# SCRIPTA THEOLOGICA

VOL. XLI - FASC. 3 - SEPTIEMBRE-DICIEMBRE 2009

**Juan Alonso**
Conversión filosófica y conversión cristiana

**J. José Alviar**
El destino de los niños que mueren sin bautismo

**Félix María Arocena**
El Sacramento de la Penitencia,
realidad antropológica y cultual

**Leo Elders**
La lectura *super epistolam ad hebraeos*
de Santo Tomás de Aquino

LA *COMMUNIO* EN LOS PADRES
DE LA IGLESIA
**E. Carr, Ph. Molac, P. de Navascués**

Universidad de Navarra

SCRIPTA
THEOLOGICA

*Nihil Obstat:* Ildefonso Adeva
*Imprimatur:* Juan Ignacio Aznárez Cobo, Vicario General
Pamplona, 31-VIII-2009

SP ISSN: 0036-9764
Depósito legal: BU 19-1969

Texto entregado en soporte magnético por *Scripta Theologica*
Fotocomposición: NovaText. Mutilva Baja (Navarra)
Imprime: Gráficas Alzate, S.L. Polígono Comarca II. Esparza de Galar (Navarra)

# SCRIPTA THEOLOGICA

Vol. XLI/3

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

2009

COMITÉ DE DIRECCIÓN

César Izquierdo, *Director*;
Juan Antonio Gil-Tamayo, *Subdirector*;
Juan Luis Caballero; Gregorio Guitián; José María Pardo, *Vocales*;
Eduardo Flandes, *Secretario*

CONSEJO ASESOR

Lucas F. Mateo-Seco (Presidente);
Pio G. Alves de Sousa, José J. Alviar, Alfonso Carrasco,
Hubertus Drobner, Santiago García-Jalón, César Izquierdo,
Rafael Jordana, Marcelo Merino, Enrique Molina, Paul O'Callaghan,
Domingo Ramos-Lissón, Marek Starowieyski, Francisco Varo;
Vicente Balaguer (Secretario)

*Edición*

Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A.
Edificio Muga. Campus Universitario. 31080 Pamplona (España)
Tfno. 948 425600

*Redacción, administración y suscripciones*

«Scripta Theologica»
Edificio de Facultades eclesiásticas, Universidad de Navarra,
31080 Pamplona (España) - Tfno. 948 425600 - Fax 948 425633
e-mail: sth@unav.es - http: //www.unav.es/facultad/teologia/scriptatheologica

Los artículos de *SCRIPTA THEOLOGICA* son registrados, entre otras, en las siguientes bases de datos: Bibliografía Española de Ciencias Sociales y Humanidades del CINDOC, dependiente del CSIC; FRANCIS (antes Bulletin Signalétique); Maisons des Sciences de l'Homme - Revue de Sommaires, del INIST; Index Theologicus de la UB Tübingen; Religion Database, de la American Theological Library Association; Index to Book Reviews in Religion; Old Testament Abstracts; Religion Index One; Religious and Theological Abstracts.

| SUSCRIPCIONES | Unión Europea | Otros países |
|---|---|---|
| 1 año (2010), tres fascículos | 58 € | 75 € |
| Número atrasado | 25 € | 33 € |

Las opiniones expuestas en los trabajos publicados por la Revista
son de la exclusiva responsabilidad de sus autores.

# SCRIPTA THEOLOGICA

Vol. 41/Fasc. 3/Año 2009

## SUMARIO

### Estudios

JUAN ALONSO
*Conversión filosófica y conversión cristiana* ..... 687
[Philosophical Conversion and Christian Conversion]

J. JOSÉ ALVIAR
*El destino de los niños que mueren sin bautismo. Comentario al documento de la Comisión Teológica Internacional* ..... 711
[What happens to children who die without being baptised? Commentary on the Document by the International Theological Commission]

FÉLIX MARÍA AROCENA
*El Sacramento de la Penitencia, realidad antropológica y cultual* ..... 745
[The Sacrament of Reconciliation: an Anthropological and Cultual Reality]

LEO ELDERS
*La lectura «super epistolam ad hebraeos» de Santo Tomás de Aquino* ... 785
[St. Thomas Aquinas on the *Epistle to the Hebrews*]

## La *Communio* en los Padres de la Iglesia

EPHREM CARR
*«Koinonia». Cartas de Comunión en la tradición oriental* ..... 815
[*Koinonia.* Letters of Communion in the Eastern Tradition]

PHILIPPE MOLAC
*Purificación y santidad: Una perspectiva de «comunión» según San Gregorio de Nacianzo. Aproximación a partir del discurso 40* ..... 833
[Purification and Holiness. A Perspective on Communion from Gregory of Nazianzus. An Approach from Discourse 40]

PATRICIO DE NAVASCUÉS
*La «Communio»: unidad y diversidad en torno a Nicea* ..... 843
[Communio: Unity and Diversity around Nicea]

## Notas

JAVIER SÁNCHEZ CAÑIZARES
*Proyectos globales de Teología Moral Fundamental en Italia* ..... 863
[Comprehensive Projects on Fundamental Moral Theology in Italy]

TOMÁS OTERO
*La «Nueva perspectiva sobre Pablo» y la justificación por la fe* ..... 889
[The «New Perspective on St. Paul» and Justification by Faith]

JUAN LUIS CABALLERO
*El canon paulino. Consideraciones en torno a la naturaleza y la formación del canon del Nuevo Testamento* ..... 899
[The Pauline Canon. Some Considerations about the Nature and Formation of the New Testament Canon]

DOMINGO RAMOS-LISSÓN
*Jerusalén en el medievo español desde una perspectiva cristiana* ..... 925
[Jerusalem in Medieval Spain, from a Christian Perspective]

CÉSAR IZQUIERDO
*Palabra (y Silencio) de Dios* ..... 945
[The Word (and Silence) of God]

## Recensiones

TUGENDHAT, E., *Antropología en vez de metafísica* (J.Á. García Cuadrado) ..... 963

BRAGUE, R., *La sabiduría del mundo. Historia de la experiencia humana del universo* (J. Alonso) ..... 968

DE SALIS, M., *Concitadini dei santi e familiari di Dio. Studio storico-teologico sulla santità della Chiesa* (P. Blanco) ..... 971

RODRÍGUEZ, P., *La Iglesia: misterio y misión. Diez lecciones sobre la eclesiología del Concilio Vaticano II* (R. Pellitero) ..... 976

## Reseñas

**FILOSOFÍA**
DOOLAN, G.T. *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes* (985). PALACIOS, J.M., *Bondad moral e inteligencia ética. Nueve ensayos de la ética de los valores* (987). SEIFERT, J., *Discurso de los métodos de la filosofía y la fenomenología realista* (988).

**HISTORIA**
ROMERO POSE, E., *Scripta collecta I: Estudios sobre el Donatismo, Ticonio y Beato de Liébana. Scripta collecta II: La siembra de los Padres* (989). MARTÍNEZ ESTEBAN, A. (ed.), *El Seminario de Madrid. A propósito de un Centenario* (991). TOLDRÀ PARÉS, J., *Josemaría Escrivá en Logroño (1915-1925)* (992).

**SAGRADA ESCRITURA**
BLASI, F., *Para conocer la Biblia* (993). TABET, M.Á., MARCONCINI, B. y BOGGIO, G., *Introducción al Antiguo Testamento II. Libros Proféticos* (994). CASTRO SÁNCHEZ, S.,

O.C.D., *Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén. Evangelio de Juan* (995). FLICHY, O., *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres. Un phénomène de réception de la tradition paulinienne à la fin du Ier siècle* (997). PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e morale. Radici bibliche dell'agire cristiano* (998). CINGOLANI, S., *Dizionario di critica testuale del Nuovo Testamento. Storia, canone, apocrifi, paleografia* (1000).

**TEOLOGÍA FUNDAMENTAL Y DOGMÁTICA**

SPAEMANN, R., *La diceria immortale. La questione di Dio o l'inganno della modernità* (1001). GUILLEBAUD, J.-C., *Cómo he vuelto a ser cristiano* (1002). ROWLAND, T., *La fe de Ratzinger. La teología del papa Benedicto XVI* (1004). SANZ SÁNCHEZ, S., *El futuro creador del Dios Trinitario. Un estudio en la Teología Sistemática de Wolfhart Pannenberg* (1005). BREDECK, M., *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento* (1007). KENNEDY, D.J., *Eucharistic Sacramentality in an Ecumenical Context. The Anglican Epiclesis* (1008). SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, P., *Dios, la muerte y el más allá en el cine contemporáneo. Una mirada a las películas con ojos de fe* (1009).

**TEOLOGÍA MORAL Y ESPIRITUAL**

CHENDI, A., *La morte del Figlio. Il mistero del Crocifisso e il suo significato per la fondazione della morale nella riflessione teologica di Hans Urs von Balthasar* (1010). SGRECCIA, E. y LAFFITTE, J. (eds.), *El embrión humano en la fase de preimplantación. Aspectos científicos y consideraciones bioéticas. Actas de la duodécima Asamblea General de la Pontifica Academia para la Vida (Ciudad del Vaticano, 27 de febrero-1 de marzo de 2006)* (1012). BOSCH, V., *Llamados a ser santos. Historia contemporánea de una doctrina* (1013). VARO, F., *Alegres con esperanza. Textos de San Pablo meditados por San Josemaría* (1014).

**LIBROS RECIBIDOS** ..... 1017

**ÍNDICE DEL VOLUMEN XLI (2009)** ..... 1021

**INSTRUCCIONES PARA LOS COLABORADORES** ..... 1029

**PUBLICACIONES DE LA FACULTAD** ..... 1033

# Estudios

# CONVERSIÓN FILOSÓFICA Y CONVERSIÓN CRISTIANA

[PHILOSOPHICAL CONVERSION AND CHRISTIAN CONVERSION]

**JUAN ALONSO**

SUMARIO: 1. INTRODUCCIÓN. 2. UNA CONSTANTE ANTROPOLÓGICA. 3. CONVERSIÓN COMO *VUELTA HACIA UNO MISMO*. 3.1. *Conversión religiosa*. 3.2. *Conversión filosófica*. 3.3. *Platón*. 3.4. *Helenismo*. 4. LA CONVERSIÓN CRISTIANA. 5. CONCLUSIÓN.

*Resumen:* En los orígenes del cristianismo se observa una cierta prevención de los cristianos hacia la práctica filosofía del momento, pues Cristo, el verdadero Filósofo y el auténtico Pastor, ofrecía las respuestas adecuadas a las cuestiones fundamentales de la existencia humana. Este artículo analiza la novedad radical de la cosmovisión cristiana a partir del análisis de la noción de *conversión.* La comparación entre conversión filosófica y conversión cristiana ofrece una explicación sobre esa inicial desconfianza del cristianismo hacia la filosofía. Indirectamente, este estudio pone de manifiesto el alcance de la categoría conversión como piedra de toque para el análisis de las distintas corrientes de pensamiento o de las visiones del mundo.

*Palabras clave:* Conversión cristiana, Conversión filosófica, Orígenes del cristianismo.

*Abstract:* In the origins of Christianity we observe a certain wariness of Christians toward the philosophical practice of that moment, because Christ, the true Philosopher and authentic Shepherd, offers the right answers to fundamental aspects of human existence. This article analyzes the radical novelty of the Christian worldview from an analysis of the notion of *conversion.* The comparison between philosophical conversion and Christian conversion offers an explanation of the initial distrust of the first Christians towards philosophy. Indirectly, this research shows the importance of the category of conversion as a central issue when analyzing the different currents of thought or visions of the world.

*Keywords:* Christian conversion, Philosophical conversion, Origins of Christianity.

## 1. Introducción

El encuentro de la fe cristiana con el pensamiento griego no fue ni inmediato ni fácil. Como señala la encíclica *Fides et ratio* (FR) después de trazar un panorama sintético de ese encuentro, «la práctica de la filosofía y la asistencia a sus escuelas eran para los primeros cristianos más un inconveniente que una ayuda. Para ellos, la primera y más urgente tarea era el anuncio de Cristo resucitado mediante un encuentro personal capaz de llevar al interlocutor a la conversión del corazón y a la petición del Bautismo» (FR 38). Esa prevención, al menos inicial, del cristianismo primitivo hacia la erudita y prestigiosa sabiduría griega no provenía de una renuncia o de un rechazo a la razón como vía de profundización en las razones y motivaciones de la fe (cfr. 1 Pe 3,15) [1]. La desconfianza hacia la filosofía provenía más bien del hecho de que «el Evangelio ofrecía una respuesta tan satisfactoria a la cuestión, hasta entonces no resuelta, sobre el sentido de la vida, que el seguimiento de los filósofos les parecía como algo lejano y, en ciertos aspectos, superado» (FR 38).

Esta radical novedad de la religión cristiana se manifiesta en la aparición de una nueva idea de *conversión*, muy distinta de la conversión filosófica presente en la cultura antigua. Un examen comparativo entre estas dos nociones —aunque sea de un modo sintético y general— aportará luces sobre esa inicial prevención cristiana hacia la filosofía y permitirá penetrar con mayor hondura en la novedad de la cosmovisión cristiana. Indirectamente, este estudio podrá revelarnos el alcance de la misma categoría de conversión como piedra de toque para el análisis de las corrientes de pensamiento o de las visiones del mundo.

Realizamos nuestra exposición en tres momentos. Primeramente nos interesa mostrar cómo la necesidad de conversión constituye una constante antropológica universal ligada a la búsqueda de verdad y de sentido. Después exponemos los rasgos característicos de la conversión como noción clave de la filosofía antigua en sus diversas formas. Por último, nos detenemos en la idea de conversión que introduce el cristianismo, indicando su continuidad con la noción veterotestamentaria y su originalidad respecto a la conversión filosófica.

1. En este sentido, recuerda *Fides et ratio*, «resulta injusta e infundada la crítica de Celso, que acusa a los cristianos de ser gente "iletrada y ruda" (Orígenes, *Contra Celso*, 3, 55: *SC* 136, 130)». FR 38.

## 2. Una constante antropológica

La búsqueda del sentido de la existencia es una experiencia humana universal. La historia de la humanidad atestigua un inconformismo general del hombre y de la mujer ante la ignorancia, el error o la mentira, tanto en el orden teórico como en el práctico. Respecto al orden teórico —señala *Fides et ratio*—, «nadie puede permanecer sinceramente indiferente a la verdad de su saber. Si descubre que es falso, lo rechaza; en cambio, si puede confirmar su verdad, se siente satisfecho» (FR 25)[2]. El progreso efectivo del saber teórico se realiza siempre según una dinámica de continua renovación y rectificación del rumbo, ya sea en el ámbito personal o en el amplio mundo de las ciencias.

Pero también en la esfera práctica las personas buscan que su libre obrar ético se rija conforme a los valores auténticos. El contraste entre el escenario actual de la existencia personal y la situación ideal de una vida verdadera a la que el hombre se siente llamado, crea en él un constante deseo de perfeccionamiento. La conversión, en su sentido más básico y general, se inscribe en esta tendencia interior del sujeto hacia la vida perfecta, y puede ser descrita como un movimiento desde un estado imperfecto, deteriorado o malogrado a otro más perfecto, renovado y purificado. La tensión entre lo que soy y lo que debería ser es el detonante, desde el punto de vista antropológico, de la aspiración constante de conversión y de mejora —*renovarse o morir*— del ser humano. La diferencia entre una vida verdadera y una vida superficial o frívola se dirime en función de la intensidad del deseo de conversión[3]. Cabe hablar, por tan-

2. «Es la lección de san Agustín cuando escribe: "He encontrado muchos que querían engañar, pero ninguno que quisiera dejarse engañar" (*Confesiones*, X, 23, 33: *CCL* 27, 173). Con razón se considera que una persona ha alcanzado la edad adulta cuando puede discernir, con los propios medios, entre lo que es verdadero y lo que es falso, formándose un juicio propio sobre la realidad objetiva de las cosas. Éste es el motivo de tantas investigaciones, particularmente en el campo de las ciencias, que han llevado en los últimos siglos a resultados tan significativos, favoreciendo un auténtico progreso de toda la humanidad». FR 25.

3. «La vida verdadera es inexorablemente invención. Tenemos que inventarnos nuestra propia existencia y, a la vez, este invento no puede ser caprichoso. El vocablo inventar recobra aquí su intención etimológica de "hallar". Tenemos que hallar, que descubrir la trayectoria necesaria de nuestra vida que sólo entonces será la verdaderamente nuestra y no de otro o de nadie, como lo es la del frívolo». J. Ortega y Gasset, «Para el "Archivo de la palabra"», en *Obras Completas*, vol. V, Taurus, Madrid 2006, 86.

to, de la conversión como una constante antropológica universal ligada a la cuestión del sentido de la existencia[4].

La aspiración a la felicidad y a la perfección es, en último término, una manifestación del deseo y la nostalgia de Dios que, como dice la *Fides et ratio*, el hombre ha expresado de múltiples maneras a lo largo de la historia: «la literatura, la música, la pintura, la escultura, la arquitectura y cualquier otro fruto de su inteligencia creadora se convierten en cauces a través de los cuales puede manifestar su afán de búsqueda» (FR 24).

