados en esa ocasión. Pretende reflexionar teológicamente sobre la relación entre la muerte de esos millones de judíos inocentes y Jesús, el judío de los años treinta del siglo I. También ha tenido en cuenta que una de las raíces del antisemitismo es la idea de los “judíos culpables de la muerte de Jesús” (p.xv), que Marcus rechaza, pero no sigue a los que creen que la “cristología” es el semillero del anti-judaísmo (p.xvi). Aquí decide pensar a la luz de la pasión de Cristo los problemas que suscitan los hechos del holocausto y el exterminio programado por el Tercer Reich, aunque se ha encontrado los reproches de Jacob Neusner, que consideraba el libro blasfemo y bordeando lo macabro; es excesivo considerar la reflexión de un cristiano sobre el holocausto como una “expropiación imperialista” (cf. p. xvii-xviii). El autor hace bien en recordar que escribe sobre este argumento no porque tenga “la última respuesta” sobre él, pero sí el ofrecer un poco de sentido sobre el holocausto, sin pretender ninguna propiedad exclusiva (p.xxi). Los capítulos tienen títulos bíblicos (1, “El siervo sufriente”, de Is 53) junto a episodios de crueldad y ferocidad como los de Lituania (p. 3-5 según los *Cuentos hasídicos sobre el holocausto*, de Yaffa Eliach; esta autora nació en Lituania, en el pueblo donde sitúa los episodios). A partir de ahí la atrevida identificación de los sufrimientos de las víctimas inocentes del holocausto y los del siervo, de Jesucristo (p.12-13). Otros capítulos parten de poemas hebreos (2, pp. 17-30) y la lectura del evangelio de Mc cuando describe la crucifixión, pero con el recuerdo del sacrificio de Isaac y algunas interpretaciones poéticas (p.24ss), que se unen al poema de Moses Schulstein referido al montón de zapatos apilados procedentes de las víctimas del lager de Majdanek (Polonia), con el reflejo del ser despojadas las víctimas como signo de su humillación deliberada (p.26s) que es parte de la maquinaria

al servicio del exterminio y de la deshumanización (p.28). Es este horror programado el que hace ateo en cinco minutos a cualquier ser humano (cap. 3, pp.31-44) ante la visión dolida del mal que devasta; el holocausto es una expresión de esa técnica destructiva e inhumana, que puede apoyar a quien siente la muerte de Dios, la imposibilidad de creer en Él; pero aun sí, además, se manifiesta en la burla o el desprecio vacío de sentimiento que rezuma desesperación; lo podemos ver también en Mc 15, 29-32 que el autor evoca (pp. 37ss) con su referencia implícita al salmo 22 y al drama de Jesús. La dificultad de aceptar el sufrimiento del inocente como parte de la voluntad de Dios es un punto de reflexión de los más difíciles de digerir. ¿Es más llevadero pensar que, dado que el inocente sufre realmente, ese sufrir tiene una finalidad más elevada? Pensemos que ni siquiera un gorrión cae al suelo sin que lo disponga vuestro Padre (Mt 10,29), aunque es un pensamiento que sólo se puede decir como un susurro. También la crueldad acabará, cap. 4 (pp.45-57), recordando a Anna Frank y la secuencia de Lc 23, 33-43 en la que se promete el paraíso, que pone al lado de la oración del judío piadoso pidiendo el perdón y la plenitud de la alegría (p.50s), en la que hay una confesión de los pecados y la petición de perdón para entrar en el reino. La luz que agoniza, titula el cap. 5 (pp.59-70) de nuevo con poema de E. Dickinson y el pasaje de Mc 15,33-38 con el grito de Jesús, “Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” Que expresa el desamparo (*lostness*) de la condición humana y la agonía de la luz (Dylan Thomas, su verso es ‘Rage, rage, The Dying of the Light’) que en el poema de Dickinson es como el “no poder ver” de la muerte, de la oscuridad cósmica de la muerte de Jesús (la sombra mortal, densa, del Sal 44, 20). La muerte era el impulso motor del nazismo y de su voluntad de exterminio. En el cap. 6 (pp. 71-85) de nuevo una narración de los Hasidic Tales, donde la voluntad de vivir le hace superar la muerte por encima de la muerte de una fosa común donde estaba el padre de la superviviente; es un punto que expresa el dolor espiritual y teológico, por lo que lo pone junto al evangelio de Juan 19,25-30 final de la vida de Jesús, que entrega a su madre y acaba, “todo está consumado”; pero es el signo de una renovación que supera la muerte (p.78s). La liquidación del ghetto de Varsovia es el tema del cap. 7 (pp. 87-108) junto con el terremoto que produce la muerte de Jesús en la cruz (Mt 27,51-54 p.94s) y apuntan a su significado vencedor del mal y del demonio. Aquí aparece también la cita de Hermanos Karamazov, que recuerda la muerte de niños inocentes y su sufrimiento, que es un reproche implícito a Dios “que permite tales atrocidades”. Pero lo que resalta es la solidaridad divina que expresa la muerte de Jesús, como lo es también el sufrimiento de Dios en cada criatura portadora de la miseria humana (p. 106s). El libro es estimulante, aunque tenga un tono a veces provocador, sin duda necesario para tener en cuenta que el mal no es la palabra definitiva, sino la esperanza que se desprende del Cristo que resucita y vence la muerte.

Rafael Sanz Valdivieso

Ponga, J.L.; Fajardo, L.; Panero, M^a Pilar (Coords), *Perspectivas desde el siglo XXI*. Ed. Universidad de Valladolid 2017, 478 pp., 24 x 17 cm.

He aquí una obra promovida por la Universidad de Valladolid y el Estudio Teológico Agustiniiano de esa misma ciudad (Centro éste agregado a la Facultad de Teología de Burgos). Se nos ofrecen las *Actas del Congreso* habido allí en octubre del 2017, con ocasión del Centenario protestante. Cuatro objetivos se habían marcado para los trabajos mantenidos: 1.- Aspectos teológicos del pensamiento de Lutero y los reformadores. 2.- Contribuciones