En los pueblos antiguos encontramos algunas de estas expresiones ligadas al hecho religioso. La fenomenología religiosa y la antropología cultural han descubierto en los «ritos de expiación» una de las manifestaciones más remotas del deseo humano de purificación y conversión. Estos ritos buscaban reparar las rupturas de la comunidad con los dioses que se suponían ligadas a la aparición de una determinada desgracia natural. Esa fatalidad era considerada como una consecuencia del quebrantamiento del orden establecido, bien por la irrupción de unas fuerzas malignas tras la violación de un tabú, bien por el incumplimiento de algunas prescripciones de la tribu. La purgación del mal causado, a través de diversos ritos de purificación —abluciones, sangrías, confesión del pecado, etc.—, venía a restablecer la separación armónica entre lo profano y lo sagrado[5]. Por su parte, los «ritos de iniciación» (de pubertad, de investidura) expresaban la ruptura con la antigua vida y la entrada en la nueva: el iniciado muere a lo natural y ordinario, para nacer a lo sobrenatural y extraordinario; abandona lo pasado, para introducirse en un futuro que es el lugar del misterio y el ámbito de lo sagrado[6].

Otra importante expresión cultural del deseo de conversión, como rasgo inherente a la naturaleza humana, es la tragedia griega, a través de su peculiar dimensión catártica[7]. Según Aristóteles, el significado de este gé-

4. Son muy sugerentes las ideas que ofrece Gonzalo Flórez sobre el fundamento antropológico de la conversión: G. FLÓREZ, *Penitencia y unción de enfermos*, BAC, Madrid 1993, 17-23.

5. *Vid.* M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona 1999.

6. Como es sabido, Mircea Eliade ha acuñado la expresión «ruptura de nivel» para referirse al salto o ruptura con la forma ordinaria de existencia que experimenta el sujeto religioso al acercarse al ámbito de lo sagrado. Cfr. M. ELIADE, *Tratado de la Historia de las religiones*, 3ª ed., Cristiandad, Madrid 2000, 64-67.

7. *Vid.* A.-J. FESTUGIÈRE, *La esencia de la tragedia griega*, Ariel, Barcelona 1986.

nero teatral se halla ligado a los conceptos de *mimesis* (mímesis, imitación) y de *katharsis* (catarsis, purificación)[8]. El primero de ellos hace referencia a la simpatía que provoca en el espectador la contemplación de las pasiones y los sentimientos del héroe trágico, de manera que la deplorable situación representada aparece como posible en la propia existencia de quien la contempla. El espectador se convierte de alguna manera en el personaje que el actor representa, reviviendo las virtudes y los defectos del héroe. El proscenio *(proskenion)* del teatro es un espejo para contrastar la propia vida. El espectador ve proyectada su vida en la representación de los actores: las propias pasiones salen a la luz sin tapujos y las propias culpas reclaman castigo. La impresión que la tragedia provoca en la vida personal del espectador hace nacer en él una mezcla de sentimientos de *piedad* y *temor* que impulsan a la catarsis, es decir, a la purificación interior de las propias pasiones y, por tanto, a la toma de conciencia de la necesidad de conversión para alcanzar un renovado estado existencial.

La participación *(methexis)* activa y vital en la tragedia griega era así una vía privilegiada de retorno hacia los orígenes, encaminada a la reestructuración de la unidad interior humana. Más que un mero espectáculo, la tragedia poseía un carácter cuasi religioso, no sólo por su probable origen en ritos sagrados arcaicos o por su realización en un espacio consagrado —en cuyo centro estaba el altar dedicado a Dioniso—, sino sobre todo por constituir un rito colectivo de la *polis* celebrado en determinadas fiestas dedicadas a los dioses. La tragedia abre una importante vía para la expresión cultural del deseo humano de conversión, al sintetizar la tensión entre el deseo de Dios inscrito en el corazón del hombre y la constatación *hic et nunc* de un estado de existencia imperfecto.

Los ejemplos mencionados apuntan a la misma cualidad antropológica que estamos considerando: la búsqueda de sentido y el consiguiente afán de transformación hacia la plenitud de verdad y de bien[9].

8. Cfr. ARISTÓTELES, *Poética*, 1449b 24-28.

9. Cabe también citar aquí algunas propuestas de autores recientes que han analizado las raíces antropológicas de la conversión, como la *teoría mimética* del pensador franco-americano René Girard —apoyada en la antropología cultural y en el análisis de las grandes obras de la historia de la literatura— (*vid.,* p. ej., *Mensonge romantique et vérité romanesque*, 1961; *La violence et le sacré*, 1972; *Shakespeare, les feux de l'envie*, 1990), o la teoría epistemológica del jesuita canadiense Bernard Lonergan (*Method in theology*, 1973). Sobre Girard: *vid.* A. LLANO, *Deseo, violencia, sacrificio: el secreto del mito según René Girard*, Eunsa, Pamplona 2004.

## 3. Conversión filosófica como *vuelta hacia uno mismo*

«Todos los hombres desean saber» [10], encontrar la verdad capaz de orientar la propia vida según unos valores auténticos para alcanzar la felicidad y la perfección [11].

Este movimiento de búsqueda se relaciona esencialmente con la toma de conciencia del propio lugar en el mundo. «La filosofía —se lee en la *Fides et ratio*— ha asumido de manera peculiar este movimiento y ha expresado, con sus medios y según sus propias modalidades científicas, este deseo universal del hombre» (FR 24).

Si en el apartado anterior se ha mostrado el arraigo de un anhelo de conversión en la persona humana, se trata ahora de exponer la manera en que esa idea estaba presente en el contexto cultural del Mundo Antiguo, que precedió y acogió el nacimiento de la religión cristiana.

### 3.1. *Conversión religiosa*

El fenómeno de la conversión en el Mundo Antiguo aparece sobre todo en los ámbitos político y filosófico, pero escasamente en el religioso. La conversión religiosa, en efecto, apenas es conocida. La ausencia en el griego clásico de un término para designar la religión, tal como la entendemos hoy, es un dato iluminador en este sentido. Como es sabido, la palabra *eusebeia* (piedad) apuntaba, sobre todo, a la realización correcta de los actos del culto, conteniendo también un cierto sentimiento de temor y respeto inspirados por la divinidad.

Las religiones antiguas, a excepción del Budismo, son religiones de equilibrio (Van der Leeuw), en el sentido de que en ellas los ritos establecen una reciprocidad de prestaciones entre los dioses y los hombres [12]. El lugar de la fe es ocupado por el mito y el rito, y la actitud externa del hombre religioso prevalece en importancia sobre su convicción personal. Todo ello facilita —como ha mostrado A.D. Nock— la compatibilidad no ex-

10. Aristóteles, *Metafísica*, I, 1.

11. «El asunto central de la conciencia de todo hombre y de toda mujer que no viven una existencia banal o meramente estética, es encontrar el lugar individual que deben ocupar en el orden único del universo racional y moral». J. Morales, *Fidelidad*, Rialp, Madrid 2004, 98-99.

12. Cfr. P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid 2006, 178.

cluyente de diversos cultos en la religiosidad griega, los cuales no exigen *conversión* sino sólo una *adhesión* a sus fórmulas rituales[13]. Las religiones no reivindican para sí universalismo y exclusividad, puesto que representan casi únicamente un intercambio ritual entre Dios y el hombre en el que la experiencia interior del adepto es generalmente de escasa relevancia.

Ciertamente, en la época que consideramos el caso del judaísmo era una excepción, pues reclamaba a quien deseaba ser prosélito la renuncia total a lo viejo y la adopción de una nueva vida; no meramente la aceptación de un rito, sino la adhesión a una fe y la incorporación a un nuevo pueblo. Y también en el mundo antiguo encontramos algunos ejemplos de lo que se podría llamar conversión religiosa, como la conversión al budismo del rey indio Asoka (268 a.C.), o la conversión de Lucio Apuleyo († ca. 180 d.C.) al culto de Isis. Sin embargo, como veremos, sólo a partir de la expansión del cristianismo la noción de conversión religiosa adquirirá el sentido fuerte que actualmente se le atribuye[14].

### 3.2. *Conversión filosófica*

Si los hechos de conversión religiosa son poco significativos en la Antigüedad Clásica, no ocurre lo mismo en los órdenes político y filosófico. En este último, la conversión llega a forjarse como un concepto clave para la interpretación de la estructura del mundo y del hombre.

En la Grecia Antigua la política tuvo entre sus actividades principales la búsqueda de la conversión del adversario. Se trataba de ganarle para la propia causa mediante la fuerza persuasiva del lenguaje. La sociedad ateniense era «un estado retórico hasta la médula», según ha señalado W. Jaeger, al referirse a la retórica como a uno de los instrumentos esenciales de la cultura griega para la transformación del ciudadano[15].

Siendo esto cierto, es sin embargo en el terreno filosófico donde la noción de conversión cobra mayor importancia. La filosofía asume el protagonismo en el intento de comprender el universo y guiar la conducta de

13. Cfr., es ya clásica, su obra *Conversion*, Oxford University Press, 1933.

14. Cfr. M. Herrero de Jáuregui, «La conversión como metáfora espacial: una propuesta de aproximación cognitiva al cambio cultural de la Antigüedad Tardía», en *Ilu. Revista de Ciencias de las religiones,* 10 (2005), 68.

15. Cfr. W. Jaeger, *Paideia: los Ideales de la Cultura Griega, I*, Fondo de Cultura Económica, México 1942, 546.

los hombres, quedando las expresiones religiosas históricas relegadas a ser, como hemos visto, meros cultos rituales y no tanto caminos de salvación y de otorgamiento de sentido. La auténtica transformación del hombre no viene por el culto, que sólo en cierta medida es capaz de cambiar el alma mediante una cierta respuesta emocional; la conversión real es actuada por la filosofía [16]. La literatura *protréptica* —empleada por autores como Aristóteles, Cicerón y Jámblico— tiene como finalidad la exhortación a la conversión filosófica; de este género literario se servirá también Clemente de Alejandría para proponer la conversión al cristianismo.

### 3.3. *Platón*

La inscripción délfica «conócete a ti mismo» [17] está en la base de la reflexión filosófica de Platón. Este adagio expresa una condición necesaria para que el sabio pueda comprender su propia dignidad —su relación con lo divino— y así vivir conforme a la verdad y al bien.

En este contexto, Platón despliega el tema de la conversión a través de la noción *epistrophé*[18]. Según su pensamiento, la conversión es el resultado de un proceso con tres momentos necesarios. Convertirse *(epistrephein)* consiste primeramente en *apartarse de las apariencias*, de lo perecedero. En segundo lugar, exige al hombre *retornar a sí mismo* para constatar la propia ignorancia y decidirse a ocuparse de sí mismo. Finalmente, a partir del retorno a sí, la conversión culmina con el *regreso* a la «patria ontológica», es decir, al lugar de las esencias, de la verdad, del ser, que es el lugar de lo divino.

16. Cfr. A.D. NOCK, *Conversion*, cit., 185.
17. PLATÓN, *Protágoras*, 343b.
18. El verbo griego *epistrephein* expresa en su acepción más común la idea de *volver hacia* en el sentido de movimiento físico. Más allá de este sentido que apunta a un cambio de orientación física, puede significar un cambio de orientación existencial cuando es empleado en los contextos filosófico o religioso. En estos casos, el movimiento se realiza entre una situación personal inicial *(a quo)* y un término final *(ad quem)* hacia el que el sujeto retorna. Sobre *epistrophé* y *metánoia* en la filosofía antigua: H. STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae*, IV, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, Graz 1954, col. 1809-1813; P. HADOT, «Epistrophé et metánoia dans l'histoire de la philosophie», en *Actes du XIème Congrès International de Philosophie, Bruxelles, 20-26, août 1953*, vol. XII, North-Holland Publishing Company, Louvaina-Amsterdam 1953; Kraus Reprint Nendeln, Lienchesnstein 1970, 31-36; M. MEHAT, «Pour l'histoire du mot epistrophé: aux origines de l'idée de conversion», en *Revue des Études Grecques*, 68 (1955), IX; R. JOLY, «Note sur metánoia», en *Revue de l'Histoire des Religions,* 160 (1961), 149-156.

La noción platónica de conversión se rige por una oposición fundamental entre dos mundos, este mundo y el otro —el mundo de las sombras y el mundo de las ideas, el mundo sensible y el mundo inteligible—; al mismo tiempo, consiste en una liberación del alma con respecto al cuerpo al que está encadenada; esa liberación tiene lugar por medio del conocimiento y, más concretamente, por medio de la reminiscencia *(anamnesis)* puesto que para Platón conocer es recordar.

En un segundo momento, Platón desarrolla una importante enseñanza de la conversión filosófica ligada a una teoría política y a una teoría de la educación [19]. En un texto de la República expresa gráficamente esta doctrina:

> «Como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar las tinieblas si no gira todo el cuerpo, del mismo modo hay que volverse desde lo que tiene génesis con toda el alma, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es [...]. La educación sería el arte de volver este órgano del alma del modo más fácil y eficaz en que puede ser vuelto» [20].

La educación entraña una forma de conversión. Se trata de cambiar la orientación de la mirada hacia la buena dirección, para que se produzca un cambio en el alma. El fundador de la Academia de Atenas quiere transformar la ciudad a través de la transformación de los individuos. Y sólo el filósofo está en condiciones de convertir a las almas hacia el bien. Por eso, el filósofo es un converso que, habiendo logrado salir desde la caverna de sombras a la luz del día, asume la misión de gobernar la ciudad convirtiendo a su vez las almas de los ciudadanos.

### 3.4. *Helenismo*

El pensamiento filosófico posterior modificó sustancialmente las características de la *epistrophé* platónica. Una primera distinción está en

19. Sobre esta cuestión, cfr. P. HADOT, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, cit., 179. En este punto seguimos también algunos análisis de M. FOUCAULT, *La hermenéutica del sujeto*, Akal Ediciones, Madrid 2005, 203 ss., dejando a un lado planteamientos cuestionables de su pensamiento.

20. PLATÓN, *República*, Libro VII, 518c. Sobre el contexto teórico y práctico de la educación en la Antigüedad, *vid.* H.I. MARROU, *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, 6ª ed. rev. y aum., Seuil, Paris 1965.

que la conversión en la cultura helenística y romana no pivota sobre una oposición entre dos mundos, hacia uno de los cuales hay que retornar liberándose previamente del otro; en la época helenística la conversión se asienta al contrario en una liberación que se realiza dentro del mismo eje de inmanencia del individuo, y que consiste en un desplazamiento desde lo que no depende de uno mismo hacia lo que depende de uno mismo, hasta obtener la plena adecuación con uno mismo [21]. En la conversión helenística se da una ruptura en el sujeto, pero no es una ruptura de uno mismo respecto al yo, sino respecto a lo que rodea al yo, es decir, respecto a todos aquellos elementos que hacen a la persona esclava y dependiente de lo externo. Para que el hombre pueda retornar al puerto donde encontrará refugio le es necesario volver la mirada hacia sí mismo [22].

Ello significa desviar la mirada de los otros, rechazar la curiosidad, con el objeto no tanto de examinar los propios defectos o descifrarse interiormente, sino para concentrar el pensamiento en las propias acciones y en la propia meta: el individuo ha de adquirir una conciencia permanente del esfuerzo por alcanzar la meta. Para que el sujeto sea capaz de dominar la situación, debe situarse en un ámbito que le permita controlar su vida. Quizás por este motivo la filosofía helenística es más práctica que teórica, y se erige a sí misma como un modo de vida, como un *arte de vivir (tekhne tou biou)* [23].

21. *Vid.* al respecto, p. ej., el *Manual* de Epicteto o sus *Disertaciones por Arriano*, especialmente I, 1 y III, 8.

22. Por ejemplo, Marco Aurelio emplea la expresión *blepe se* (mírate): *Meditaciones*, VII, 55 y VIII, 38. En Séneca se hallan expresiones como *excute*, *observa te* (*Epistulae Morales ad Lucilium,* Lib. II, XVI; XX), *se respicere* (*ibid.*, Lib. X, LXXXIII). M. Foucault recoge cuatro familias de expresiones en torno a la expresión canónica fundamental *epimeleisthai heautou* (ocuparse de sí mismo, tener inquietud de sí): las referidas a los actos de conocimiento (prestar la atención a sí mismo, volver la mirada hacia sí mismo, examinarse), las referidas a un movimiento global de la existencia (convertirse, volver hacia sí, concentrarse en uno mismo como lugar de refugio); las que apuntan a actividades y conductas particulares con respecto a sí mismo (curarse, reivindicarse, emanciparse, honrarse, respetarse, tener vergüenza ante sí mismo); las que designan un tipo de relación permanente consigo mismo (ser dueño de sí mismo, complacerse consigo mismo). Cfr. M. FOUCAULT, *o.c.,* 90-93.

23. «El arte de vivir (o lo que es lo mismo, la filosofía) tiene como objetivo la propia vida». EPICTETO, *Manual* I, 15, 2 (Introducción, traducción y notas de Reyes Alonso García, Civitas, Madrid 1993). *Vid.* también, *ibid.,* I, 26,7. Cfr. P. HADOT, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, cit., 235-249. Uno de los términos claves de las escuelas filosóficas es *agoge*, que significa camino de enseñanza y camino de vida. Cfr. A.D. NOCK, *Conversion*, cit., 185.