de éste a la lengua y la cultura alemana. 3.- Analizar las persecuciones del luteranismo y en especial en Valladolid. 4.- Interpretaciones hoy de Lutero y diferentes perspectivas. Se advierte, de entrada, que el Congreso pretendía una “reflexión académica; o, dicho de otro modo, un trabajo universitario en el amplio sentido del término”. Amplios eran también los temas. Hay un relativo acorde (con excepciones, claro) en lo que significó la Reforma en el cambio de la cristiandad. La Iglesia de Roma quizás no se percató del peligro creciente, y quizás Lutero tampoco. Nos parece clara la exposición que aquí más suena: “las posturas, primero antagónicas y después claramente beligerantes entre ambas Iglesias, en su manera de interpretar el mensaje de Cristo dividido; se inició una nueva manera de ver e interpretar el mundo europeo que influía en la política, en la economía, y sobre todo en la ideología”. Lo peor acaso, fue la prepotencia (triste prepotencia) en cada una de las partes. Tan es así que se hablaban unas contra otras, y todas se nombraban como cristianas. Un escándalo también de ambas partes. Lo interesante de este libro, sin embargo, es la anchura de miras. Vemos teología con diversos focos. J. Antolín presenta “El nuevo concepto de fe de Lutero”. No podían faltar las experiencias religiosas de Lutero, y la justificación por la fe, que es culmen irrenunciable, el evangelio de la gracia y de la misericordia de Dios. Nada sin Dios es un todo con Dios. Se acentúa, pues, la subjetividad humana (pág. 31). F. Bogónez insiste en lo mismo. De la justificación escribe como titular: “Piedra miliar en el camino ecumenista”. Que dedique unas palabras a la *Declaración Conjunta* (1995- 2006) y a lo ha advenido después nos llega como gracia divina. F. Conesa se centra en un tema muy propio, es decir, el *Dios escondido* (huellas de Lutero). S. del Cura Elena nos pone enfrente del *Coram Deo* como escena: una primacía de Dios, un vivir ante Dios en un horizonte ecuménico, y “un reconocimiento común del Dios vivo y verdadero” (117). J. Fernández ha buceado, y es plausible, en la antropología de Lutero, en especial porque caminamos hacia “una nueva Teología antropológica”. P. Langa aduce los aspectos ecuménicos de San Agustín y Lutero: la Biblia en ellos, los judíos, recepción de la justificación. Hacen presencia en este libro dos investigadores extranjeros (M. Terraportti; G. Theissen) que tocan las consecuencias de la Reforma y Lutero en Italia, a saber, Renacimiento a la luz del individualismo vividas por P. Vergerio y la de T. Campanella. F. Ruiz estudia (estridente acto) la Hoguera de Valladolid y cuanto rodeó el auto de fe condenando a Cazalla. P. López ha escogido un análisis crítico a partir de los cinco lemas básicos (los cinco *solos*). En esa línea crítica I. Marcos titula así su trabajo: “Entre la gloria y la furia, la fuerza y el lado oscuro de la fuerza”. Tocar el tema de la Reforma como cisma, pero desde la Historiografía y desde los principios hasta el Vaticano II es ensayo de M. Martín. El profesor de la Univ. Pontificia de Salamanca, M. Sánchez Cano, monta una magnífica ponencia a partir de la Biblia y la Tradición, precisamente ante los tres focos luteranos en España, Sevilla, Salamanca, Valladolid, la Biblia para protestantes y católicos (sobre todo en la Ilustración), la Comisión de fe y Constitución (CIM). P. Zamora, protestante con su admirable visión, se acoge a dos temas: la primera generación de reformadores, y la segunda, “valor del texto y escolasticismo protestante”. I. C. Maestro procura tal Reforma bajo el perfil de la Cultura. Una pregunta clave añade y expande: ¿Crear sin razón? Por su parte, dos ensayistas estudian al Miguel Delibes de la novela *El hereje*: J. Pérez y A. Rodríguez con la fijación ardida de la familia Cazalla. Y en fin, S. Marín saca a luz al menos conocido E. Amezaga, pero con cualidades literarias e investigadoras, autor de una novela sobre ese Valladolid del fuego. La presente obra es fruto universitario de mucha monta, y a la vez típica de un buen grupo de estudiosos de especialidad variada (no hemos citado a todos, por mor del espacio). Queda en pie, por tanto, el ansia de unión ecumenista. No en vano reza en la solapa

del libro: “Se buscan las cosas que unen (Cristo) y pasando por alto las cosas secundarias.” Libro que ayuda mucho, y además se halla muy bien presentado.

Francisco Henares Díaz

Somavilla Rodríguez, Enrique (Dir), *Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional*, *Jornadas Agustinianas*, Centro Teológico San Agustín, Madrid 2018, 364 pp, 20 x 15 cm.

Como todos los años, el centro teológico de san Agustín celebra en el mes de marzo las Jornadas Agustinianas. Las XX Jornadas del pasado mes de marzo de 2018 llevaron por título: “Los jóvenes en el mundo de hoy. Acompañamiento y discernimiento”.

Un tema, sin duda, muy actual que se adelantaba al documento preparativo sobre “Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional” convocado para el mes de octubre de 2018.

La Orden de san Agustín en España aprovecha este momento que considera privilegiado para plantear la necesidad de reflexionar y poner en práctica una obligación que hoy día debe ser prioritaria para la Iglesia, como es la opción preferencial por los jóvenes.

Trazaba el P. Enrique Samavilla, director del centro, en el discurso de inauguración, cinco líneas de acción (“¿Qué hacer? ¿Cómo trabajar? ¿Cómo arrastrar? ¿Cómo seducir? ¿Cómo orar?”) que deben centrar su atención en dos direcciones: una, atender a la vivencia vocacional, propia y personal de cada joven para, más tarde, proponer una acción apostólica concreta capaz de desarrollar una pastoral juvenil vocacional con mayor intensidad, profundidad y vivencia experiencial.

En este sentido, están orientadas las ocho ponencias que se expusieron en las Jornadas y de cuyo contenido destacamos lo siguiente:

Primera ponencia: “María y la vocación cristiana”. En la vida de María encontramos todos los elementos necesarios que acompañan y determinan toda vocación en la vida cristiana. La familiaridad con la Palabra de Dios, la acción anticipadora de la gracia, su gozosa respuesta en la fe así como la condición libre de su “Hágase en mí según tu Palabra” fueron momentos vividos con intensidad por María y son imprescindibles en la elaboración de una teología de la vocación.

Segunda Ponencia: “Nueva conciencia y nuevas prácticas en la Vida Religiosa. Aporte desde la psicología analítica”. Es deseable despertar una nueva conciencia en la Vida Religiosa con nuevas prácticas, personales y comunitarias, humano-evangélicas y socialmente significativas. La ayuda de la psicología es de vital importancia en la iluminación de procesos tanto personales como de orden institucional en las que la autonomía personal y cooperación comunitaria se vean mutuamente reforzadas.

Tercera ponencia: “Adaptación de la comunicación pastoral a la era digital. Las redes sociales y páginas web”. Las redes sociales deben ser consideradas un elemento imprescindible para comunicarse con los jóvenes. Tomando como modelo red pastoral SJ, se ofrecen ejemplos de cómo transformar lo existente para adaptarlo a las necesidades pastorales de hoy.

Cuarta ponencia: “Vocación. Un tesoro en vasijas de barro”. Se analizan las respuestas de la juventud al cuestionario del documento preparatorio sinodal al tiempo que se analiza la posición de los jóvenes ante la fe y la Iglesia en el momento actual. En relación con esto, se ofrecen, además, claves de crecimiento formativo desde tres coordenadas: conexión- desconexión, interculturalidad-etnocentrismo y transformación-acomodación.

Quinta ponencia: “La llanada del Señor según el santo Padre Francisco: convicciones, desafíos y características”. La llamada a la vocación cristiana no es algo trasnochado sino que se sigue produciendo. Los jóvenes necesitan para ello de un acompañamiento continuado dentro de una pastoral vocacional que debe dar respuestas a las preguntas que cada joven se plantea.

Sexta ponencia: “La antropología cristiana frente al relativismo imperante”. La antropología cristiana nos permite descubrir las limitaciones de las otras antropologías respecto al fundamento y fin de la existencia humana.

Séptima ponencia: “Jóvenes, fe y acompañamiento vocacional; retos y propuestas evangelizadoras ante un nuevo sínodo”. Recoge una interesante reflexión sobre qué Dios y qué fe debemos presentar a los jóvenes de hoy.

Octava ponencia: “Volver al origen: Casiciaco”. El origen del proyecto de vida agustiniano esta en Casiciaco. Casiciaco es importante para conocer la pedagogía de san Agustín, ahí es donde se encuentran las primeras intuiciones de su doctrina, sus ideas más originarias. Por lo tanto, volver a Casiciaco representa para todos los que están en la órbita de Agustín de Hipona, un verdadero desafío.

En definitiva, unas jornadas que pueden aportar mucha luz a aquellos que, desde el ámbito de la pastoral vocacional, estudian nuevos modos de expresión y transmisión de la fe destinados, especialmente, a los jóvenes.

Marta Garre Garre

Sorge, Bartolomeo, *Introducción a la doctrina social de la Iglesia*. Ed. Sal Terrae, Santander 2017, 479 pp., 21,5 x 14,5 cm.

El conocido jesuita italiano, teólogo, politólogo, y director muchos años de la famosa revista *Civiltà Cattolica*; de la revista mensual internacional *Popoli*; y de *Aggiornamenti Sociali*, es persona de alto relieve en la Iglesia actual. Hace años lanzó la Editrice Queriniana esta obra, y ahora la recibimos “revisada y aumentada”. Curioso es, y humilde, que a esta obra la llame en portada *Introducción*, cuando lo cierto es que llena casi 500 páginas. Un portento que se acomoda a un acogimiento rico para generaciones antiguas, recientes y nuevas. Aviso histórico: bajo el título de *Por una civilización del amor* se publicaba en 1966, la primera edición. Después vinieron muchas. Nació esta obra de las lecciones pronunciadas por Sorge en el *Instituto de formación político “Pedro Arrupe” de Palermo*, y se convirtió en libro de texto en las Facultades y Escuelas como enseñanza de la *Doctrina Social de la Iglesia*. No debe extrañarnos, tras más de 50 años, que se hable ahora aquí de *revisión y aumento* de páginas. En especial si tenemos en cuenta el *Compendio* (año 2004) deseado y propugnado por Juan Pablo II. Explica ahora Sorge: “Por tanto, también haremos continuas referencias al *Compendio*, cuyos principales párrafos se han insertado en el texto en forma de incisos y con un tipo y cuerpo de letra diferente”. Por lo mismo, otro aviso nos concierne: “El papa Francisco ha inaugurado una etapa nueva realizando un auténtico giro en la vida eclesial y en el magisterio. No es momento, en una recensión como ésta, de ir paso por paso comentando lo que es más antiguo y lo que es más actual en cada capítulo. En todo caso, señalamos como bandera el capítulo 30 dedicado a la *Laudato si*, y el ancho *Apéndice* (pp. 456- 479) integrando el mentado “giro” del actual papa. Por otro parte, el estilo de *lecciones* de la presente obra demanda abrirse paso a cuatro partes muy densas: 1.- El discurso social de la Iglesia. 2.- La propuesta social de la Iglesia. 3.- La presencia social de la Iglesia. 4.- Debates de actualidad.

Huelga decir de todas estas páginas (y más estas últimas) entran y descubren la necesaria actualidad, sobre todo de la que nos alcanza. Se llama *globalización* (cap. 19), se llama crisis económica mundial. Muchas son las perspectivas y realidades que rodea la doctrina social de la Iglesia. “Una oportunidad”, dice el autor, atravesando campos como la biotecnología; la pena de muerte todavía viva por desgracia en extensos países, o “el silencio de los obispos sobre Italia” (379-387). Profético, este último tranco que se interna en qué debería hacer y no ha hecho Italia, un tanto a la deriva (pensemos en nosotros en España, también en fechas muy recias, recentísimas) con los silencios interesados de la Conferencia episcopal. Parte Sorge, por el contrario, de un artículo de un laico cristiano comprometido (F. Monaco) contra tales silencios. Hizo otro tanto el cardenal Montini, o Juan Pablo II corrigiendo ese “ver los toros desde la barrera” (así lo expresa Sorge) . Quizás herirán estas páginas a más de uno, pero es hora de autocrítica. Y no digamos que eso es meterse en política, porque la Palabra de Dios se ha hecho presente en la tierra. No se habla de “partidos” secamente, sino de ética y moral. Recomiendo esas y otras páginas por cuanto huelen a evangelio, a profecía, y encima ponen los pies en la tierra. A su vez, la primera parte del libro citada, comulga con una presentación antigua de los orígenes, a saber, la cohesión del evangelio con el discurso social. Enseguida se avanza por estos trechos: a) La ideología católica; b) la nueva cristiandad; c) El diálogo; d) La profecía; e) el giro de Benedicto XVI (recordemos su *Caritas in veritate*). Un evangelio, pues, como una cuadrícula: la de la vida, la del trabajo, la caridad, el discurso ecuménico. Profecía “en cuanto que abren al futuro e indican las nuevas metas al compromiso civil de los cristianos del siglo XXI, y no sólo de ellos” (pág. 16). La parte segunda y su propuesta social nos lleva a expresar el por qué de tal propuesta. De ahí el diálogo (intercultural e interreligioso), la lectura teológica de la historia. Lo cual nos incita a una “nueva primavera”, a sabiendas de que en ella nos encontramos con neopaganismos, tentaciones de ayer y de hoy, y también signos de esperanza. Necesitamos, pues, de una “gramática ética común”: laicidad, principio personalista, e igualmente de solidaridad, subsidiariedad, nueva laicidad en política. Trae Sorge tres grandes temas de inmediato. Suenan así: economía libre y solidaria, democracia madura, desafiar al relativismo. No podía faltar la valiente parte cuarta, la de la *presencia social* (cinco capítulos; pp. 243- 320). Nada extraño sabiendo las obras publicadas de Sorge. Escuchemos estos títulos: “Por qué el populismo hace mal al pueblo” (entrevista con Clara Tintori); “Salir del templo” (una entrevista de 1991); “Hora de atreverse (2001); “Jesús sonríe”; “Con el papa Francisco más allá de la religión del miedo” (2014). El antes mentado *Apéndice* final es ahí otra muestra de hablar claro. Recobra la *línea montiniana* (Pablo VI pidió a Sorge aportaciones para algunos textos magisteriales), línea que ha tenido el mismo papa Francisco, pero también teniendo (y temiendo) la *congelación* de la línea *montini*. Alabemos esta obra para bien (muy bien) del lector que viene a calzarse de *doctrina social de la Iglesia*. Todos debemos caminar. Siempre “en salida”. Y loor de la Compañía.