La cuestión que se plantean las corrientes filosóficas de estos siglos (epicureísmo, estoicismo, neoplatonismo, etc.) es la siguiente: ¿cómo debo transformar mi propio yo para ser capaz de acceder a la verdad y de obrar el bien? La filosofía desarrolla entonces unas doctrinas dirigidas no tanto —al menos primariamente— a la transformación de la ciudad sino a la conversión del individuo. La utilidad práctica le lleva a ocuparse de las cuestiones relativas al logro de una vida buena y feliz. La vía elegida consiste fundamentalmente en ofrecer un método de ejercicio y progreso espiritual encaminado a la formación *(paideia)*[24] de uno mismo, con objeto de que el hombre viva conforme a su naturaleza. Se trata de enseñar a renunciar a los falsos valores —riquezas, honores, placeres— como paso previo para alcanzar una sabiduría, una vida auténtica y dichosa que trae consigo la paz de espíritu *(ataraxia, apatheia)*[25], la libertad interior *(autarkeia)*[26] y la consciencia cósmica[27]. Habrá que entender la filosofía «como un acontecimiento provocado en el espíritu del oyente en virtud de la palabra del filósofo. Implica así una ruptura absoluta con la forma habitual de vida: cambio de vestimenta y a menudo de régimen alimenticio, a veces acompañado de la renuncia a la participación en asuntos políticos, constituyendo una total transformación de la vida moral mediante la práctica asidua de numerosos ejercicios espirituales. De este modo el filósofo accede a la tranquilidad espiritual y a la libertad interior, en una palabra, a la beatitud. Desde esta perspectiva la enseñanza filosófica tiende a adoptar forma de predicación, en la cual los recursos de la retórica o de la lógica son puestos al servicio de la conversión del alma»[28]. De este modo, la filosofía deviene una vía de conversión.

La ascesis *(askésis)* será el medio práctico que la filosofía helenística promueva y enseñe para la conversión del alma. Es éste un rasgo distintivo de la conversión en la cultura helenística respecto a la *epistrophé*

24. *Vid.* W. JAEGER, *Paideia: los Ideales de la Cultura Griega*, 3 vols., Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires (vol. I: 1942; vol. II: 1944; vol. 3: 1945).

25. La diferencia entre estos dos conceptos estriba en la diversa manera en que cada uno de ellos alcanza un mismo objetivo que es la imperturbabilidad de ánimo y la paz interior. Si la *ataraxia* se refiere a la fortaleza espiritual ante el dolor y las contrariedades, la *apatheia* apunta más bien a la eliminación de pasiones y deseos.

26. «La *autarkeia*, el "bastarse a sí mismo", ésta ha sido la consigna de toda la filosofía griega». A.-J. FESTUGIÈRE, *o.c.,* 106.

27. Cfr. P. HADOT, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, cit., 237.

28. *Ibid.*, 179-180.

platónica en la que el elemento esencial era, como hemos señalado, el conocimiento a través de la reminiscencia [29]. Pierre Hadot ha sistematizado en cuatro grupos o actitudes fundamentales las prácticas ascéticas o espirituales desarrolladas en la filosofía antigua, más notablemente por los estoicos; la atención *(prosoche),* la meditación *(melete)* y la memorización *(mneme),* los ejercicios intelectuales (lectura, escucha, estudio y examen) y aquéllos encaminados a crear hábitos prácticos (indiferencia ante lo indiferente, autodominio, cumplimiento de los deberes sociales, etc.).

El ejercicio de estas prácticas ascéticas implicaba una inversión de los valores comúnmente admitidos: el rechazo de riquezas, honores y placeres, y la aceptación de auténticos valores como la virtud, la contemplación o la sencillez de vida. No es extraño que esta radical transformación del orden establecido produjera reacciones enérgicas de los no-filósofos, como se observa en el tono jocoso de la obras de los cómicos, o en la hostilidad que llegaría a provocar la muerte de Sócrates [30].

Para sintetizar las ideas expuestas hasta aquí, nos preguntamos ahora: ¿cuáles son los rasgos principales de la idea de conversión filosófica en el contexto cultural de la época en la que nace el cristianismo?

1) Lo primero que interesa subrayar es que en este tiempo las doctrinas filosóficas —por su papel primordial en la respuesta a la cuestión del sentido— ocupaban el lugar que hoy ostenta la religión, y no sólo para las clases cultas sino también para las grandes masas populares. Si es verdad que algunos antiguos buscaron en la astrología un refugio seguro ante los cambios de fortuna en una época problemática y compleja [31], es

29. Cfr. M. FOUCAULT, *o.c.,* 212. Bardy comparte esta misma opinión: «En la época imperial, casi todas ellas [las filosofías] concuerdan en las respuestas prácticas que han de darse a los problemas de la existencia. Se puede ser estoico, o epicúreo, pitagórico o cínico: de hecho, desde que se es filósofo, se sabe que hay que soportar el dolor, despreciar la muerte, tener paciencia en la enfermedad, no dejar que el alma se turbe, contentarse, para ser feliz, con la sola virtud». G. BARDY, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1961, 82 [título original: *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Aubier Montaigne, Paris 1947]. Estos cinco preceptos resumen, como señala este autor, los cinco libros de las *Tusculanas* de Cicerón, pero se encuentran también de un modo o de otro en todos los filósofos de este periodo.

30. Cfr. P. HADOT, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, cit., 27-30; 51.

31. Esta inclinación hacia la astrología responde, según ha apuntado Knock, a la búsqueda de seguridad y autonomía del individuo *(autarkeia),* pues se pensaba que el conocimiento de la marcha de los astros inmunizaba contra los reveses de fortuna. Cfr. A.D. NOCK, *Christianisme et hellenisme*, Les Éditions du Cerf, Paris 1973, 121 [título original: *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, Harper and Row, New York 1964].

igualmente cierto que fue sobre todo en la filosofía donde sondearon las respuestas a sus inquietudes existenciales y donde hallaron una especie de salvación *(soteria)* de carácter casi religioso.

De ahí que en la tradición filosófica griega, llegue a hablarse de una *conversión a la filosofía* en un sentido similar en el que hoy entendemos la conversión religiosa. Filósofos antiguos como Pitágoras, Sócrates, Diógenes el Cínico, Epicuro, Epicteto, Marco Aurelio, Plotino y muchos otros, buscan reformar el mundo con sus doctrinas y convertir a los hombres de su tiempo. Ellos mismos se consideran muchas veces *conversos*, y procuran que sus ideas manifiesten con obras lo que enseñan en sus discursos [32]. A veces se sienten deudores de una misión universal encomendada por los dioses, y su mismo lenguaje cobra tonos profundamente religiosos [33].

No parece que el pitagorismo ganase muchos conversos. Caso muy distinto fue el de Sócrates quien, por las calles de Atenas, no cejó en su empeño de convertir a sus conciudadanos. Mostrándose muy orgulloso de esa actitud [34], llegó a persuadir con su doctrina a jóvenes atenienses como Apolodoro o a hombres mundanos como Alcibíades, e influyó de-

32. «Muchos de ellos se creen llamados a enseñar, a convertir a los demás y ejercen un verdadero apostolado. Sócrates predica su Evangelio en la plaza pública y en las calles de Atenas. Los cínicos recorren el mundo, sucios, desarrapados, orgullosamente cubiertos con los andrajos de una vieja capa. Séneca se convierte en el director de conciencia escuchado por la nobleza romana. Plotino cuida con esmero de todas las necesidades de sus discípulos, velando sobre la gestión de sus bienes y sobre su salud, recogiendo después de su muerte a sus huérfanos, para criarlos, al mismo tiempo que se esfuerza por conducirlos a la vida divina. Una palabra, la filosofía (...), para gran número de los antiguos es una regla y un método de vida y ocupa a sus ojos el lugar que hoy en día tiene la religión». G. BARDY, *o.c.,* 55-56.

33. En este sentido dice Epicteto: «He aquí que yo os he sido enviado por la divinidad como ejemplo no ya sin hacienda ni casa ni mujer ni hijos, sino incluso sin techo ni ropa ni ajuar». EPICTETO, *Disertaciones por Arriano*, IV, VIII, 31 («Biblioteca Clásica Gredos», 185; traducción, introducción y notas de Paloma Ortiz García, Editorial Gredos, Madrid 1993).

34. «Si, como digo, fuerais a absolverme con esta condición, os tendría que hablar así: yo, atenienses, os aprecio y os quiero bien, pero he de obedecer antes al Dios que a vosotros; así que mientras respire y sea capaz de ello, no dejaré de vivir como filósofo y de exhortaros y conminaros, a cualquiera de vosotros a quien me encuentre, diciéndole lo que suelo: "Querido amigo, que eres ateniense, ciudadano del Estado más poderoso y más célebre por su sabiduría y su fuerza, ¿no te avergüenzas de cuidarte de tener todo el dinero posible, y de la reputación y los honores, mientras que no te ocupas, en lo que hace a la sabiduría, de la verdad y el alma, de cómo llevarlas a perfección, ni piensas en tal cosa?" (...). Haré esto con cualquiera que me encuentre, joven o viejo, extranjero o ateniense». PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 29 de-30 ac, (citado por *La defensa de Sócrates*, Comentario y traducción de Miguel García-Baró, Sígueme, Salamanca 2005).

cisivamente en la vida de otros muchos como Platón o Diógenes el Cínico[35]. Es interesante en este sentido considerar los testimonios en los que la decisión de adoptar una vida filosófica evoca una experiencia psicológica de conversión similar a la de la conversión religiosa: la compostura de Lucrecio hacia el epicureísmo, la impresión que el Hortensio de Cicerón provoca en san Agustín, así como otros ejemplos hallados en círculos filosóficos próximos al hermetismo o al neopitagorismo[36], muestran cómo la filosofía era un medio de respuesta a las aspiraciones espirituales e intelectuales de los hombres[37].

2) Una segunda idea es que la filosofía helenística —independientemente de la expresión filosófica concreta que pueda tomar— se presenta como un acto y un instrumento para la conversión del hombre a través de un *volverse hacia sí mismo (epistrephein pros heauton, convertere ad se),* es decir, de la reconquista de sí mismo por medio del retorno hacia la esencia original y la ruptura con el modo anterior de vida. Tenemos aquí un aspecto esencial de la conciencia occidental, un factor que ha marcado e impulsado desde entonces a la misma filosofía[38]. Sin embargo, como apunta Foucault, el único problema —gran problema sin resolver en el pensamiento helenístico— es saber si el *yo* hacia el que se retorna en la conversión filosófica es algo dado previamente o más bien una meta que uno debe proponerse para intentar después alcanzar[39]. Ésta es la incertidumbre fundamental que plantea la conversión entendida como una «práctica del yo».

3) Finalmente —y ésta es la cuestión que más nos interesa—, nos hallamos en última instancia ante un hecho inquietante: la incapacidad de la filosofía para alcanzar la verdad en su plenitud y, por tanto, para enseñar al hombre el auténtico *arte de vivir*. Tras muchos siglos de intentos, en los albores del cristianismo la filosofía no parecía haber logrado responder a las preguntas esenciales; es más, incluso las respuestas de las diversas escuelas se oponían entre sí con relativa frecuencia.

35. Cfr. G. BARDY, *o.c.,* 65.
36. Uno de ellos es la conclusión del *Poimandres*, primer tratado del *Corpus Hermeticum*, que presenta al hermetismo como un terreno donde religión y filosofía se unen.
37. Cfr. A.D. NOCK, *Christianisme et hellenisme*, cit., 123-126.
38. Cfr. P. HADOT, *Epistrophè et metanoia dans l'histoire de la philosophie*, cit., 35; IDEM, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, cit., 185-186.
39. Cfr. M. FOUCAULT, *o.c.,* 209.

La incertidumbre escondida en las palabras de Cicerón al final del *De natura deorum* (III, 95) puede resumir el panorama desalentador de una cultura ansiosa de sabiduría (cfr. 1 Cor 1,22) que, con una larga experiencia de tentativas y escasos éxitos parciales, no había logrado sin embargo resolver la cuestión fundamental. Festugière ha resumido esa cruda situación de la siguiente manera:

> «(...) se trata de saber si hay un Dios y si este Dios se interesa por los hombres, si hay un vínculo entre Él y nosotros. Se trata de saber qué es el alma humana, si guarda alguna conexión con Dios, si procede de Él, si a Él vuelve. En una palabra, se trata de nuestra felicidad, de nuestro todo. Esto es lo que los mejores preguntan a los filósofos. Las negaciones, las dudas, las sonrisas, el ruido de palabras no bastan. Se quiere una certeza, una luz que irradie, convenza, sostenga, consuele. Pero los filósofos se devuelven la pelota» [40].

## 4. La conversión cristiana

En el transcurso de los tres primeros siglos de nuestra era tuvo lugar un proceso de transformación cultural sin precedentes. El factor más significativo de ese cambio fue el progresivo desarrollo de la nueva religión cristiana, hasta la definitiva conversión del Imperio romano al cristianismo. La proporción de elementos de la civilización grecorromana que fueron integrados, transformados o rechazados por el cristianismo sigue siendo hoy objeto de investigación desde muy diversas ciencias [41].

40. A.J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs*, Paris 1932, 99; cit. en G. Bardy, *o.c.,* 81-82.

41. *Vid*. algunos estudios ya clásicos: W. Jaeger, *Early Christianity and Greek paideia*, Oxford University Press, London 1962; A.D. Nock, *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, cit.; J. Daniélou, *Teología del judeocristianismo*, Cristiandad, Madrid 2004 [original francés: 1958]; Idem, *Mensaje evangélico y cultura helenística: siglos II y III*, Cristiandad, Madrid 2002 [original francés: 1961]; Idem, *Los orígenes del cristianismo latino*, Cristiandad, Madrid 2006 [original francés: 1978]; H. Chadwick, *Early christian thought and the classical tradition: studies in Justin, Clement, and Origen*, Clarendon Press, Oxford 1966. Otras obras de referencia más recientes, p. ej., R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, Viking, New York 1986; R. Stark, *El auge del cristianismo*, Andrés Bello, Barcelona 2001 [*The rise of Christianity: a sociologist reconsiders history*, Princeton University Press, Princeton 1996]; R. Trevijano Etcheverría, *Orígenes del cristianismo: el trasfondo judío del cristianismo primitivo*, 2ª ed. corr., Universidad Pontificia, Salamanca, 1996; K. Hopkins, *A world full of gods: the strange triumph of Christianity*, Free Press, New York 2000; J.T. Fitzgerald, T.H. Olbricht,

En todo caso, llama la atención el sorprendente crecimiento del cristianismo en este periodo:

> «El mundo greco-romano no se convirtió a ninguna de las religiones orientales que, una tras otra o simultáneamente, solicitaron su adhesión; no se convirtió a la filosofía, a pesar de la predicación y los ejemplos de los estoicos y de los cínicos; no se convirtió al judaísmo, como quiera que haya sido la propaganda de la ley mosaica; sino que se convirtió al cristianismo (...). La rapidez, la profundidad incluso de esta conversión, plantean graves problemas y, ante todo, el siguiente: ¿Por qué ha tenido éxito el cristianismo donde todas las demás tentativas de transformación o de conquista han fracasado?» [42].

La nueva religión satisfacía plenamente tanto los anhelos religiosos de la época como las cuestiones fundamentales planteadas por el pensamiento filosófico [43]. En efecto, por un lado, el anhelo de una religiosidad más personal y espiritual —presente sobre todo en las religiones de los misterios, caracterizadas por su universalidad, su llamada a la conversión y por una determinada orientación moral—, venía colmado a través de un culto perfecto que incluía también la experiencia de comunión fraternal entre los hombres religiosos [44]. Las tendencias místicas de ese tiempo también pudieron encontrar en la fe cristiana un puerto seguro en el que alcanzar un conocimiento superior *(gnosis),* una iluminación divina que, para mayor satisfacción, estaba mediada por el encuentro con un Dios personal, con frecuencia ausente en los cultos helenísticos [45].

Por otro lado, la Buena Nueva alumbraba con claridad las realidades indagadas por los filósofos: Dios, el mundo y el hombre. Pero no sólo eso: el acontecimiento salvador de Jesucristo implicaba en el bautizado una transformación tan profunda y novedosa que podía llegar a

y L.M. WHITE (eds.), *Early Christianity and classical culture: comparative studies in honor of Abraham J. Malherbe*, Brill, Leiden-Boston, 2003; J.J. FERNÁNDEZ SANGRADOR (ed.), *De Babilonia a Nicea: metodología para el estudio de orígenes del Cristianismo y patrología*, Servicio de Publicaciones, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2006; J.M. GARCÍA, *Los orígenes históricos del cristianismo*, Encuentro, Madrid 2007.

42. G. BARDY, *o.c.,* 137-138. En esta obra Bardy ha estudiado algunas razones que dan razón de esta transformación: el deseo de verdad, la liberación de la fatalidad *(heimarmene, fatum),* de la muerte y del pecado, el testimonio de santidad, etc.

43. Cfr. A.D. NOCK, *Christianisme et hellenisme*, cit., 135.

44. Cfr. *ibid.*, 36.

45. Cfr. *ibid.*, 136.

presentar como superfluos e inútiles los intentos filosóficos de salvación del hombre. Las antiguas filosofías, que habían sido hasta entonces las vías privilegiadas del aprendizaje del arte de vivir *(tekhne tou biou)* y de liberación de la ignorancia y de la debilidad, parecían retroceder ante una nueva filosofía, la verdadera filosofía, que ofrecía la más genuina forma de vida, el auténtico arte de vivir [46].

¿Cómo afectó la aparición del cristianismo a la idea de conversión existente en la época? ¿De qué manera contribuyó la cosmovisión cristiana al nacimiento de un nuevo paradigma de conversión? ¿Qué rasgos caracterizan la nueva idea de conversión cristiana? [47]

46. Para San Justino, el cristianismo es la única filosofía, pues así como los filósofos griegos han participado tan sólo de algunas parcelas del Logos, los cristianos poseen al mismo Logos encarnado en Jesucristo. El cristiano es un filósofo pues lleva una vida conforme al Logos, a la razón divina (JUSTINO, *Apología*, I, 46, 1-4). Clemente de Alejandría se refiere al cristianismo como a la verdadera filosofía encargada de la educación *(paideia)* de la humanidad (*Strom.*, I, 13, 57, 1-58; I, 5, 28, 1-32, 4). Otros ejemplos en A.-M. MALINGREY, *Philosophia: étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque*, Klincksieck, Paris 1961.

47. La respuesta a estas cuestiones requiere un análisis del vocabulario bíblico sobre la conversión, así como de la literatura cristiana de los primeros siglos. Respecto a lo primero, *vid.* H.-J. FABRY y A. GRAUPNER, «šûb», en *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIV, William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan-Cambridge UK 1998, 461-522; A. GRAUPNER, «Shûb», en *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1993, 1118-1176; J. BEHM, «metanoéô, metánoia», en *GLNT,* VII, 1183 ss.; J. GIBLET, «Pénitence», en *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, VII, Letouze & Ané Éditeurs, Paris 1966, 628-687; M. CIMOSA, «La conversione nell'Antico Testamento», en *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, 9: *Conversione, ritorno, riconciliazione*, Borla, Roma 1995, 17-64; S.A. PANIMOLLE, «La conversione - penitenza negli scritti del Nuovo Testamento», en *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, 9: *Conversione, ritorno, riconciliazione*, Borla, Roma 1995, 124-131; M.E. BOISMARD, «Conversion et vie nouvelle dans Saint Paul», en *Lumiére et vie*, 47 (1960), 71-94; H.U. VON BALTHASAR, «Conversion in the New Testament», en *Communio,* 1 (1/1974), 47-59; W. TRILLING, «Metánoia como exigencia fundamental de la doctrina neotestamentaria de la vida», en *Catequesis y pastoral* (Homenaje a Klemens Tilmann), Estella 1968; J. PIERRON, «La conversión, retorno a Dios», en M.E. BOISMARD ET AL., *Grandes temas bíblicos*, Ediciones Fax, Madrid 1970, 195-198; R. SCHULTE, «La conversión (Metánoia), inicio y forma de la vida cristiana», en J. FEINER y M. LÖHER (eds.), *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación*, V, Cristiandad, Madrid 1984, 109-205; R. SCHNACKENBURG, «Metánoia», en H.S. BRECHTER ET AL. (eds.), «Lexikon für Theologie und Kirche: Das zweite Vatikanische Konzil», en *LTK,* 7 (1962), 356-359. En referencia a la literatura cristiana de los primeros siglos, además de los trabajos de A.D. Nock, P. Hadot y M. Foucault citados más arriba, hay que mencionar el importante estudio de P. AUBIN, *Le problème de la «conversion»: Étude sur un terme commun à l'hellenisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Paris 1963, donde el autor investiga de un modo bastante exhaustivo el término *epistrephein-epistrophé.*

Un acercamiento bíblico muestra primeramente una evolución significativa entre las nociones de conversión en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Si es verdad que los términos *epistrephein-epistrophé* y *metánoein-metánoia* de la literatura cristiana de los primeros siglos poseen significados próximos a los atribuidos a esos mismos vocablos por el judaísmo helenístico en la versión griega de los LXX, también es cierto que el acontecimiento revelador de Dios Padre en Jesucristo por el Espíritu Santo les imprime un significado radicalmente novedoso, como se confirma también a través de otros términos y expresiones neotestamentarias que expresan la idea de conversión.

En líneas generales cabría señalar tres grandes novedades. En primer lugar, en la perspectiva cristiana la llamada a la conversión se hace más universal (Hch 26,20) —aplicable a los judíos, a los paganos y a los mismos cristianos—, pues todos los hombres forman una única humanidad salvada por Cristo en el misterio pascual. En segundo lugar, la conversión se relaciona directamente con la respuesta del hombre y de la mujer al anuncio de Jesús sobre la llegada del reino y, por tanto, con la fe en el mensaje de salvación (cfr. Mc 1,14-15). No es ya sólo una preparación o una condición para la fe como ocurría en el Antiguo Testamento, incluso en el mensaje de Juan el Bautista; se trata más bien de la reacción lógica y gozosa del hombre ante la acción amorosa y salvífica de Dios. Así pues, la conversión neotestamentaria se realiza en la fe, y la misma fe es ya conversión como obediencia plena a Dios que se hace presente en Cristo [48]. Además, al estar tan ligada a la fe, la conversión se presenta como un proceso dinámico de proyección escatológica que afecta a todas las dimensiones humanas: moral y religiosa, personal y colectiva [49]. Finalmente, el origen y el dinamismo de la conversión cristiana es más un fruto de la gracia de Dios que del arranque y el esfuerzo humanos. La conversión resulta ser, en definitiva, el «concepto central» de la postura exigida por Jesús [50].

48. *Vid.* F. PÉREZ HERRERO, «Conversión y fe: respuesta del hombre al evangelio de Dios (Mc 1,14-15)», en *Burgense,* 46 (2005), 333-346.

49. «Una vez realizada la conversión total, necesita ésta, según las situaciones concretas de este mundo, de una nueva actualización, adaptación y confirmación». R. SCHNACKENBURG, *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento*, 2ª ed., Editorial Verbo Divino, Estella 1973, 50.

50. Cfr. H. POHLMANN, *Die Metanoia als Zentralbegriff der christlichen Frömmigkeit*, Hinrichs, Leipzig 1938.

Pero lo que más nos interesa ahora es la comparación entre el uso filosófico y el uso cristiano de los términos que designan la conversión, para extraer así los rasgos distintivos de la conversión cristiana respecto a la filosófica. ¿Cuáles son esas principales diferencias? [51]

a) La conversión cristiana es *conversión hacia el Señor*. Es muy significativo que en la literatura cristiana apenas aparezca la expresión «conversión hacia uno mismo», al contrario de lo que sucede en el ámbito filosófico donde es empleada muy frecuentemente. Esto no significa que los primeros escritores cristianos descuiden la dimensión interior humana en el proceso de conversión; lo que ocurre es que ese aspecto es descrito ahora con formulaciones más apropiadas que tienen a su disposición como, por ejemplo, la idea de «imagen de Dios» en el hombre. La conversión cristiana es «hacia el Señor», y los Padres subrayan la necesidad de que el hombre no pierda de vista que ha de volver continuamente su mirada hacia Aquél de quien es imagen.

b) La conversión cristiana es comienzo de una *vida nueva* en el hombre, a través de la participación por la fe en el Misterio pascual de Cristo. La señal eficaz de esta participación es el bautismo, *metánoia* cristiana fundamental [52]. La teología de la imagen desarrollada por san Pablo está en el núcleo de esta conversión fundamental, sintetizada de alguna manera en los primeros capítulos de su Carta a los Colosenses (Col 1–3) y articulada en tres pasos: Cristo como Imagen de Dios; la transformación del hombre según la imagen de Cristo por el bautismo; y la vida cristiana como identificación con Cristo. La transformación del hombre en hijo de Dios por el bautismo configura así la entraña teológica de la conversión neotestamentaria: el hombre viejo, por medio del Espíritu Santo, se convierte en una nueva criatura, y se hace capaz como Cristo de llamar *Abbá* a Dios Padre [53].

51. Para lo que sigue, cfr. P. AUBIN, *Le problème de la «conversion»*, cit., 181-202.

52. R. SCHULTE, *La conversión (Metánoia), inicio y forma de la vida cristiana*, cit., 184. «Bautizarse y revestirse de Cristo son, evidentemente, una misma cosa. Por el bautismo se configura una (nueva) realidad que abroga todo lo anterior, lo cambia (conversión) y lo declara carente de interés frente a la auténtica realidad». *Ibid.,* 141.

53. Sobre la teología paulina de la conversión, *vid.* J. ALONSO, «Conversión y hombre nuevo. La teología de la conversión en San Pablo», en *Scripta Theologica,* 41 (2009), 47-84.

La *metánoia*[54] cristiana implica un cambio radical e histórico en el ser del sujeto, un paso de la muerte a la vida. Su rasgo más característico es la ruptura producida en el creyente: «El yo que se convierte es un yo que ha renunciado a sí mismo. Renunciar a sí mismo, morir a sí mismo, renacer en otro yo y con una nueva forma, que en cierto modo no tiene nada que ver, ni en su ser, ni en su modo de ser, ni en sus hábitos, ni en su *ethos*, con el que lo precedió, constituye uno de los elementos centrales de la conversión cristiana»[55]. Por el contrario, en la literatura griega de la época helenística el sentido más frecuente del término *metánoia* es el de cambio de opinión, aunque también se emplea para indicar un sentimiento de disgusto o de remordimiento. En cualquier caso, la *metánoia* filosófica posee siempre un sentido negativo, a diferencia de la *metánoia* cristiana que valora positivamente la renuncia de sí en el interior del sujeto como vía de renovación y renacimiento de sí mismo. Sólo más adelante, en la literatura de los siglos III y IV, aparecerá en el ámbito filosófico con un sentido positivo, como modificación del sujeto a través de la huida de toda acción y discurso irracionales, y como punto de partida para una vida nueva[56].

c) La conversión cristiana posee una dimensión de *reciprocidad* entre Dios y el hombre, que repugna a la filosofía antigua. En efecto, una de las particularidades del verbo *epistrephéin* en el contexto bíblico es que a veces tiene a Dios por sujeto, es decir, no sólo se relaciona con el movimiento de retorno del hombre hacia Dios *(conversio hominis ad Deum),* sino también con el volverse de Dios hacia el hombre *(conversio Dei ad hominem).* El Dios bíblico es un Dios que se vuelve una y otra vez hacia su pueblo. En el origen de esta actitud están la misericordia y el amor divinos, rasgos distintivos del Dios de Israel. En continuidad con el Antiguo Testamento, la conversión cristiana es también *recíproca*, llegando a su máxima manifestación con el acontecimiento de la Encarnación del Verbo de Dios.

54. Como es sabido, la *metánoia* cristiana tiene dos principales sentidos: el de un cambio radical de pensamiento y espíritu, y el de penitencia. El primero es más acorde con el sentido original; el segundo proviene de un desplazamiento —con el consiguiente debilitamiento— del sentido original de *metánoia* hacia una de las dimensiones o expresiones de la conversión (expiación, satisfacción, reparación...), debido a la traducción de *metanoéîn (metánoia)* por *poenitere (poenitentia).*

55. M. FOUCAULT, *o.c.,* 206. En este sentido, si la conversión helenística es una «autosubjetivación», la *metánoia* cristiana es más bien una «transubjetivación»; si la primera finaliza en el mismo sujeto, la segunda culmina en el nacimiento de un hombre nuevo. Cfr. *ibid.*

56. Cfr. *ibid.,* 211.

Este hecho resulta ser extremadamente escandaloso e inadmisible para la mentalidad griega. En el campo filosófico, en efecto, no cabe de ningún modo referirse a una «conversión de Dios hacia el hombre», pues pondría en tela de juicio la soberanía e independencia de la divinidad. Ni siquiera los autores que otorgan un especial lugar a la noción de *providencia* (estoicismo, Epicteto, Celso) [57] mencionan esa idea. La explicación es clara: desde la razón filosófica toda conversión hacia lo inferior *(ad inferiora)* supone una imperfección: lo superior nunca puede volverse hacia lo inferior. La posibilidad de que Dios se torne hacia los hombres tiene evidentes consecuencias en las relaciones religiosas, pues cambia esencialmente el itinerario espiritual de unión con Dios. Nociones como la de oración, la de pecado o la de mal, pueden mudar drásticamente de sentido en función de que Dios pueda o no tornarse hacia el hombre que reza, que se arrepiente o que sufre. El carácter de reciprocidad es, por tanto, un rasgo inherente a la teología cristiana de la conversión, de modo que si se lo suprime, se perturba y distorsiona todo el clima espiritual.

d) La conversión cristiana es un retorno a la *Nueva Alianza* en la línea de la conversión bíblica, cuya base es la Alianza. Poco relacionada con una cosmogonía al estilo de la conversión plotiniana, la conversión cristiana se ancla en la historia y se vincula a los eventos históricos establecidos entre el hombre y Dios. No es extraño que esta idea de conversión repugne al pensamiento griego, para el que apuntaría a una imperfección de Dios a causa de su condescendencia y su abajamiento. En la perspectiva bíblica las cosas se ven de distinto modo: el volverse de Dios hacia el hombre no le supone pérdida ni manifiesta debilidad o imperfección en Dios, sino que expresa su amorosa condescendencia y su infinito poder. En el cristianismo, se subraya más todavía la benevolencia divina: Dios envía a su propio Hijo para establecer una nueva Alianza que deja atrás a la Antigua. La conversión cristiana es la entrada en esa Alianza renovada; es el enlace esponsal de Jesucristo con su Iglesia y del Señor con el alma cristiana [58].

57. Frente a los ataques de Celso, por ejemplo, Orígenes defiende la condescendencia divina que le lleva a Dios a abajarse hasta ponerse a la altura el hombre.

58. *Vid.*, p.ej., el precioso texto de san Gregorio de Nisa en el que se refiere a cómo las almas que han llegado a su edad espiritual, que han crecido en las virtudes, que aman la belleza del esposo, que han entrado en el divino lecho nupcial de los misterios divinos, logran que el esposo se vuelva hacia ellas mismas. *Hom. In Cant.* II (PG, 44, 78C).

e) La conversión cristiana *recorre en la esperanza un camino rectilíneo hacia una meta* determinada. Si tanto para los cristianos como para los filósofos la conversión es un movimiento de sabiduría, de cohesión, de inteligencia que conduce al «reposo» y a la unión con Dios, sin embargo ese camino se recorre de modo muy diverso desde cada una de esas perspectivas. Los filósofos establecen a menudo una relación entre la conversión y el movimiento circular, lo cual tiene poco espacio desde la cosmovisión bíblica. La conversión bíblica es siempre un camino rectilíneo de retorno a Dios, que no se pierde en lo indefinido sino que parte del punto concreto y llega hasta una meta precisa: la unión personal con Dios.

Algunos autores cristianos como Clemente de Alejandría u Orígenes consideran la conversión como un estado permanente del alma, pero no como un eterno retorno al estilo de algunas corrientes filosóficas. La conversión cristiana va unida indisociablemente a la esperanza en un encuentro efectivo y definitivo con Dios en el más allá. El movimiento de la conversión bíblica y cristiana es de carácter rectilíneo hacia un eterno reposo [59].

## 5. Conclusión

Un primer resultado de alcance general se deduce de este estudio: la validez de la categoría de conversión —por sus múltiples implicaciones antropológicas, filosóficas, teológicas, etc.— como piedra de toque para el examen de los sistemas o corrientes de pensamiento.

Refiriéndonos ya más concretamente al tema que nos ocupa, hemos comprobado que la comparación de la idea de conversión en la filosofía antigua y en el cristianismo supone una confrontación entre dos visiones del mundo y dos actitudes existenciales.

Ciertamente, en ambas perspectivas la idea de conversión comparte unos rasgos comunes. 1) Desde el punto de vista antropológico, convertirse es siempre, en efecto, apartarse del mundo de las apariencias, de lo caduco, de lo falso, de lo alienante, etc., para volver a lo auténtico, a lo original; convertirse es fidelidad a uno mismo, es tensión y movimiento del hombre para llegar a ser lo que está llamado a ser. Con la aparición del cristianismo, la idea de conversión sigue siendo, como hasta

59. Cfr. P. Aubin, *o.c.,* 201-202.

entonces, un principio elocuente para la descripción del dinamismo existencial del hombre: es necesario convertirse, alcanzar la plenitud de verdad y de sentido. 2) También desde el punto de vista ético, tanto los filósofos paganos como los autores cristianos entienden y alaban la conversión como una vía de mejora; convertirse es un volverse hacia lo bueno, hacia lo que es superior en el plano ético [60].