Francisco Henares Díaz

Tocto Meza, Edwuar Alberto, *La investigación prejudicial o pastoral. Una propuesta al M.P. “Mitis iudex”*, Ed. EUNSA, Pamplona 2019, 352 pp.

No cabe duda de que la aparición del M.P. “Mitis Iudex Dominus Iesus” ha supuesto la apertura de nuevos campos de estudio y su consiguiente publicación de una novedad como supuso dicho motu proprio en la renovación de las instituciones procesales.

Toda vez que se va asentando el uso del motu proprio en la actividad procesal, se observan elementos que, por su novedad o quizás por su “menor obligatoriedad”, hacen que no se apliquen en el buen desarrollo de todos los avances procesales que nos muestra el documento.

Por ello, considero esta obra necesaria dentro del estudio de dicha nueva legislación procesal y sobre todo un elemento a implementar en las diócesis como ayuda a la labor que se desarrolla en los tribunales.

La obra tiene todas las trazas de haber sido un trabajo de tesis doctoral donde se ha pretendido señalar la necesidad de la Investigación prejudicial (IP) como elemento necesario dentro del proceso canónico de declaración de nulidad. No cabe duda de que es un elemento pastoral importante pero se debe tener mucho cuidado con quienes ejercen dicha IP y sobre todo no darle un valor jurídico a la misma que no tiene por sí sola sino como acompañamiento y subsidio de los que será el proceso de declaración de nulidad.

La obra consta de cinco capítulos. Los dos primeros son introductorios. En el primero se presenta cómo la IP llega a formar parte del documento. Para ello el autor nos muestra un recorrido que parte del Sínodo de la familia de 2015 y sobre todo su raíz de crecimiento y de necesidad que se encuentra en la exhortación apostólica *Amoris Laetitia*, en la cual se va a cuidar a la familia y a sus miembros.

Los orígenes del motu proprio se encuentran en las relaciones del Sínodo y como se insistía en una reforma procesal canónica que lleva al documento donde se inserta la IP. Pienso que se podría haber buscado e investigado más sobre el trabajo realizado para la creación del documento, sin embargo, no es así y queda más bien todo reducido a un encargo sinodal y a una necesaria reforma de los estudios de derecho canónico. Evidentemente es una forma elegante de no señalar aquellas carencias canónicas de las que adolece el documento.

El siguiente capítulo es la presentación histórica de lo que podría haberse considerado como figura jurídica parecida en los códigos del 17 y del 83 previos a la reforma, y en dicho capítulo se observa una somera visión del derecho romano que podría haberse evitado, sobre todo cuando no se hace un estudio de la posible existencia de dicha figura en los procesales medievales.

Pero a fin de cuentas, el trabajo hace bien en centrarse en el codex más que en Corpus. No cabe duda de la novedad que la IP supone dentro del ámbito procesal como es la tarea pastoral en su colaboración con la judicial. No podemos olvidar que ya en el Código del 83 había una insistencia a la pastoralidad en el acompañamiento de las familias y sobre todo de las parejas que se acercaban a los tribunales, en aras a evitar y fortalecer las posibles rupturas. No cabe duda de que nada tiene que ver aquello con la IP de la que nos habla el motu proprio.

La reforma del Papa Francisco supone un avance y una puesta en práctica de esa tarea pastoral con las familias desde entornos previos a los tribunales, elementos que no aparecían en ningún momento. Pero como muy bien indica su nombre y es la gran tentación a evitar, prejudicial quiere decir que no es judicial y muchos agentes encargados de dicha IP deberían ser conocedores de sus limitaciones en el campo de actuación que debe llevar a cabo dicha investigación.

Por eso importante en la obra es el capítulo tercero, que nos introduce en los destinatarios, los sujetos agentes y los niveles de actuación. El problema de esta investigación prejudicial o pastoral es precisamente a quién se dirige, porque dependiendo de ello la tarea a llevar tendrá una finalidad pastoral u otra. No todos los matrimonios en dificultad se encuentran a un mismo nivel y no a todos se debe aplicar la IP. Las tareas pastorales son distintas y no se debe confundir, como podría parecer al hablar de los destinatarios.

En segundo lugar, como sujetos agentes señala a los obispos y párrocos, y ahí puede haber un error, ya que no todos los obispos se pueden dedicar a esa tarea ni muchos párrocos están preparados para la misma. Sería más aconsejable que se cuidase a quién se encarga esa tarea y no olvidar que no necesariamente debe estar inserta en las labores de una parroquia sino más bien dependientes del mismo Obispo y su tarea pastoral familiar y no tanto considerarla propia de los párrocos, que, si bien deben tener como tarea principal ser pastores, en ocasiones pueden llegar por un extremo u otro a ser jueces sin serlo.

El capítulo cuarto acierta en su desarrollo al señalar los principios que se le deben aplicar a la IP para que se vaya estabilizando y adquiriendo importancia en el desarrollo del motu proprio y sobre todo para insistir en la tarea pastoral que debe llevar a cabo. Pero no debe olvidar el autor que el problema más que en los principios está en los sujetos agentes, en la acogida y en la tarea pastoral a llevar con ellos en caso de que no se les invite a acercarse al Tribunal. Si los agentes no aplican dichos principios en la IP, difícilmente se puede convertir en un instrumento válido.