Sin embargo, el nuevo orden establecido a partir de la plenitud de la revelación en Jesucristo ha transformado radicalmente el concepto de conversión que alcanza un sentido totalmente original, prolongando y superando el de la perspectiva filosófica.

a) En la perspectiva cristiana, la conversión no es en primer término fidelidad a uno mismo, sino fidelidad a Dios; no es conversión hacia uno mismo, sino conversión hacia Dios, hacia el Señor; no es encuentro con uno mismo, sino encuentro con Aquél que es la fuente de la Verdad y del Bien. Si hasta el comienzo de la era cristiana la filosofía ponía al sujeto frente a la grave responsabilidad de convertirse a sí mismo para realizarse plenamente, a partir de entonces el cristianismo enseñará que sólo a través del retorno a Dios puede alcanzarse en plenitud la realización existencial, resolviendo de ese modo el problema del sentido.

b) El ideal de la conversión en la filosofía antigua apunta a la consecución de una mayor autenticidad del ser personal. Se trata de un movimiento tendencialmente autorreferencial, cuyo término *a quo* coincide con el término *ad quem*. El motor de este movimiento es el mismo sujeto que intuye su perfección en la vuelta a sus orígenes existenciales, a su ser primitivo una vez liberado de las adherencias contingentes y limitadoras. Por el contrario, la dinámica de la conversión cristiana consiste en una salida desde sí mismo para ir hacia el Señor. El punto de partida del proceso de conversión es la llamada gratuita del Dios viviente al hombre. Y esto es algo sorprendente y novedoso: la *conversio hominis ad Deum* viene precedida en cierto sentido por una *conversio Dei ad homines*. Que Dios, tomando la iniciativa, salga al encuentro de los hombres y establezca una Alianza con ellos es un hecho inaudito y escandaloso para el pensamiento antiguo. Es Dios quien, a fin de cuentas, obra la conversión del hombre, aunque esta conversión requiere la colaboración de la libertad humana.

60. Cfr. P. AUBIN, *o.c.,* 196.

c) Si tanto la conversión filosófica como la conversión cristiana se presentan como una tarea ardua y exigente —renuncia a uno mismo, prácticas ascéticas, ejercicio de la virtud, etc.—, la perspectiva cristiana abre un panorama de verdad y de esperanza. La teología de la Cruz ilumina la *askesis* con una claridad nueva, le otorga su verdadero sentido y la libra de las huellas de resignación o pesimismo que posee en el estoicismo.

La conversión cristiana sobrepasa y eclipsa a la conversión filosófica. Aun coincidiendo con ella en algunos aspectos, se distingue sobre todo en el hecho de su referencia esencial a Cristo: la conversión es un encuentro con Él y una respuesta a su llamamiento [61]. El cambio de perspectivas ha sido grande: la conversión ya no consiste en un proceso hacia una perfección que a fin de cuentas sería precaria, insegura y problemática, sino en un cambio radical en el sujeto, en un nuevo nacimiento obrado por Dios, que resuelve en su raíz la cuestión del sentido y ofrece una respuesta satisfactoria a las preguntas fundamentales de la existencia humana. Se entiende así el entusiasmo de las primeras comunidades cristianas al ver satisfechos sus anhelos más hondos, aun en medio de dificultades y persecuciones.

La actitud de los primeros cristianos ante la práctica filosófica de su tiempo no fue de simple rechazo hacia la filosofía en sí misma como búsqueda del sentido —la verdad y el arte de vivir—, sino más bien una desconfianza hacia las explicaciones de la realidad ofrecidas por la sabiduría greco-romana; no una suspicacia hacia las preguntas que planteaban los filósofos, sino hacia las soluciones que ofrecían. Cristo era el verdadero Filósofo y el auténtico Pastor que enseñaba el arte esencial: «el arte de ser hombre de manera recta, el arte de vivir y morir» [62]. La revelación cristiana era la «verdadera estrella» (cfr. FR 15 b) que orientaba a la razón sobre las cuestiones filosóficas fundamentales, y ofrecía una salvación creíble, capaz de llenar de esperanza las ansias del corazón humano.

Juan ALONSO
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

61. Cfr. P. AUBIN, *o.c.,* 187.
62. BENEDICTO XVI, Enc. *Spes salvi*, 6.

# EL DESTINO DE LOS NIÑOS QUE MUEREN SIN BAUTISMO. COMENTARIO AL DOCUMENTO DE LA COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL

## [WHAT HAPPENS TO CHILDREN WHO DIE WITHOUT BEING BAPTISED? COMMENTARY ON THE DOCUMENT BY THE INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION]

**J. JOSÉ ALVIAR**

SUMARIO: 1. INTRODUCCIÓN. 2. VISIÓN SINTÉTICA DEL DOCUMENTO. 2.1. *Primera parte.* 2.1.1. *Los datos bíblicos.* 2.1.2. *Los datos históricos, I (patrísticos y teológicos).* 2.1.3. *Los datos históricos, II (Magisterio).* 2.2. *Segunda parte.* 2.3. *Tercera* parte. 3. COMENTARIO AL DOCUMENTO. 3.1. *Acerca de la oportunidad del documento.* 3.2. *Comentarios de teología positiva.* 3.2.1. *Sobre los textos bíblicos.* 3.2.2. *Sobre los pronunciamientos magisteriales.* 3.3. *Comentarios de teología especulativa.* 3.3.1. *Teología en el tiempo.* 3.3.2. *Consideraciones en torno a una propuesta específica de la CTI.* 3.3.2.1. *Valoración de datos bíblicos, patrísticos y magisteriales.* 3.3.2.2. *Valoración desde la teología especulativa.* 3.4. *Consideraciones pastorales.* 4. CONCLUSIÓN.

*Resumen:* Tras varios años de trabajo, la Comisión Teológica Internacional publicó en abril de 2007 un documento sobre «El destino de los niños que mueren sin bautismo». En el presente artículo se hace un comentario teológico al documento, con especial detenimiento en los datos escriturísticos, patrísticos, magisteriales y teológicos que fundamentan la esperanza de salvación para los niños que fallecen sin haber sido bautizados.

*Palabras clave:* Bautismo, Salvación, Niños.

*Abstract:* On April 19, 2007, after several years of study, the International Theological Commission published a document entitled «The Hope of Salvation for Infants Who Die Without Being Baptized». The present article offers a theological commentary on the document, with special focus on the Biblical, patristic, magisterial and theological arguments in favor of the thesis of salvation of infants who die without having received the sacrament of regeneration.

*Keywords:* Baptism, Salvation, Infants.


ISSN 0036-9764

## 1. Introducción

Juan Pablo II, en su último discurso (7.X.2004) a los miembros de la Comisión Teológica Internacional (CTI), les indicó dos temas que convenía estudiar: «la cuestión del destino de los niños que mueren sin el bautismo»; y «la ley moral natural». Con respecto al primer tema —auténtico punto de encuentro de las enseñanzas cristianas sobre el pecado original, el sacramento del bautismo, el papel de la Iglesia y la mediación de Jesucristo— el Papa animaba a los componentes de la CTI a hacer «una síntesis teológica que pueda servir de ayuda para una praxis pastoral más coherente e iluminada». La importancia y la actualidad de este tema fueron de nuevo subrayadas por el sucesor de Juan Pablo II, Benedicto XVI, en su primer discurso (1.XII.2005) a la CTI. El nuevo Papa animaba a los miembros de la Comisión a proseguir su reflexión sobre «la suerte de los niños muertos sin el bautismo en el contexto de la voluntad salvífica universal de Dios, de la mediación única de Jesucristo y de la sacramentalidad de la Iglesia».

Era de esperar, pues, que la CTI, transcurrido el tiempo, publicase un estudio sobre esta cuestión[1]. El 19 de enero de 2007 sacó a la luz el documento titulado *La esperanza de salvación para los niños que mueren sin el bautismo*. Ofrecemos, en el presente artículo, una visión sintética del documento y, a continuación, algunos comentarios teológicos.

## 2. Visión sintética del documento

En la *Introducción* del documento se explican las razones que motivaban un nuevo estudio sobre el destino de los niños que mueren sin el bautismo. En tiempos recientes —se afirma— ha ido en aumento el

1. Una subcomisión fue constituida para hacer un estudio preliminar, compuesta por Dominic Veliath S.D.B. (presidente de la subcomisión), Peter Damian Akpunonu, Sara Butler, Basil Kyu-Man Cho, Adelbert Denaux, P. Gilles Emery, O.P., Ricardo Ferrara, István Ivancsó, Paul McPartlan e Ignazio Sanna. También colaboraron Luis Ladaria, S.J. y Guido Pozzo —secretario general y secretario adjunto, respectivamente, de la CTI— y otros miembros de la Comisión. La discusión general sobre la cuestión tuvo lugar en las sesiones plenarias de la CTI en diciembre de 2005 y octubre de 2006. El documento fruto de estas discusiones fue sometido al presidente de la CTI, el Cardenal William J. Levada; el cual, tras la aprobación de Benedicto XVI (19.I.2007), autorizó su publicación.

número de niños que fallecen sin ser bautizados, debido a la pertenencia de los padres a otras religiones o a la dejadez de los padres cristianos, así como a prácticas generalizadas como el aborto y la fecundación *in vitro*. Frente a este fenómeno, numerosos fieles se enfrentan con la pregunta inquietante: ¿Los muchos niños que mueren sin el sacramento de regeneración quedan todos excluidos de la bienaventuranza celestial?

La respuesta de la CTI está articulada en tres partes:

— una primera, titulada *Historia quaestionis*, en la que revisa los datos de la revelación bíblica, de la Tradición y de la historia de la doctrina católica;

— una segunda, *Inquirere Vias Domini*, donde identifica los puntos doctrinales firmes que se pueden extraer de los datos bíblicos, históricos y magisteriales.

— una vez fijados los parámetros dentro de los cuales ha de buscarse una respuesta teológica al problema, en la tercera (última) sección, *Spes orans*, la CTI enuncia algunos principios teológicos que conducen a una respuesta esperanzada; es decir, la posible —no segura— salvación de los niños que fallecen sin el bautismo.

Veamos con más detalle las tres partes del documento.

### 2.1. *Primera parte*

#### 2.1.1. *Los datos bíblicos*

Según la CTI, el examen de los datos bíblicos revela dos hechos:

— por una parte, «la ausencia de una enseñanza explícita en el Nuevo Testamento sobre el destino de los niños no bautizados» (n. 9), ya que para los hagiógrafos sagrados el tema principal era la aceptación del Evangelio y la recepción del bautismo por parte de *adultos* (sin excluir, por supuesto, que los conversos llevasen consigo a toda su casa —*oikos*— a las aguas bautismales);

— por otra, la presencia de verdades reveladas que son relevantes para el problema: 1) la voluntad salvífica universal de Dios; 2) la pecaminosidad universal de la humanidad (cada uno nace en estado de pe-

cado); 3) la necesidad de la fe y los sacramentos para la salvación; 4) la superioridad de la esperanza cristiana sobre cualquier esperanza humana; 5) la plegaria de la Iglesia por la salvación de todos.

El documento hace notar que entre la afirmación 1 y la 3 parece existir una «cierta tensión» (n. 10). El deseo divino de salvar a todos contiene un dinamismo universal, mientras que la concreción —también divina— de los medios de salvación parece tener una lógica restrictiva. Al señalar esta tensión, la CTI insinúa que cualquier intento de solución al problema debería moverse entre los dos polos.

### 2.1.2. *Los datos históricos, I (patrísticos y teológicos)*

El repaso que hace la CTI de la doctrina de los Padres y teólogos muestra la variabilidad de la respuesta al problema de los niños que mueren sin el bautismo. Han sido los Padres latinos, más que los griegos, quienes se han ocupado del tema. (Estos últimos opinaban —sin desarrollar por extenso su pensamiento— que los niños muertos sin el bautismo no padecen la condenación eterna pero tampoco alcanzan el mismo estado que los difuntos bautizados). Los Padres latinos, a raíz de la herejía pelagiana, tuvieron que enfrentarse *in recto* con la cuestión del tipo de necesidad del bautismo para los niños. S. Agustín, replicando a Pelagio (quien minimizaba el nefasto influjo interior de la caída de Adán sobre la raza humana), sostenía que los párvulos nacen pecadores, y en cuanto tales van al infierno si mueren sin el sacramento. Consciente de la dureza de esta sentencia, S. Agustín agregaba que tales niños experimentan la «pena más suave» [2]. Su postura obtuvo gran ascendencia en los siglos siguientes, prevaleciendo como respuesta al problema hasta la Edad Media. A partir de Pedro Abelardo (s. XII), sin embargo, empezó a tomar cuerpo una línea de solución diferente. Los teólogos medievales, aun manteniendo (con S. Agustín) que los niños muertos sin el bautismo quedan privados de la visión beatífica, opinaban (en contra de S. Agustín) que tales criaturas no experimentan sufrimiento alguno *(poena*

2. «*Mitissima poena*» (*Enchiridion*, XCIII); «*damnatio omnium mitissima*» (*De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, I, XVI, 21); «*damnatio omnium levissima*» (*Contra Iulianum*, V, XI, 44).

*sensus)*. Sto. Tomás, p. ej., pensaba que tales niños se hallan en un estado de felicidad natural, basada en una unión con Dios proporcionada a su condición [3].

De esta manera cobró fuerza la noción de un estado escatológico «intermedio», distinto tanto de la bienaventuranza celestial como del tormento infernal. La idea cristalizó en el término *limbo* (más precisamente: *limbus puerorum*), que significa «franja» o «borde». Gradualmente, esta solución se impuso a la teoría agustiniana (aunque a partir del siglo XVII los jansenistas intentarían resucitar la teoría de S. Agustín). La tesis del limbo perduró como *sententia communis* en la teología católica hasta el siglo XX. En ese momento —particularmente en las décadas anteriores al Concilio Vaticano II— se elevaron voces urgiendo a un nuevo examen del tema. Diferentes autores propusieron soluciones que iban en la línea de la entrada en la vida eterna de los niños muertos sin bautizar.

### 2.1.3. *Los datos históricos, II (Magisterio)*

Después del repaso patrístico-teológico, la CTI hace una lectura cuidadosa de los asertos que el magisterio eclesial ha ido haciendo a lo largo de los siglos, en relación con los niños que mueren sin el bautismo. En esta parte se advierte el esfuerzo por hacer una lectura «contextualizada»: la Comisión no se limita a estudiar las palabras de las fórmulas magisteriales, sino que intenta además situar las fórmulas en su contexto histórico. Este acercamiento histórico-crítico, análogo al empleado por los exégetas de la Biblia, permite precisar mejor el alcance de los pronunciamientos magisteriales.

La CTI hace la siguiente hermenéutica de las afirmaciones de algunos concilios y papas:

— La condena que hace el Sínodo de Cartago (s. V) de la propuesta pelagiana de «algún "lugar intermedio" donde viven bienaventurados los niños que salieron de esta vida sin el bautismo» (canon 3) [4], no significa que el Concilio aceptara «explícitamente todos los aspectos de

3. Cfr. *Scriptum super Sententiis*, II, d. 33, q. 2, a. 2; *De malo*, q. 5, a. 3.
4. DH 224.

la severa opinión de Agustín acerca del destino de los niños que mueren sin Bautismo» (n. 19). Según la CTI, el Sínodo tenía como preocupación primordial defender, frente a Pelagio, 1) la gravedad de la situación del recién nacido (un estado privado de gracia) y 2) la importancia del bautismo como medio para salir de tal estado.

— La afirmación que figura en la *Profesión de fe* del II Concilio de Lyon (s. XIII), según la cual «las almas de aquellos que mueren en pecado mortal o con sólo el original, descienden inmediatamente al infierno, para ser castigadas, aunque con penas desiguales» [5], buscaba responder a la cuestión principal de si el juicio y la retribución ocurren justo después *(mox)* de la muerte o si quedan aplazados para el último día (como sostenían algunos Orientales). De la frase conciliar, sin embargo, no puede concluirse «que estos niños mueren necesariamente con el pecado original, de tal manera que no haya para ellos ninguna vía de salvación» (n. 38).

— La frase del *Decreto para los jacobitas* del Concilio de Florencia (s. XV), afirmando que «no hay otro modo de socorrer a los niños que con el bautismo, por el cual son sacados del poder del demonio y adoptados como hijos de Dios» [6], pretendía defender sobre todo la economía sacramental instituida por Cristo. En efecto, «la Iglesia no conoce ningún otro medio que pueda asegurar a los niños el acceso a la vida eterna» (n. 29). Ello no excluye, sin embargo, la *posibilidad* de caminos salvíficos aparte del bautismo.

— La declaración por parte de Pío VI en su Bula *Auctorem Fidei* (s. XVIII), calificando de «falsa, temeraria e injuriosa contra las escuelas católicas» la postura jansenista que tacha de «fábula pelagiana» la doctrina del limbo (proposición 26) [7], no es —según la CTI— «una definición dogmática de la existencia del limbo» (n. 38). El Papa no condena sin más el rechazo del limbo, sino la *acusación* de que los defensores del limbo son culpables de la *herejía* pelagiana. Al defender la libertad de las escuelas católicas para proponer la teoría del limbo, el Papa defendía como legítima la enseñanza entonces predominante, sin por ello erigirla en dogma de fe.

5. DH 858.
6. DH 1349.
7. DH 2626.

— Las palabras de Pío XII, en su *Alocución a comadronas italianas* (1951), de que «para un adulto, un acto de amor puede ser suficiente para adquirir la gracia santificante y suplir la ausencia del bautismo, pero para los no nacidos o para los recién nacidos esta vía no está abierta»; y de que, aparte del bautismo, «no hay otro medio de comunicar vida (sobrenatural) al niño que todavía no tiene uso de razón»[8], pretendían más que nada recordar la obligación moral de administrar el bautismo a los niños, especialmente los que están en peligro de muerte. Al defender el sacramento como único camino conocido para abrir las puertas del cielo a los recién nacidos, la declaración no quería excluir otras posibles vías arcanas de salvación[9].

En síntesis, la CTI no halla ningún pronunciamiento definitivo por parte del Magisterio sobre la cuestión del destino de los párvulos que mueren sin el bautismo.

### 2.2. *Segunda parte*

Una vez constatada la falta de una respuesta explícita en la revelación bíblica, la tradición y el magisterio eclesial, la CTI prosigue la búsqueda de una solución, e identifica algunos principios generales que pueden servir como pilares de una respuesta. Los puntos pueden reducirse a cuatro:

— una afirmación sobre Dios: su voluntad universal salvífica, realizada en la historia a través de la mediación de Jesucristo en el Espíritu Santo;

— una afirmación sobre la humanidad: la universalidad del misterio del pecado y (por consiguiente) la necesidad universal de salvación;

— una afirmación sobre el «cómo de la salvación»: son necesarios la Iglesia y los sacramentos (especialmente el bautismo) como medios para acceder personalmente a la salvación ofrecida por Cristo;

— una afirmación sobre la vivencia de la Iglesia, que ha orado siempre por la salvación de todos (mostrando así su actitud fundamental de esperanza).

8. *AAS,* 43 (1951), 841.
9. Cfr. los nn. 29 y 39 del documento de la CTI.

Estos puntos, según la CTI, sirven como coordenadas para cualquier reflexión teológica acerca del problema de los niños muertos sin bautizar.

### 2.3. *Tercera parte*

A partir de los grandes principios enunciados en la Segunda Parte, la CTI elabora su propuesta particular. Esta propuesta incorpora algunas aportaciones de la reflexión eclesial moderna. En resumidas cuentas, el argumento de la CTI es como sigue:

1) A partir del principio teológico de la «filantropía» de Dios, cabe preguntarse: ¿dejaría Dios que los niños —seres que no se oponen *conscientemente* a la oferta de salvación— mueran sin gracia, y por tanto queden excluidos para siempre de la íntima comunión con Él? ¿No estaría Dios —con su misericordia y su gracia absolutamente gratuita— dispuesto a abrir una vía alternativa de salvación para tales criaturas? Es cierto que Él quiere la salvación de todos y el bautismo como medio ordinario para conseguirlo; pero ¿insistiría Dios en esta condición cuando resulta imposible de cumplir[10]? Es al menos imaginable que Dios pudiera operar la justificación de esos niños sin el sacramento del bautismo.

2) A partir de un principio de antropología (sobrenatural) —la solidaridad de Cristo con cada ser humano[11]— puede pensarse que, gracias al misterio de la Encarnación, ningún hombre resulta totalmente ajeno al misterio del Verbo hecho carne. Por un decreto gratuito de la Trinidad, en la economía real se ha establecido un vínculo entre la Segunda Persona y los seres con quienes comparte la naturaleza humana. Así, cabe plantearse: en el caso de párvulos, incapaces de ejercer la libertad (y por tanto de poner óbice voluntariamente a su propia salvación), ¿cuál valdría más a los ojos de Dios: la solidaridad de esas criaturas con Adán pecador, o su solidaridad con Cristo redentor? Parece más verosímil —sostiene la CTI— la segunda posibilidad.

10. Como ya afirmaba Sto. Tomás de Aquino, el poder salvador divino, que ordinariamente pasa a través de los sacramentos, no está restringido a éstos: cfr. *Summa Theologiae,* III, q. 64, art. 7; III, q. 64, art. 3; III, q. 66, art. 6; III, q. 68, art. 2.

11. «El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre» (CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 22).

3) A partir de un principio eclesial —corolario del anterior—, se puede hablar del carácter corporativo de la salvación. Es decir: si cada hombre vive algún tipo de relación con Cristo, y si la Iglesia es el cuerpo de Cristo, entonces cada ser humano también está de algún modo relacionado con la Iglesia. Si es así, cualquier párvulo —incluso uno sin bautizar— está comunicado de alguna manera con la Iglesia; y la oración que ésta eleva por la salvación de todos podría valer ante Dios como una oración de intercesión que logra eficazmente la salvación del niño (una especie de *votum baptismi* valedero, hecho por la Iglesia en nombre del niño).

## 3. Comentario al documento

### 3.1. *Acerca de la oportunidad del documento*

Una mirada a algunas estadísticas recientes revela que, en efecto, existen motivos para retomar el estudio del problema de los niños muertos sin el bautismo. Aparte de que sigue existiendo la mortandad de nonatos y neonatos por causas naturales [12], las estadísticas recientes muestran que en el mundo se practican unos 42 millones de abortos al año [13] (lo que significa la muerte anual —en principio, sin bautismo— de un número de seres humanos equivalente a la población total de España). Por añadidura, la difusión de la técnica de FIVET produce anualmente, según otras estimaciones, en torno a 200.000 nacimientos en el mundo [14]: teniendo en cuenta que actualmente un número medio de 3 embriones son implantados en este procedimiento por cada nacimiento exitoso [15], el procedimiento significa la pérdida y muerte de unos 400.000 embriones

12. Se calcula que el 10-20% de los embarazos desembocan en abortos espontáneos (cfr. Mayo Clinic, *Miscarriage*, http://www.mayoclinic.com/health/miscarriage/DS01105); y que en 2004 un total mundial de un millón y medio de neonatos murieron (cfr. UNICEF, *The State of the World's Children*, 2009, 3).

13. Cfr. G. Sedgh, S. Henshaw, S. Singh, E. Åhman y I.H. Shah, «Induced Abortion: Estimated Rates and Trends Worldwide», en *Lancet,* 370 (2007), 1338-1345.

14. Cfr. G.D. Adamson, J. de Mouzon, P. Lancaster, K.G. Nygren, E. Sullivan y F. Zegers-Hochschild (International Committee for Monitoring Assisted Reproductive Technology), «World collaborative report on *in vitro* fertilization (2000)», en *Fertility and Sterility,* 85 (2006), 1586-1622.

15. Cfr. M.A. Reynolds y L.A. Schieve, «Trends in embryo transfer practices and multiple gestation for IVF procedures in the USA, 1996-2002», en *Human Reproduction,* 21 (2006), 694-700.

humanos al año (sin contar otros embriones producidos pero no implantados, criogénicamente conservados y destruidos al cabo del tiempo).

Por otra parte, según otros datos recientes [16], los cristianos —unos dos mil millones— constituyen actualmente un tercio de la población mundial. Dicho de otra manera, dos tercios de los habitantes actuales de la tierra nacen, viven y mueren fuera del ámbito de la Iglesia visible y sus sacramentos (así, mueren cada año unos 37 millones de personas no bautizadas [17]).

Ante tal panorama, la inquietud a que se refiere la CTI (no sólo por parte de padres cristianos acerca de la suerte de hijos suyos muertos sin el bautismo, sino por parte de los cristianos en general, por la salvación de gran parte de la humanidad), se torna una pregunta acuciante. ¿Realmente les queda vedada la felicidad del cielo a tantos millones de seres humanos? Podemos afirmar que la CTI tiene razón cuando aduce la existencia de motivos para considerar la cuestión del destino de los niños muertos sin el bautismo.

### 3.2. *Comentarios de teología positiva*

#### 3.2.1. *Sobre los textos bíblicos*

Como ya hemos señalado arriba, tras un examen de los datos bíblicos la CTI concluye que no hay ninguna enseñanza directa explícita en la Sagrada Escritura respecto a la suerte de los niños fallecidos sin el bautismo. ¿Es así realmente?

Consideremos el lugar bíblico más citado por documentos magisteriales [18] y tratados preconciliares [19] que tratan de la importancia del bautismo de los párvulos: Jn 3,5 («Si uno no nace del agua y del espíritu, no

16. *Annuarium Statisticum Ecclesiae*, Città del Vaticano 2008.

17. 2/3 multiplicado por 55.368.000 muertes anuales en el mundo (estimación para el año 2007: cfr. United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division, *World Mortality* [2007], http://www.un.org/esa/population/publications/worldmortality/WMR2007_wallchart.pdf).

18. Cfr. Sínodo de Cartago, can. 3 (DH 224); Inocencio III, Carta *Maiores Ecclesiae causas* (DH 780); Concilio de Trento, *Decreto sobre el pecado original*, canon 4 (DH 1514); Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Pastoralis Actio* (1980), n. 12 (DH 4670).

19. Como ejemplos representativos, cfr. F. Solá, *Sacrae Theologiae Summa*, IV, 4ª ed., Madrid 1962, 143; L. Ott, *Manual de teología dogmática*, 2ª ed., Barcelona 1960, 191-192.

puede entrar en el reino de los cielos»). ¿Esta cita sirve de firme apoyo a la tesis de no-bienaventuranza de los niños muertos sin bautismo? ¿Qué dice sobre el versículo la exégesis moderna?

Aparte de la discusión exegética sobre aspectos particulares del pasaje (e.g. si *hydatos kai* debe considerarse un añadido posterior[20]; o si el versículo contiene una referencia explícita al rito sacramental cristiano[21]), hay bastante consenso entre los exegetas sobre un punto: que la primera enseñanza de esta frase es *la necesidad de la gratuita acción proveniente del ámbito superior/celestial/divino* (desde arriba = *anothen*), *para que el hombre pueda empezar una nueva* (o renovada) *existencia* (= nacer de nuevo)[22]. En otras palabras, el hombre por sí solo es incapaz de lograr su propio renacimiento; la gratuita acción divina es condición indispensable para que el hombre pueda acceder al Reino. Cabe expresar literariamente la trascendente acción divina de diferentes maneras: con términos evocadores del acto creacional, como «agua» y «espíritu» (*hydor* y *pneuma,* Jn 3,5), o como un nacimiento nuevo/desde arriba (*anothen*, Jn 3,3); pero el mensaje es sustancialmente el mismo: la necesidad de un gracioso otorgamiento por parte de Dios a la criatura.

Así las cosas, debemos relativizar el aserto de que Jn 3,5 señala apodícticamente al bautismo como único medio de salvación, con necesidad absoluta e insoslayable[23]. Como máximo, se puede decir que, en el conjunto de la revelación bíblica, *no consta ningún otro camino seguro* para la salvación aparte del bautismo. Pero no cabe propugnar Jn 3,5 como una cita bíblica que apoya formalmente la tesis de no-bienaventuranza de los niños muertos sin el bautismo[24].

20. Cfr. U. SCHNELLE, *Das Evangelium nach Johannes*, 3ª ed., Leipzig 2004, 80-82; C.K. BARRETT, *El Evangelio según San Juan*, Madrid 2003, 133-134, 313-315; A. GARCÍA-MORENO, *El Cuarto Evangelio*, Pamplona 1996, 367-369; G.R. BEASLEY-MURRAY, *Word Biblical Commentary*, XXXVI: *John*, 2ª ed., Nashville 1999, 47-49.

21. Cfr. S.S. SMALLEY, *John: Evangelist and Interpreter*, Exeter 1998, 166; R. FABRIS, *Giovanni*, Roma 1992, 250-254; Y. SIMOENS, *Secondo Giovanni*, Bologna 1997, 252-253; J. ASHTON, *Comprendere il quarto vangelo*, Città del Vaticano 2000, 355.

22. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, I, Barcelona 1980, 419-422; R. FABRIS, *o.c.*, 253-254; S.S. SMALLEY, *o.c.*, 166; C.K. BARRET, *o.c.*, 313-315; Y. SIMOENS, *o.c.*, 253; J. ASHTON, *o.c.*, 355.

23. Históricamente, la misma Iglesia ha reconocido vías equiparables al bautismo sacramental: el martirio *(baptismus sanguinis)* y el deseo *(baptismus flaminis).*

24. Utilizar en este sentido la frase equivaldría a un uso demasiado literalista de la Escritura, contra el cual advierte la Pontificia Comisión Bíblica en su documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 1993, *I, F.*

Encontramos en la Sagrada Escritura otros textos que *guardan relación* con nuestro tema. Si bien tales citas no hablan *in recto* del problema de los niños fallecidos sin el bautismo, sus enseñanzas —de carácter más amplio— son relevantes. Los enseñanzas principales pueden resumirse así: 1) la voluntad universal salvífica de Dios, llevada a cabo en la historia por Jesucristo [25]; 2) la solidaridad humana con el pecado de los orígenes [26]; 3) la necesidad para la salvación de la fe [27], del Bautismo [28], y de la Eucaristía [29]; 4) la actitud esperanzada de los creyentes respecto al proyecto divino de salvación [30], que mueve a la Iglesia a orar por la salvación de todos [31].

Estas afirmaciones no constituyen una respuesta bíblica directa al problema que nos ocupa, pero sirven como parámetros dentro de los cuales ha de moverse cualquier intento de solución.

### 3.2.2. *Sobre los pronunciamientos magisteriales*

¿En algún momento el magisterio de la Iglesia se ha pronunciado definitivamente sobre la suerte de los párvulos que mueren sin el sacramento bautismal? Para responder a esta pregunta, conviene repasar —de modo análogo a como lo hace la CTI— las circunstancias históricas que rodearon la elaboración de ciertos documentos magisteriales [32].

El Sínodo de Cartago rechazó la propuesta pelagiana de un «lugar intermedio» para los niños muertos sin bautismo: una especie de felicidad con Dios (que los pelagianos denominaban «vida eterna»), inferior

25. Cfr. Gn 3,15; 22,18; 1 Tm 2,3-6; Ef 1,20-22; Flp 2,7-11; Rm 14,9; 1 Cor 15,20-28.
26. Cfr. Gn 6,5-6; 8,21; 1 Re 8,46; Sal 130,3; Sal 51,7; Sir 25,24; Rm 5,12; 1 Cor 15,22.
27. Cfr. Rm 1,16.
28. Cfr. Mc 16,16; Mt 28,19; Hch 2,40-41; 16,30-33.
29. Cfr. Jn 6,53.
30. Cfr. Rm 4,18-21; 1 Tm 4,10; 1 Ts 5,9-11; Rm 8,2-5.23.25; 1 Pe 3,15.
31. Cfr. 1 Tm 2,1-8; Jb 42,2; Mc 10,27; 12,24.27; Lc 1,37; Rm 8,22-27.
32. Los textos magisteriales que vamos a considerar aquí llevan tiempo siendo objeto de exégesis por parte de dogmáticos, y no siempre han recibido la misma interpretación. El estudio quizá más exhaustivo hasta la fecha, la monografía de J.M. SCHWARZ, *Zwischen Limbus und Gottesschau*, Kissleg 2006, 237-295, muestra la amplia gama de lecturas posibles de los textos magisteriales referentes al destino de los párvulos muertos sin el bautismo.

a la que gozan los santos (que los pelagianos llamaban «Reino de los cielos»), y distinto del estado de sufrimiento en el infierno[33]. Ahora bien, ¿hasta qué punto se puede considerar que esta toma de postura por parte del Sínodo zanja la cuestión de los niños muertos sin el bautismo?

Antes de responder a esta pregunta, conviene afrontar una previa: ¿A qué cuestión primordial pretendían responder los padres reunidos en Cartago en 418? En realidad, el problema de la salvación de los niños muertos sin bautizar *no* fue el tema principal del Sínodo. Los padres sinodales se enfrentaban más que nada a una antropología radicalmente optimista y autosuficiente, que llevaba a menospreciar la gracia. Pelagio, con talante voluntarista y enérgico, pretendía mostrar al ser humano con más capacidad de la que poseía realmente, y ciertamente más de lo que la revelación le atribuía. Y esto era lo realmente grave: un planteamiento que minaba el núcleo mismo de la religión cristiana en cuanto articulación de radical dependencia entre el hombre-pecador y Dios-gracioso.

En este contexto, el rechazo por parte de los padres sinodales de la teoría pelagiana de un «lugar intermedio» debe ser valorado dentro de sus justos límites. Ellos rechazan la propuesta del tal «lugar», en tanto en cuanto deriva de una vasta y errónea concepción antropológica. Condenando la teoría de los pelagianos, los padres reunidos en Cartago destierran la idea de una humanidad «indemne» tras la caída (y por concomitancia, la tesis del carácter superfluo del bautismo de párvulos)[34]. Sin embargo, el Sínodo no pretendía dar una respuesta completa a la pregunta por el destino de niños que mueren sin el bautismo, ni mucho menos erigir la solución de S. Agustín en doctrina oficial.

Consideremos ahora las fórmulas empleadas por dos concilios medievales —el II de Lyon y el de Florencia—, que hablan de «suertes desiguales» en «el infierno» para quienes mueren «con pecados actuales» o «con tan sólo el pecado original». De nuevo, ¿tales afirmaciones deben entenderse como definitorias de la suerte de los niños muertos sin el bau-

33. Canon 3' (DH 224). Este canon está presente en algunos manuscritos, pero no en todos. No está recogido en el *Indiculus* (DH 238-249).