El capítulo quinto no es sino una aplicación práctica de cómo esa IP se ha llevado a cabo en la Diócesis de Chiclayo (Perú). Es un vademécum, o protocolo que llamaríamos en estas tierras y cuyo resultado de aplicación sería lo verdaderamente interesante de saber. De cualquier manera es importante tener un modelo o la estructura de un proyecto que ya se está llevando a cabo, para si el mismo se desea implementar en alguna diócesis.

Las conclusiones propias de una tesis doctoral que vienen a recoger las conclusiones ya señaladas al final de cada capítulo y que recuperan lo dicho a lo largo de toda la obra.

Los apéndices, si bien complementan el trabajo realizado, no hacen sino potenciar que me surja la cuestión de por qué introducir la Instrucción de la Congregación para la reforma de los estudios de derecho canónico y sin embargo no haber puesto los elementos de la exhortación *Amoris Laetitia* o las relaciones del Sínodo en las que se habla de la necesidad de una reforma procesal. Pero, como digo, es una cuestión personal.

En definitiva creo que la obra viene a completar un instrumento que por su poca relevancia procesal no va a tener mucho ámbito de estudio, de ahí que se agradezcan más las tesis y trabajos que se realicen al respecto, y sobre todo para conocer qué se pretende y cómo aplicar dicha investigación prejudicial en los diversos campos eclesiales, recordando la necesidad de cuidar las relaciones de la pastoral y la práctica jurídica dentro de las misiones de la Iglesia.

Miguel Á. Escribano Arráez

Wozna, Antonina M^a (ed.), *Pisar tierra sagrada. Ecología y justicia*, Verbo Divino, Estella 2019, 171 pp, 14 x 21 cm.

Tierra, ecología, justicia y feminismo son cuatro términos que desde hace unas décadas se han convertido en estructuras para pensar la realidad en la que vivimos. La Tierra es la gran olvidada de todo el proceso moderno occidental de crecimiento económico basado en el extractivismo, el productivismo y el consumismo despilfarrador, que no tiene presente ningún tipo de límite, menos aún el límite del mismo planeta que nos alberga. La Tierra y la tierra, nos están diciendo a las claras que ya basta, que hemos llegado al límite, rebasado este, no quedará lugar para la esperanza, más allá de las relaciones fraternas que podamos construir en el futuro. Antonina María Wozna, joven teóloga feminista, arraigada en esta tierra de adopción para ella, como lo son en realidad todas las tierras, edita este volumen precioso

que recoge las ponencias de las XVI Jornadas de la Asociación de Teólogas Españolas, que tuvieron por preocupación, precisamente, la ecología y la justicia en un mundo herido por la quiebra de los equilibrios climáticos, sociales y económicos.

La preocupación principal es hacerse cargo, que diría Ellacuría, del cuidado de la Creación, de la tierra sagrada de Dios. Y hacerlo desde la ecoteología, que surge como una mirada crítica del ecofeminismo, como crítica a la cosmovisión patriarcal que usa del cuerpo femenino para *reproducir* todo el sistema de explotación, ecológica y humana. Por eso, el ecofeminismo realiza tres reflexiones. La primera es identificar el orden simbólico patriarcal como responsable de la explotación de la naturaleza y las mujeres. En segundo lugar, denuncia la asociación que el patriarcado efectúa entre mujeres y naturaleza, que tendrían un vínculo natural, mientras que los hombres lo tendrían con la razón, el gobierno, la autoridad, etc. Por tanto, en tercer lugar, el ecofeminismo considera que la dominación y explotación de las mujeres y de la naturaleza tiene un origen común, por lo que las mujeres tienen una situación privilegiada para acabar con ambas. De este modo, el ecofeminismo propone un nuevo ejercicio del poder que habilita, capacita, afirma, sana y empodera.

La obra consta de seis intervenciones de seis feministas reconocidas ya o que comienzan su andadura de reflexión. Los dos primeros capítulos corresponden a dos mujeres con mucha influencia en el pensamiento en general y en el feminismo en particular: Mercedes Navarro Puerto y Mary Judith Ress. Navarro Puerto realiza una relectura crítica con la que realiza el patriarcado, del comienzo del libro del Génesis, para apuntalar una antropología ecofeminista, donde se retomen los papeles fundamentales del mito para rehacerlos desde la perspectiva feminista. Ress propone un *Sueño ecofeminista*, para sostener la esperanza de que estamos a las puertas de un salto evolutivo del que no somos aún conscientes que está emergiendo: las mujeres se reúnen, hablan, comparten, meditan y van dando forma al nuevo mundo que irá naciendo poco a poco, precisamente, añadido, de ellas, como no puede ser de otra manera.

Antonina Wozna, la editora, también colabora con una aportación sobre la justicia tradicional y su crítica feminista, para ello aporta la propuesta de Némesis como imagen personificada de la justicia, con los ojos bien abiertos, con otros atributos éticos. La justicia se imparte con la parcialidad hacia el débil, no con una supuesta imparcialidad patriarcal que deja indemne siempre al fuerte frente a las débiles. La propuesta de Mary Daly puede ser una forma de poner en cuestión en formato de justicia androcéntrico que está en la base del sistema de dominio. Al hilo de esta reflexión, Monteserrat Escribano Cárcel realiza una aportación a la *Justicia de género*, como una *teología kénótica de la compasión-misericordia*. Monteserrat Escribano es consciente de que se hace imprescindible hurgar en la teología más auténtica, la que está más cerca de Jesús, para incorporar claves hermenéuticas que nos permitan poner la compasión-misericordia en el centro de la reflexión teológica, y esto conseguirá ser más fieles y recuperar el papel de las mujeres, papel tanto tiempo ocultado. Se hará así una teología situada en lo hondo, en lo pequeño, en los últimos y últimas.

La quinta intervención corre a cargo de María Isabel Mantilla, *Crisis ecológico, ecofeminismo y Teología: lugares comunes*. Su aportación nos pone ante el símil entre la fragilidad de los cuerpos sufrientes de las mujeres y el *cuerpo* de la tierra mutilada, esquilada, violentada. Plantea, por tanto, tres postulados: el paso de una concepción antropocéntrica a otra biocéntrica; la necesidad de que las mujeres recuperen la voz silenciada en el discurso teológico; y los medios teóricos y los lenguajes que permitan encontrar puntos en común entre los teólogos y las ecofeministas. Ya en esta línea, Silvia Martínez Cano aporta visiones de *espiritualidad desde la ecojusticia*, en concreto dos: una espiritualidad de resistencia, que se compromete con las personas y la naturaleza para transformar la realidad frente al mal

y una espiritualidad resiliente que asume los conflictos y los enfrenta buscando soluciones creativas, desde la hospitalidad y la justicia para empoderar y reconstruir a la persona.