34. En realidad, los pelagianos no negaban *absolute* la utilidad del bautismo de niños: le reconocían un valor parcial, como portal a lo que ellos denominaban «vida eterna»; o como rito purificador de pecados actuales (!) cometidos por el niño (capaz, según ellos, de pecar nada más nacer): cfr. J. FERGUSON, *Pelagius*, Cambridge 1956, 177-179; B.R. REES, *Pelagius*, Woodbridge 1988, 77-81.

tismo? Para responder a la pregunta, una vez más tenemos que preguntarnos, ¿Cuál fue la intención principal de estos concilios? Y la respuesta es: ciertamente, *no* la de solventar la cuestión del destino de los párvulos; sino la de dirimir asuntos que afectaban la reunificación de Oriente y Occidente: concretos puntos prácticos y doctrinales que habían sido motivo de fuertes divergencias entre occidentales y orientales en el pasado.

Concretamente, en el II de Lyon (1274) se quería llegar a un acuerdo sobre: la conducción de las cruzadas; determinadas reformas eclesiales; y ciertos puntos dogmáticos, litúrgicos y disciplinares. En cuanto a los puntos doctrinales, ya antes —en 1267— el Papa Clemente IV había enviado al emperador griego Miguel Paleólogo una fórmula de profesión de fe para que el emperador la suscribiera (cosa que efectivamente hizo). La fórmula contenía varios puntos: la procesión del Espíritu Santo, del Padre y del Hijo; la retribución *mox post mortem* de los difuntos; la legitimidad del uso del pan ácimo en la liturgia eucarística oriental; la licitud de segundas o terceras nupcias; el primado romano. Siete años después, en la cuarta sesión del II Concilio de Lyon, sencillamente se leyó y se aprobó esta profesión de fe.

La sección escatológica de esta profesión contiene dos asertos fundamentales: 1) el carácter inmediato del juicio y de la retribución del difunto (frente a la teoría de algunos orientales de una dilación del juicio definitivo hasta el día de la resurrección y del Juicio Final) y 2) la doctrina de un estado de purificación postmortal (frente al rechazo oriental de cualquier doctrina sobre un fuego purificador). Cuando, en el primer punto, se afirma la retribución inmediata *(mox post mortem)* del individuo, se enumeran las posibles suertes escatológicas de aquellos sujetos que mueren con algún tipo de «pecado»: «los con pecado mortal y los con sólo el pecado original», reza el texto, «descienden inmediatamente al infierno, si bien "con penas distintas"» [35].

Puede observarse aquí que la fórmula refleja las posturas de S. Agustín y Cartago; pero lo hace como de pasada, ya que su objetivo primordial es defender la *inmediatez* de la retribución del difunto. No estaba entonces en discusión la suerte de los niños muertos sin bautizar. II de Lyon no pretendía dilucidar esta cuestión, sino otra más grande que sí era fuen-

35. DH 858.

te de división entre algunos orientales y los occidentales: la de si el juicio de Dios tenía lugar tras la muerte o si se retrasaba hasta la resurrección.

Algo parecido cabe decirse del decreto *Laetentur coeli* del Concilio de Florencia (1439), otro concilio que buscaba la reunificación entre Occidente y Oriente. La sección doctrinal de este decreto contiene fórmulas acordadas tras arduas negociaciones entre los representantes orientales y occidentales: en gran parte, coincidentes con los puntos tratados en el II de Lyon: el papel del Hijo en la procesión del Espíritu Santo; el uso de pan ázimo / pan fermentado en la Eucaristía; la existencia del purgatorio; la retribución *mox post mortem* de los difuntos; el primado romano. En el párrafo que afirma la retribución tras la muerte, no hay gran novedad: el decreto de Florencia repite casi textualmente los asertos de II Lyon sobre el cielo, el purgatorio y el infierno, incluida la afirmación de que las almas de quienes mueren con pecado (sea mortal, sea original) descienden *mox* al infierno, «con penas desiguales» [36]. De nuevo, aquí conviene establecer una distinción entre el aserto principal del documento (retribución *mox post mortem*) y afirmaciones anejas que no estaban siendo en ese momento objeto ni de discusión ni de definición [37].

Pasemos a examinar la constitución *Auctorem fidei* de Pío VI, citado en ocasiones como respaldo magisterial —de mayor o menor peso— a la teoría del limbo. Como es sabido, el documento fue publicado por Pío VI para advertir contra los errores del Sínodo de Pistoya, realizado bajo influjo jansenista. Los asistentes a Pistoya, haciendo una interpretación singular de S. Agustín, habían declarado que: 1) el pecado original es un pecado grave; 2) tras la muerte no hay más que dos estados fundamentales posibles, el cielo y el infierno; y 3) por tanto, debía rechazarse como «fábula pelagiana» la idea de un «tercer lugar» donde acabarían los niños que mueren con tan sólo el pecado original [38]. Pío VI condena esta última afirmación de Pistoya en los siguientes términos: «La doctrina que

36. DH 1306.

37. Como dice la CTI (n. 37), «el objeto de estos pronunciamientos de la Iglesia (medieval) no era la privación de la salvación para los niños no bautizados, sino la inmediatez del juicio particular después de la muerte y la asignación de las almas al cielo o al infierno». Así, se puede concluir que «estas declaraciones magisteriales no nos obligan a pensar que estos niños mueren necesariamente con el pecado original, de tal manera que no haya para ellos ninguna vía de salvación».

38. Cfr. J. CARREYRE, «Pistoie (Synode de)», en A. VACANT ET AL. (dirs.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XII/2, Paris 1935, cols. 2134-2230, esp. 2150 y 2210.

reprueba como fábula pelagiana el lugar de los infiernos (al que corrientemente designan los fieles con el nombre de limbo de los párvulos), en que las almas de los que mueren con sola la culpa original son castigadas con pena de daño sin la pena de fuego —como si los que suprimen en él la pena del fuego, por este mero hecho introdujeran aquel lugar y estado carente de culpa y pena, como intermedio entre el reino de Dios y la condenación eterna, como lo imaginaban los pelagianos—, es falsa, temeraria e injuriosa contra las escuelas católicas» [39].

Aquí, de nuevo, es preciso determinar qué pretendía principalmente el documento eclesial. La respuesta más verosímil es: sobre todo, defender a los pensadores católicos (entonces mayoritariamente a favor del limbo) de una tergiversación por parte de los jansenistas, que los acusaban de resucitar una vieja herejía: el «limbo» sería —a decir de los jansenistas— nada más que la idea pelagiana del «lugar intermedio», rehabilitada. Así, puede decirse que el objeto de condena por parte de Pío VI fue la *acusación injuriosa de herejía* por parte de los jansenistas a los defensores del limbo. El Papa quiso defender a las «escuelas católicas» de tal acusación. Pero su defensa no debe interpretarse necesariamente como sanción definitiva de la sentencia teológica del limbo [40].

Consideremos ahora la alocución pronunciada por Pío XII en 1951 a las comadronas, donde dice: «El estado de gracia en el momento de la muerte es absolutamente necesario para la salvación; sin él no es posible llegar a la felicidad sobrenatural, a la visión beatífica de Dios. Un acto de amor puede bastar al adulto para conseguir la gracia santificante y suplir la falta del Bautismo; al que todavía no ha nacido o al niño acabado de nacer no está abierto ese camino» [41]. Aquí, el Papa defiende en primer lugar —en continuidad con la tradición secular de la Iglesia— la importancia del bautismo de párvulos. Y aduce una razón doble: 1) a tales criaturas les falta la gracia santificante, condición imprescindible para acceder a la visión beatífica; 2) a diferencia de los adultos —capa-

39. DH 2626.

40. La CTI estima (n. 38) que «no es una definición dogmática de la existencia del limbo», sino una afirmación de alcance más modesto: «al sostener la libertad por parte de las escuelas católicas de proponer soluciones diversas al problema del destino de los niños no bautizados, la Santa Sede defendía la enseñanza común como una opción aceptable y legítima, sin hacerla propia».

41. *AAS,* 43 (1951), 841.

ces de hacer un acto de amor que supla el bautismo de agua—, los párvulos no gozan de tal vía «alternativa» de salvación. Ahora bien, cabe preguntarse, ¿se deduce de todo esto que el niño que fallece sin bautismo *muere irremediablemente con pecado original*? En otras palabras, ¿el hecho empírico y comprobable de que un niño ha fallecido sin recibir el sacramento, da derecho a concluir *con toda seguridad* que a ese niño *le ha sido vedada cualquier otra solución al pecado original*, quedando así cerradas las puertas de la vida eterna? ¿Es correcto el siguiente silogismo?:

— todo ser humano es concebido con pecado original;

— el único modo seguro que conoce la Iglesia para quitar el pecado original es el bautismo (de agua, de fuego, de sangre...);

— *ergo,* el bebé que muere sin bautizar, muere, con toda seguridad, con pecado original (y por tanto queda excluido de la visión beatífica).

En esta cadena de afirmaciones cabe advertir una laguna gnoseológica. Reconocer el bautismo como *único medio seguro* no permite concluir apodícticamente que no hay otras soluciones divinas para casos extremos. Si bien es *de fide* que el bautismo es el único camino seguro conocido para sacar a una criatura del estado de pecado original, tal dato no es óbice para postular la *posible* existencia de otros caminos salvíficos que sólo Dios conoce [42].

Para completar la panorámica del magisterio eclesial, toca considerar ahora afirmaciones en documentos eclesiales más recientes [43]. En el *Ritual de exequias* (1969) publicado a raíz de la reforma postconciliar, está incluido un rito de exequias para niños que fallecen antes de poder ser llevados por sus padres al lavacro bautismal [44]. Entre las oraciones de ese ritual, figuran: «*Scrutator cordium, Deus, et piissime consolator, qui horum parentum fidem novisti, praesta, ut infantem suum, quem plorant hac vita defuncta tuae sentiant divinae miserationi commissum*»; y también: «*Fide-*

42. Como observa la CTI (n. 29), las palabras de Pío XII de hecho propiciaron una búsqueda por parte de teólogos de otras posibles vías de salvación para los párvulos: «dieron lugar a una nueva reflexión por parte de los teólogos acerca de las disposiciones de los niños respecto a la recepción de la gracia divina, sobre la posibilidad de una configuración extrasacramental con Cristo y sobre la mediación materna de la Iglesia».

43. Para mayor unidad, los examinamos aquí juntos, aunque el documento de la CTI hace alusión a ellos en momentos diferentes («Introducción», n. 5; Sección 3.5).

44. Cfr. *Ordo exequiarum*, nn. 80-82.

*lium tuorum, Domine, suscipe vota, ut, quos permittis infantis sibi erepti desiderio deprimi, eosdem concedas in tuae spem miserationis fidenter attolli*»[45]. Como se puede ver, en estas plegarias la suerte del niño difunto es confiada a Dios misericordioso. Estas referencias a la *misericordia divina* y a la *esperanza* serán, a partir de este momento, la falsilla para ulteriores documentos eclesiales referidos a los niños muertos sin bautizar.

Así, en la Instrucción de la Congregación para la doctrina de la fe (CDF) sobre el bautismo de los párvulos, *Pastoralis actio* (1980), se dice: «Respecto a los niños muertos sin haber recibido el bautismo, la Iglesia no puede hacer más que confiarlos a la misericordia de Dios, como hace en el rito fúnebre que ha dispuesto para ellos»[46]. De modo parecido, el *Catecismo de la Iglesia católica* (1992) declara:

> En cuanto a los niños muertos sin Bautismo, la Iglesia sólo puede confiarlos a la misericordia divina, como hace en el rito de las exequias por ellos. En efecto, la gran misericordia de Dios, que quiere que todos los hombres se salven (cfr. 1 Tm 2,4) y la ternura de Jesús con los niños, que le hizo decir: «Dejad que los niños se acerquen a mí, no se lo impidáis» (Mc 10,14), nos permiten confiar en que haya un camino de salvación para los niños que mueren sin Bautismo. Por esto es más apremiante aún la llamada de la Iglesia a no impedir que los niños pequeños vengan a Cristo por el don del santo bautismo[47].

Con el mismo tenor pero más brevemente, afirma el *Compendio* (2005): «En cuanto a los niños que mueren sin el Bautismo, la Iglesia en su liturgia los confía a la misericordia de Dios»[48]. Por su parte, Juan Pablo II, en la encíclica *Evangelium vitae* (1995), ofrece consuelo a las mujeres que han abortado, en los siguientes términos: «Podéis confiar con esperanza a vuestro hijo a este mismo Padre y a su misericordia»[49]. Como se puede ver, en estos documentos litúrgicos o magisteriales recientes late una actitud, cauta y esperanzada a la vez, basada en la fe en Dios misericordioso.

45. *Ibid.*, nn. 235-236.
46. N. 13.
47. N. 1261.
48. N. 262.
49. N. 99. Es notable que en las primeras versiones la Encíclica decía: «Os daréis cuenta de que nada se ha perdido y podréis pedir perdón también a vuestro hijo, que ahora vive en el Señor». En cambio, en la versión latina definitiva (cfr. *AAS,* 87 [1995], 515) la frase fue sustituida por otra más prudente y restrictiva: «*Infantem autem vestrum potestis Eidem Patri Eiusque misericordiae cum spe committere*».

Cerremos el repaso de textos magisteriales con dos conclusiones:

— la CTI tiene razón al decir que no ha habido hasta el momento intento por parte del Magisterio de zanjar la cuestión sobre la suerte de los niños muertos sin el bautismo. (Lo que sí ha hecho el Magisterio a lo largo de los siglos es dejar asentado un conjunto de afirmaciones básicas de fe, relevantes para la resolución del problema);

— cabe hablar de una «continuidad» en la enseñanza magisterial sobre determinados puntos fundamentales —p. ej., la realidad y gravedad del pecado original, así como la necesidad del bautismo—; y, a la vez, cierta «evolución» a la hora de enfocar el problema de los párvulos que mueren sin el bautismo: empezando desde una posición (de inspiración agustiniana) que tiende a afirmar la «no-bienaventuranza» de esas criaturas, pasando por una proposición más suave (el limbo), hasta llegar a una posición más abierta o esperanzada, en la época contemporánea [50].

Para la teología dogmática, este aspecto —de «variabilidad», digamos— reviste especial interés. No debe ser leído superficialmente, como una búsqueda errabunda de respuestas por parte la Iglesia; más bien ha de ser valorado como señal, en primer lugar, de la ausencia de una revelación directa sobre la cuestión [51]; y en segundo lugar de cierta maduración de la reflexión eclesial en todo lo relativo a la economía salvífica [52].

50. J.M. SCHWARZ, *o.c.*, llega a una conclusión algo diferente a la que hemos formulado: según él, es posible apreciar en los textos del magisterio ordinario a lo largo de los siglos una continuidad de doctrina («*Kontinuität der Lehre*», 325), en el sentido de la *no-bienaventuranza* de párvulos sin bautizar. Los argumentos de Schwarz merecen consideración; nos parece, sin embargo, que los textos recientes del magisterio ordinario —que constituyen un cuerpo doctrinal cada vez más consistente— apuntan a una línea de solución diversa de la tesis de no-bienaventuranza. En cualquier caso, estamos de acuerdo con Schwarz en que hace falta un estudio histórico-dogmático más exhaustivo de los pronunciamientos magisteriales.

51. La abstención por parte del Magisterio de una firme toma de postura en esta cuestión es valorada positivamente por la CTI (n. 70): «el Magisterio de la Iglesia (...) en momentos clave de la historia de esta doctrina ha optado (...) tal vez providencialmente (...) por mantener la cuestión abierta».

52. Tal vez la interpretación de estos textos pueda ser guiada por principios análogos a los que rigen la exégesis bíblica (cfr. B. SESBOÜÉ, *Fuera de la Iglesia no hay salvación*, Bilbao 2006, 371-386):

1) el principio de *analogía* bíblica, que lleva a percibir la unidad de fondo y el carácter complementario de textos diversos. De modo parecido, la lectura de los documentos magisteriales que hablan diversamente de la suerte de los niños muertos sin el bautismo podría fijarse, no tanto en la falta de concordia entre esos textos, como en el *equilibrio resultante* de todo el conjunto. Más en concreto, el carácter *esperanzado* de los

### 3.3. *Comentarios de teología especulativa*

#### 3.3.1. *Teología en el tiempo*

Como acabamos de ver, la reflexión sobre el destino de los párvulos muertos sin bautizar ha ido evolucionando a lo largo del tiempo. Esta evolución guarda correspondencia con los avances históricos en la percepción de los «lindes» del ámbito de salvación. Podemos resumir los hitos de la siguiente manera [53]:

— en los primeros tres siglos —época de persecuciones— los cristianos llegaron a la convicción de que, incluso sin el *baptismus aquae* un catecúmeno podía, con el martirio (= *baptismus sanguinis*), obtener la purificación de los pecados y alcanzar la vida eterna;

— los cristianos llegaron también pronto a la convicción de que fuera del bautismo de agua o de sangre, es posible la justificación por vía del deseo (= *baptismus flaminis*) [54];

— en el siglo V (y posiblemente antes) comenzó a difundirse la conmemoración de los Santos Inocentes: señal del convencimiento cada vez más generalizado de que los niños ejecutados por Herodes están en la gloria celestial, pese a no haber recibido el *baptismus aquae* ni tampoco haber hecho *ninguna opción consciente* por el Salvador;

textos eclesiales más recientes sirve para relativizar las posturas más duras de los documentos antiguos, mientras que el tono más *restrictivo* de los textos antiguos sirve de advertencia contra cualquier ligereza ingenua ante el problema grave de un niño que nace con pecado original y fallece sin el bautismo sacramental;

2) el principio de *progreso* en la revelación, que ayuda a los biblistas a apreciar el carácter gradual del desvelamiento de la verdad por parte de Dios. De modo análogo, el examen de textos magisteriales de diferentes épocas podría percibir el proceso de maduración en la reflexión eclesial sobre cuestiones no directamente reveladas. Concretamente, las fórmulas más abiertas de los documentos eclesiales recientes pueden ser apreciadas como un paso adelante, acorde con la moderna revalorización del misterio de Dios misericordioso.

53. Para más detalles, cfr. B. SESBOÜÉ, *o.c.*, 40-270; J.M. SCHWARZ, *o.c.*, 14-295.

54. P. ej., decía S. Ambrosio de Milán del emperador Valentiniano II, quien había muerto siendo catecúmeno aún: «Os lamentáis que él no recibió el sacramento del bautismo. (...) Él tenía ese deseo (del bautismo) (...), y no hace mucho expresó su deseo de recibir el bautismo de mis manos. ¿No recibiría la gracia que deseaba? (...) Ciertamente lo recibió, porque lo deseó» (*De obitu Valentiniani consolatio*, 51). Por su parte, S. Agustín aseguraba: «No es sólo el martirio por el nombre de Cristo lo que puede suplir la falta del bautismo; también pueden hacerlo la fe y la conversión de corazón, si por la urgencia del tiempo no se puede acudir a la celebración del misterio bautismal» (*De baptismo, contra donatistas*, IV, XXII, 29).

— en los siguientes siglos avanzó paulatinamente la teología de la salvación de *adultos ignorantes del Evangelio*[55]. Esta línea de pensamiento cobró mayor ímpetu a partir del s. XVI, cuando las exploraciones geográficas revelaron enormes porciones de la humanidad hasta entonces intocadas por la religión cristiana[56]. Se fue operando un giro copernicano en el modo de pensar: ¡si había más humanos fuera que dentro de Europa; más no-cristianos que cristianos! Ergo, ¡muchos más hombres y mujeres vivían (y morían) fuera del alcance de la Iglesia visible y sus sacramentos, que dentro! Resultó necesario corregir el planteamiento hasta entonces vigente, que estimaba que prácticamente todo el mundo había tenido la oportunidad de conocer el Evangelio, y que por tanto casi no había lugar para la ignorancia inculpable[57].

Los pensadores cristianos se encontraron con la grave cuestión: ¿los planes de Dios podían permitir la perdición de un número tan ingente de seres humanos? Como respuesta, desarrollaron decididamente la teología de la salvación del «buen salvaje», quien sin conocimiento del Evangelio, vive —no sin ayuda divina— de acuerdo con una conciencia recta. En el siglo XIX esta línea de pensamiento quedaría incorporada a la enseñanza ordinaria de la Iglesia bajo la formulación típica de «ignorancia invencible»[58].

55. Sto. Tomás de Aquino, p.ej., concedía la posibilidad de salvación de gentiles por la vía de «fe implícita»: cfr. *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 2, a. 7, ad 3; q. 10, a. 4, ad 3.

56. Un examen de los datos históricos —forzosamente aproximados— da una idea de la magnitud del problema que comenzó a preocupar los pensadores cristianos a partir del s. XVI. Se calcula que entonces vivían en Europa unos 84 millones de personas. Ahora bien, el descubrimiento de América puso en conocimiento de los europeos la existencia de otras poblaciones ingentes: se calcula que en 1500 la americana rondaba los 42 millones. Habría que sumar a esto la presencia de otras dos grandes masas de humanidad —cuya magnitud los europeos sólo estaban vislumbrando paulatinamente— en las vecinas regiones de Asia y África: según los cálculos, las personas que vivían en Asía en 1500 superaban con mucho los 200 millones, mientras que los humanos que vivían en África eran un poco más que los europeos: 87 millones (cfr. C. McEvedy y R. Jones, *Atlas of World Population History*, Harmondsworth 1978, 18, 122, 206, 270, 320, 329; M. Livi-Bacci, *A Concise History of World Population*, Oxford 1992, 31).

57. Como ejemplo representativo tenemos esta sentencia de S. Bernardo (s. XII): «Actualmente la voz de los predicadores llega a toda la tierra, y hasta los límites del orbe su lenguaje. Y el que ya no puede negar que lo ha escuchado no tiene excusa al rechazarlo» (*De baptismo* I, 2). La misma convicción llevó a Sto. Tomás (s. XIII) a considerar contadas vías de salvación extraeclesial, muy extraordinarias: una revelación divina hecha directamente al individuo, o el envío por parte de Dios de un predicador (cfr. *De veritate*, q. 14, a. 11, ad 1um; *Scriptum super Sententiis*, III, d. 25, q. 2, a. 1, s. 1, ad 1um).

58. Cfr. Pío IX, Encíclica *Quanto conficiamur* (1863), DH 2866; Alocución *Singulari quadam* (1854), Dz 1647.

Podemos afirmar que en el tiempo transcurrido desde el medioevo hasta el siglo XX el pensamiento cristiano ha ido progresando en la percepción de caminos extrabautismales y extraeclesiales de salvación *para el caso de adultos con uso de razón*. En este mismo tiempo, sin embargo, *no ha habido semejante ampliación de visión para el caso de los párvulos*: la mayoría de los teólogos, razonando a partir de Jn 3,5, mantenían que tales criaturas no podían alcanzar la visión beatífica, sino tan sólo el estado de felicidad natural del limbo.

Por tanto podemos resumir así el progresivo reconocimiento por parte de la Iglesia de los caminos de salvación:

— *para adultos*: bautismo de agua + bautismo de sangre + bautismo de deseo (inicialmente aplicado al caso del catecúmeno fallecido antes de ser bautizado; más tarde, ampliado al caso del «buen pagano»);

— *para niños*: bautismo de agua + (caso singular de los Santos Inocentes) muerte de algún modo «a causa de Cristo».

Así, hasta bien entrado el siglo XX, la cuestión de la suerte de *párvulos* muertos sin bautizar obtenía respuesta en la teología católica con la tesis del limbo [59]. A partir del siglo XX, sin embargo, esta solución empezó a ser cuestionada [60] a raíz de algunos desarrollos teológicos:

— el debate en torno a lo natural/sobrenatural condujo —una vez superada la fase de enconamiento— a una visión más *unitaria* de la vocación (sobrenatural) del hombre: «la única vocación del hombre, que es gozar de la comunión con la Trinidad» [61]. Este modo de comprender el *telos* humano, tal como está determinado por la economía divina real, deja ver los inconvenientes inherentes al concepto de una felicidad «puramente natural»;

— continuó desarrollándose la teología de caminos extraeclesiales y extrasacramentales de salvación, gracias al diálogo ecuménico e interreligioso, y a la recuperación de la idea bíblico-patrística de la orientación teleológica de la humanidad/el cosmos a Cristo;

59. Era prácticamente *sententia communis* (cfr. J.M. SCHWARZ, *o.c.,* 104-112), e incluso figuraba en catecismos populares como los de G. Astete (en la versión ampliada por G. Menéndez de Luarca) y J. Ripalda.
60. Cfr. J.M. SCHWARZ, *o.c.*, 112-114.
61. CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 22.

— en la vida eclesial, empezó a crecer notablemente la devoción a Dios misericordioso, gracias al influjo de personajes carismáticos como Benigna Consolata Ferrero (Italia, 1885-1916), Josefa María Menéndez (España, 1890-1923), Faustina Kowalska (Polonia, 1905-1938), Marie Thérèse Desandais (Francia, 1876-1943), Esperanza de Jesús Alhama (España, 1893-1983) y Teresa de los Andes (Chile, 1900-1920). Más tarde, el Papa Juan Pablo II reflejaría esta creciente devoción al amor misericordioso de Dios en la encíclica *Dives in Misericordia* (1980). En cierto sentido, llevaría el proceso a su culminación con la institución del Domingo de la Misericordia Divina (efectivo a partir del segundo domingo de Pascua de 2001) para toda la Iglesia.

Estas circunstancias históricas llevaron paulatinamente a la teología católica a enfocar con una visión más esperanzada la cuestión de la salvación de párvulos muertos sin bautizar.

### 3.3.2. *Consideraciones en torno a una propuesta específica de la CTI*

El problema de los niños muertos sin el bautismo se encuadra dentro de la teología de los *ámbitos y caminos de salvación*; y la propuesta concreta de la CTI, en el interior de la reflexión sobre los *medios extraeclesiales y extrasacramentales de salvación*. La CTI pretende ampliar en una dirección concreta —al universo de sujetos humanos que no han llegado al uso de la razón— el alcance de la fuerza salvadora que mana de Cristo. Para ello enuncia, en sustancia, *dos* principios teológicos: 1) la *filantropía* divina, que busca por todos los medios salvar a los hombres; 2) la *solidaridad con cada hombre* del Verbo encarnado y su Iglesia.

El primer principio es más claro y abundantemente atestiguado por la Biblia y la Tradición. El segundo principio, en cambio, suscita algunos interrogantes y requiere un examen detenido. ¿Qué tipo de eficacia soteriológica exactamente se desea atribuir a la Encarnación del Verbo? ¿Se quiere afirmar que el hecho de que el Verbo se encarnó y *«cum omni homine quodammodo Se univit»* es ya de por sí salvífico, hasta tal punto que supla la purificación bautismal del párvulo? ¿No estaríamos con esto regresando a la teoría de cristianos implícitos o anónimos, bas-

tante sometida ya a crítica y revisión [62]? ¿Cuánto fundamento tiene esta noción en la Escritura y en la patrística?

Hagamos primero un repaso de los datos positivos.

### 3.3.2.1. *Valoración de datos bíblicos, patrísticos y magisteriales*

La noción de una conexión misteriosa del Verbo encarnado con cada ser humano (no sólo con los cristianos) encuentra cierto apoyo en categorías bíblicas como la *anakephalaiosis* (recapitulación) y los «dos Adanes» (el primero, pecador; el segundo, salvador) en los escritos de S. Pablo [63]. Según tales categorías, el divino Hijo hecho hombre se erige ante el linaje humano como nueva Cabeza, invitando a todos a unirse a Sí mismo y formar parte de su Cuerpo. Es a través de su asunción de la «carne» *(sarx)* y su subsiguiente actividad terrenal y obra pascual, como el Hijo recupera a la raza humana rebelde [64]. Salva, podría decirse, por «asimilación», asociando a su Persona y Pascua a los componentes de la humanidad [65].

Este principio cristológico es una pieza clave del concepto cristiano de salvación. Desde esta perspectiva, Cristo aparece como el camino y la meta de salvación. No hay otro nombre bajo el cielo por el que nos pueda llegar la salud [66]; la salvación está para siempre cristológicamente definida. A su vez, la justificación que ofrece la Iglesia en los sacramentos aparece como realización en la historia, para hombres concretos, de la conexión salvífica con Cristo; actualización en sujetos humanos de la virtualidad de comulgar con el Padre, en el Hijo, por el Espíritu.

Este misterio de salvación-por-asimilación crística es realizado con incomparable fuerza y elocuencia en el sacramento del bautismo, aunque

62. Cfr. especialmente M. KEHL, *Kirche als Institution*, Frankfurt am Main 1976, 186-189; H. Urs VON BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall*, 4ª ed., Trier 1987, 85-96; 110-112; 124-126. En esta última obra aparece una sentencia mordaz en boca de un imaginario comisario, que habla con un proponente del «cristianismo anónimo»: «Os habéis liquidado a vosotros mismos y nos habéis ahorrado el tener que perseguiros».

63. Cfr. Ef 1,10; Col 1,15-20; Rm 5,12-21; 1 Cor 15,21-22.45.

64. «El Verbo de Dios se hizo hombre para hacernos Dios» (S. ATANASIO, *De Incarnatione verbi*, LIV, 3).

65. «Lo que no ha sido asumido no ha sido sanado» (SAN GREGORIO NACIANCENO, *Epistula 101*, 32).

66. Cfr. Hch 4,12.

también ocurre —de forma más discreta— en la vida del adulto no-cristiano que se adhiere a Dios y ajusta su conducta adecuadamente. Sin embargo, en el caso del *párvulo* sin uso de razón, hay un problema. ¿Cómo puede operarse en tal criatura una conexión personal y salvífica con Cristo? ¿Sería válido sostener que cada ser humano goza de una conexión «nativa» con el Verbo hecho carne, hasta el punto de que esa ligazón permita una «justificación-sin-colaboración» del sujeto en casos extremos?

Es cierto que, como ya hemos dicho, hay expresiones bíblicas que expresan la solidaridad del Verbo encarnado con el linaje humano. Existen, además, otras citas bíblicas afines [67], como p. ej.: 1) los lugares que hablan en términos generales de la relación de Cristo con la humanidad entera [68]; y 2) otros lugares que afirman la primacía de la gracia sobre el pecado (y, por implicación, la mayor eficacia de la solidaridad cristológica comparada con la adánica) [69]. Es importante notar, sin embargo, que en todos estos casos las citas bíblicas se refieren a *adultos, que se adhieren libre y conscientemente a Cristo y su Cuerpo por la fe, la obediencia o el bautismo* (es decir, que acogen *activamente* la oferta de comunicación de vida divina) [70]. De modo que tales citas no sirven sino como apoyo *remoto* e *indirecto* de la tesis del «valor salvífico» de «la misma encarnación», invocada por la CTI para el caso del párvulo [71]. Como máximo, esos lugares bíblicos son el punto de partida de una *extrapolación teológica*: «*¿no sería posible que,* en *casos extremos*, la solidaridad fundamental con el Verbo Encarnado resulte, no ya sólo imprescindible, sino *suficiente y eficaz* para justificar al niño sin bautizar y abrirle las puertas del cielo?»

¿Qué dicen sobre esto los Padres? Ciertamente, ellos hablan del papel central de la Encarnación en la economía salvífica; y algunos —S. Ireneo en especial— desarrollan vigorosamente la idea de *anakephalaiosis*

67. Aducidas por la CTI en los nn. 90-92 del documento.

68. Como afirma la CTI, «las Escrituras relacionan toda la humanidad a Cristo»: cfr. Flp 2,10-11; Rm 14,9-11; Jn 5,22-23; Ap 5,13; Col 1,15-18; Ef 1,10.

69. Cfr. Rm 5,15.18.20; 1 Cor 15,22.

70. Sobre este punto hay prácticamente un consenso entre exégetas modernos: cfr., p. ej., J. MOO, *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids/Cambridge 1996, 336-337; R. PENNA, *Lettera ai Romani*, I. Rm 1–5, 2004, 477-478; S. LÉGASSE, *L'epistola di Paolo ai Romani*, Brescia 2004, 288; P. STUHLMACHER, *La lettera ai Romani*, Brescia 2002, 113; F.J. LEENHARDT, *L'épître de Saint Paul aux Romains*, 3ª ed., Genève 1995, 86; J. FITZMYER, *Paul and His Theology*, New Jersey 1989, 84; S. JOUBERT, «*Charis* in Paul», en J. VAN DER WATT (ed.), *Salvation in the New Testament*, Leiden/Boston 2005, 200.

71. Nota 120.

formulada por San Pablo[72]. Sin embargo, los Padres en conjunto no ofrecen un testimonio *unívoco* sobre *el tipo o grado de eficacia soteriológica* que ejerce en cada hombre el hecho encarnacional en sí:

Es significativo que la misma CTI aduzca, en un primer momento, numerosas citas de Padres que hablan *genéricamente* de la importancia soteriológica de la «asunción» de la naturaleza humana por parte del Verbo[73]: sobre este punto básico, en efecto, cabe hablar de un consenso patrístico. Pero cuando la CTI pasa a exponer lo que llama la «comprensión salvífica de la misma encarnación» («salvific understanding of the Incarnation itself»[74]) (= la idea de que el mismo hecho de la encarnación puede contener *in nuce* un poder justificador), se limita a citar un solo ejemplo: S. Cirilo de Alejandría[75]. Y es que —como ya demostró en su momento J. P. Jossua en una monografía[76]— nunca hubo unanimidad entre los Padres a la hora de precisar el tipo de eficacia salvífica que pudiera tener la Encarnación del Verbo. Todos compartían la tesis básica del papel crucial de la Encarnación en el proyecto redentor, pero muchos se limitaban a pensar en la Encarnación como *precondición* para que, ulteriormente, el Hijo pudiera realizar su obra pascual: padeciendo, muriendo y resucitando auténticamente. Los Padres latinos en particular estaban bien lejos de mentar cualquier automatismo salvífico implicado en la Encarnación del Verbo; tanto fue así, que en teología esta teoría llegó a denominarse la «teoría griega», ya que hubo más Padres griegos —tampoco todos— que esbozaban la idea de