Estamos, pues, ante un libro que es expresión de la pluralidad que construye al ecofeminismo, de sus distintas perspectivas, de la visión holística que lo recorre, de ahí que se haga imprescindible seguir elaborando la reflexión en este camino, tanto para el feminismo, como para la teología. La teología ya no puede dar la espalda más tiempo a las consecuencias funestas de su ensimismamiento androcéntrico, legitimador en último término de la debacle ecológica y de la injusticia lacerante de un sistema depredador y ecocida. La editorial Verbo Divino hace una apuesta valiente por dar voz a las mujeres que en la teología quieren pensar nuestra fe hasta lo hondo. Esta obra, magníficamente editada por Antonina Wozna, es un jalón en un largo camino que hemos de hacer juntos y juntas.

Bernardo Pérez Andreo

LIBROS RECIBIDOS

CheaiB, Robert, *Más allá de la muerte de Dios. La fe ante la prueba de la duda*, Palabra, Madrid 2017.

McDowell, John C. - Kirkland, Scott A., *Eschatology*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan 2018.

Schnabel, Eckhard J., *Jesus in Jerusalem. The Last Days*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan 2018.

Guarino, Thomas G., *The Disputed teachings of Vatican II. Continuity and Reversal in Catholic Doctrine*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan 2018.

Berkhof, Louis, *Systematic Theology. Complete Edition*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan 2018.

Macchia, Frank D., *Jesus the Spirit Baptizer. Christology in Light of Pentecost*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan 2018.

Cavanaugh William T., Smith, James K. A., *Evolution and the Fall*, Eerdman, Grand Rapids, Michigan 2017.

González Marcos, Isaac - Sciberras, Josef (a cura di), *Vita quotidiana e tradizioni nei conventi dell'ordine di Sant'Agostino*, Nerbini International, Lugano 2018.

Belda Plans, Manuel, *Marta y María en el hogar de Betania*, Grupo Ed. Fonte, Burgos 2018.

Somavilla Rodríguez, Enrique (Dir.), *Los Jóvenes, la Fe y el discernimiento vocacional. XX Jornadas Agustonianas*. Colegio San Agustín. 3-4 de marzo de 2018 Madrid, Centro Teológico San Agustín, Madrid 2018.

Greshake, Gisbert, *Maria-Ecclesia. Prospettive di una teologia e una prassi ecclesiale fondata in senso mariano*, Quiriniana, Brescia 2017.

Tanzella-Nitti, Giuseppe, *Teologia della rivelazione. Religione e Rivelazione*, Città Nuova, Roma 2018.

Tocto Meza, Eduwar, *La investigación prejudicial o pastoral. Una propuesta al M. P. "Mitis iudex"*, Eunsa, Pamplona 2019.

Lázaro Pulido, Manuel (Coord.), *Historia de la Filosofía Medieval y Renacentista I*, UNED-Sindéresis, Madrid 2018.

Lázaro Pulido, M.-León Florido, F. - Rubio Hípola, F.-J. (Eds.), *Pensar la Edad Media cristiana: San Buenaventura de Bagnoregio (1217-1274)*, UNED-Sindéresis, Madrid 2019.

Somavilla Rodríguez, Enrique (Dir.), *El transhumanismo en la sociedad actual*. XXI Jornadas Agustonianas. Madrid 2-3 marzo 2019, Centro Teológico San Agustín, Madrid 2019.

Agamben, Giorgio, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2018.

García Martínez, Francisco, *El Cristo siempre nuevo. La posición del contexto en la cristología*, Sígueme, Salamanca 2019

Berdiáev, Nikoái, *Contra la indignidad de los cristianos. Por un cristianismo de creación y libertad*, Sígueme, Salamanca 2019

Fredriksen, Paula, *Pablo el judío, Apóstol de los paganos*, Sígueme, Salamanca 2019.

López Baeza, Antonio, *Hijos de la ternura. Lugar de la ternura en el Reino de Dios*, PPC, Madrid 2019.

Caamaño López, José Manuel (Ed.), *La tecnocracia*, Sal Terrae, Santander 2018.

Haight, John F., *Ciencia y Fe. Una introducción*, Sal Terrae, Santander 2019.

Giménez, Josep, *Lo último desde los últimos. Esbozo de esperanza y escatología cristianas*, Sal Terrae, Santander 2018

Augustin, George (ed.), *El Dios trinitario. La fe cristiana en la era secular*, Sal Terrae, Santander 2019.

Martínez-Gayol, Nurya, *Retorno de amor*, Sígueme, Salamanca 2019

García-Baró, Miguel, *Kant y herederos*, Sígueme, Salamanca 2019

Wittgenstein, Ludwig, *Últimas conversaciones*, Sígueme, Salamanca 2019

REVISTA *CARTHAGINENSIA* POLÍTICA EDITORIAL

Misión

Carthaginensia, revista de estudios e investigación, es el órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia OFM, Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). Es una publicación semestral que presenta a la comunidad académica los aportes más actuales en los campos de la Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, Humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

Visión

Esta publicación pretende estar en los más prestigiosos sistemas de indexación nacional e internacional. Para ello esta revista está abierta a todas las colaboraciones de nivel internacional, buscando siempre la solvencia investigadora, la integración sinérgica de las ciencias sociales y humanas y la capacidad crítica y creativa en los artículos.

Público al que se dirige

Los productos que se visibilizan en Carthaginensia están dirigidos a la comunidad académica, interesada en conocer los avances de investigación en las áreas reseñadas.

La Revista se envía a las bibliotecas de distintas universidades, institutos, centros de estudio, casas de formación y seminarios con los que se mantiene comunicación e intercambio.

Instrucciones a los autores

Los autores interesados en publicar en Carthaginensia deberán presentar contribuciones originales y tener en cuenta que se privilegiarán tres clases de artículos:

- a. Artículo de Investigación científica con soporte crítico.** (6.000-9.000 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 Cehegín (1878-2000)*. (ISBN 84-86042-49-6) Murcia 2000, 665 pp., 21 x 29'7 cm. (PITM MA 34). P.V.P. 30,00 €

35. Henares Díaz, F., *Fray Diego de Arce. La Oratoria Sacra en el Siglo de Oro*. (ISBN 84-86042-51-8) Murcia 2001, 722 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 35). P.V.P. 15,00 €

36. García Aragón, L., *Concordancias de los Escritos de San Francisco de Asís*. (ISBN 84-86042-55-0) Murcia 2002, 511 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 36). P.V.P. 20,00 €

37. Muñoz Clares, M., *Monasterio de Santa Ana y La Magdalena de Lorca*. (ISBN 84-86042-57-7) Murcia 2002, 454 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 37). P.V.P. 20 €

38. Gómez Villa, A., *Presencia arqueológica del cristianismo en Murcia*. (ISBN 84-86042-58-5) Murcia 2002, 158 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 38). P.V.P. 6 €

39. **García García, M.**, *Los Franciscanos en Moratalla. Historia del Convento de San Sebastián*. (ISBN 84-86042-59-3) Murcia 2003, 205 pp., 17 x 24 cm (PITM 39). P.V.P. 12 €
40. **Álvarez Barredo, M.**, *La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces 9-21*. (ISBN 84-86042-61-5) Murcia 2004, 590 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 40). P.V.P. 30,00 €
41. **González Ortiz, J. J.**, *Transmisión de valores religiosos en la familia*. (ISBN 84-86042-62-3) Murcia 2004, 310 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 41). P.V.P. 15,03 €
42. **Oltra Perales, E.**, *Vocabulario franciscano* (ISBN 84-609-7396) Valencia 2005, 245 pp. 17 x 24 cm. (PITM MA 42) PVP 12 €
43. **Carrión Íñiguez, V.P.**, *Los conventos franciscanos en la provincia de Albacete. Siglos XV-XX. Historia y Arte*. (ISBN 84-86042-67-4) Murcia 2006, 855 pp., 22 x 30'5 cm. (PITM MA 43). PVP. 60 €
44. **Álvarez Barredo, M.**, *Habacub. Un profeta inconformista. Perfiles literarios y rasgos teológicos del libro*. (ISBN 978-84-86042-66-0). Murcia 2007, 252 pp., 17 x 24 (PITM 44). PVP. 12,60 €
45. **Gómez Ortín, F. J.**, *Contribución al Catálogo y Bibliografía de Salzillo. El Salzillico*. (ISBN 84-86042-68-2). Murcia 2007, 181 pp., 17 x 24 cm. (PITM 45). PVP: 20,00 €
46. **Casale, Ubertino de.**, *Árbol de la vida crucificada*. (ISBN 978-84-86042-70-7). Edición: Luis Pérez Simón, Murcia 2007, 1583 pp, 17 x 24 cm. (PITM 46). P.V.P. 65,00 €
47. **Lladó Arburúa, M.**, *Los fundamentos de derecho natural*. (ISBN 978-84-86042-69-1). Murcia 2007, 242 pp., 17 x 24 cm. (PITM 47). PVP: 22,00 €
48. **Ortega, Manuel.**, *Descripción chorográfica del sitio que ocupa la Provincia Franciscana de Cartagena*. Ed. P. Riquelme Oliva. (ISBN 978-84-86042-77-6). Murcia 2008, 397 pp., 17 x 24 cm. (PITM 48). PVP: 15,00 €
49. **Parada Navas, J. L. – González Ortiz, J. J. (Eds.)**, *La familia como espacio educativo*. (ISBN 978-84-86042-81-3). Murcia 2009, 319 pp., 17 x 24 cm (PITM 49). PVP: 15,03 €
50. **Manzano, Guzmán I.**, *Fe y razón en Juan Duns Escoto*. Edición bilingüe y versión española del Prólogo por Juan Ortín García. Ed. F. M. Fresneda. (ISBN 978-84-86042-71-4). Murcia 2009, 284 pp., 17 x 24 cm. (PITM 50). PVP: 15 €
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 compasión de María, camino de identificación de Cristo, en el «Árbol de la vida crucificada de Jesús», de Ubertino de Casale.* (ISBN 978-84-86042-90-5) Murcia 2010, 344 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 55); PVP 20,00 €

56. Escribano Arráez, M. Á., *La Iglesia ante la legislación civil de familia en España.* (ISBN 978-84-86042-91-2) Murcia 2011, 244 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 56); PVP 20,00 €

57. Álvarez Barredo, M., *El libro de Malaquías. Dependencia terminológica y fines teológicos.* Ed. Espigas. Murcia 2011, 225 pp., 17 x 24 cm. (Serie Mayor 57). P.V.P. 15 €

58. Riquelme Oliva, P. - Vera Botí, A., *El Convento de San Francisco de Murcia.* (ISBN 978-84-85888-26-9, Murcia 2014, 380 pp., 21 x 29,7 cm. (PITM MA 58). P.V.P. 40 €

59. Álvarez Barredo, M., *Saúl, rechazado como rey de Israel. Tradiciones originarias y sincronías redaccionales.* (ISBN 978-84-85888-28-3), Murcia 2014, 380 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 59). P.V.P. 15 €

60. Henares Díaz, F., *Los misterios de la vida Cristo en la predicación de franciscanos españoles del siglo de oro (1545-1655)* (ISBN 978-84-85888-30-6), Murcia 2014, 762 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 60). P.V.P. 20 €

61. Martínez Riquelme, A., *Concilio Vaticano II. Llamada del Espíritu y respuesta de la Iglesia. Brújula para navegantes. Vol. 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 €

71. Lazcano, R., *Historia sacra de Nuestra Señora de Regla.* Diego de Carmona Bohórquez (ISBN 978-84-85888-74-0) Murcia 2019, 745 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 71); PVP 40,00 €

72. Gómez Ortín, J., *Lorquinencias* (ISBN 978-84-85888-76-4), Murcia 2019, 262 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 72). P.V.P. 20,00 €

73. Martínez Fresneda, F., *Saber y sabor de Dios en Cristo. Pensamiento franciscano* (ISBN 978-84-85888-54-2), Murcia 2020, 990 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 73). P.V.P. 29,90 €

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 € —**2ª ed.**—

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., *Floreциllas Santaneras*. (ISBN 978-84-86042-72-1). Murcia 2008, 262 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 22). PVP: 10,00 €

23. Gómez Ortín, F. J., *Guía Maravillense*. (ISBN 978-84-86042-74-5). Murcia 2008, 234 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 23). PVP: 10,00 €

24. García Sánchez, 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-elesiales 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 CDRom. P.V.P. 15 €

3. **Uribe, F.**, *La Regla de San Francisco. Letra y Espíritu*. (ISBN 84-86042-64-X) Murcia 2007 (2ª ed.), 378 pp., 14,5 x 21 cm. (PITM TE 3). 19,05 €.

4. **Prada Camín, M. F.**, *Ocho siglos de Historia de las Clarisas en España. O Clara 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, M^a R. – Lázaro Pulido, M. (ISBN 978-84-86042-84-4), Murcia 2009, 136 pp., 13,5 x 21 cm.

6. **La educación para la convivencia en una sociedad plural**, Ortega Ruiz, P. (ISBN 978-84-86042-85-1), Murcia 2010, 78 pp., 13,5 x 21 cm.

7. **Globalización en perspectiva cristiana**, Pérez Andreo, B. ((ISBN 978 – 84 – 86042–89–9) Murcia 2011, 77 pp., 13,5 x 21 cm.

8. **Cambio climático, biodiversidad, desertificación y pobreza. Motores del cambio global**, López Bermúdez, F. (978-84-86042-93-6) 94 pp., 13,5 x 21 cm.

9. **Educación para la igualdad de varones y mujeres y la prevención de la violencia de género**, Escámez Sánchez, J. –Vázquez Verdera, V. (978-84-85888-12-2) 67 pp., 13,5 x 21 cm.

10. **Eutanasia y muerte digna: hacia una bioética del buen morir a la luz de la moral católica**, García Férrez, J. (978-84-85888-15-3) 68 pp., 13,5 x 21 cm.

11. **Economía para la Esperanza. Cómo virar hacia un sistema económico más humano**, Lluch Frechina, E. (978-84-85888-17-7) 74 pp., 13,5 x 21 cm.

12. **La credibilidad de la fe cristiana**, Oviedo Torró, L. (978-84-85888-23-8) 83 pp., 13,5 x 21 cm.

13. **Europa. Una historia, un proyecto cristiano**, Pikaza, X. (978-84-85888-27-6) 74 pp., 13,5 x 21 cm.

14. **Implicaciones ontológicas y éticas del concepto de persona**, Villalba Lucas, M. (978-84-85888-50-4) 116 pp., 13,5 x 21 cm.

Pedidos a: **Librería Franciscana**
Dr. Fleming, 1
E-30003 MURCIA
Tel.: 968 23 99 93
Fax: 968 24 23 97
Correo: editorialespigas@telefonica.net
www.editorialespigas.com

PUBLICACIONES INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM

Francisco Martínez Fresneda

JESÚS

MURCIA 2016

*Un volumen de 367 pp., 12 x 19 cms. Precio 12,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

R. Berzosa Martínez

**PUEBLO DE DIOS,
INCULTURACIÓN Y POBRES.
CLAVES TEOLÓGICO-ECLESIALES
DEL PAPA FRANCISCO**

MURCIA 2016

*Un volumen de 200 pp., 12 x 19 cms. Precio 15,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

PUBLICACIONES INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM

A. Nicolás Soler

**DESDE EL SAGRARIO DEL DOLOR.
LA FE EN CAMINO CON LA ENFERMEDAD**

MURCIA 2017

*Un volumen de 273 pp., 13 x 19 cms. Precio 15,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España – e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

Francisco Martínez Fresneda

JESÚS, HIJO Y HERMANO

MURCIA 2017

*Un volumen de 607 pp., 14'5 x 21'5 cms. Precio 25,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España – e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

PUBLICACIONES INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM

Francisco Martínez Fresneda

BUSCADME EN LAS PALABRAS

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*

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*

PUBLICACIONES INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM

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*

Rafael Lazcano (ed.)

**HISTORIA SACRA DE NUESTRA
SEÑORA DE REGLA**

Diego de Carmona Bohórquez

MURCIA 2019

*Un volumen de 745 pp., 17 x 24 cms. Precio 25,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

PUBLICACIONES INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM

Javier Gómez Ortín

LORQUINENCIAS

MURCIA 2019

*Un volumen de 262 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 Martínez Fresneda

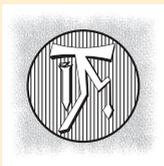
**SABER Y SABOR DE DIOS EN CRISTO.
PENSAMIENTO FRANCISCANO**

MURCIA 2020

*Un volumen de 990 pp., 17 x 24 cms. Precio 29,90 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

RESEÑAS

Berkhof, Louis, *Systematic Theology* (RSV) 262-264; **Bosch, Vicente**, *Santificar el mundo desde dentro* (FHD) 265-266; **Fédou, Michel**, *Jésus Christ au fil des siècles. Une histoire de la christologie* (BPA) 266-267 ; **Florentino, Mariosvaldo**, *Francisco de Asís y la liturgia* (MAEA) 279-281; **García-Valiño Abós, Javier**, *La génesis del concepto de voluntad en Occidente. Un estudio desde las fuentes griegas y cristianas de Tomás de Aquino* (BPA) 259-260; **Guarino, Thomas G.**, *The Disputed Teachings of Vatican II. Continuity and Reversal in Catholic Doctrine* (JGVA); 268-269; **Hernández Martínez, José María**, *Claret y el protestantismo de su tiempo* (FHD) 269-271; **Johnson, Elizabeth Anne**, *Creation and the Cross. The Mercy of God for a Planet in Peril* (RSV) 271-273; **Kasper, Walter**, *La unidad en Jesucristo* (FHD) 273-275; **Lázaro Pulido, Manuel (Coord.)**, *Historia de la Filosofía Medieval y Renacentista I* (BPA) 260-262; **Marcus, Joel**, *Jesus and the Holocaust. Reflections on Suffering and Hope* (RSV) 281-282; **Marguerat, Daniel**, *Los Hechos de los Apóstoles (Hch 1-12)*. (RSV) 249-250; **McDowell, John C. - Scott A. Kirkland, Scott A.**, *Eschatology (Guides to Theology)*, (RSV) 275-278; **Morrow, William S.**, *An introduction to biblical law* (MAEA) 250-253; **Noguez, Armando**, *El nacimiento de Jesús según Mateo y Lucas. Narradores, intérpretes y evangelizadores* (FMF) 253-254; **Pikaza, Xabier**, *Dios o el dinero. Economía y Teología* (BPA) 278-279; **Ponga, J.L.; Fajardo, L.; Panero, M^a Pilar (Coords)**, *Perspectivas desde el siglo XXI* (FHD) 282-284; **Schreiber, Stefan**, *Navidad y Política. Lucas 1-2 y su crítica a la «Edad de Oro» romana* (FMF) 254-255; **Somavilla Rodríguez, Enrique (Dir)**, *Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional* (MMGG) 284-285; **Sorge, Bartolomeo**, *Introducción a la doctrina social de la Iglesia* (FHD) 285-286; **Stuhlmacher, Peter**, *Biblical Theology of the New Testament* (RSV) 255-258; **Tocto Meza, Edwuar Alberto**, *La investigación prejudicial o pastoral. Una propuesta al M.P. "Mitis iudex"* (MAEA) 286-288; **Wozna, Antonina M^a (ed.)**, *Pisar tierra sagrada. Ecología y justicia* (BPA) 288-290.



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones

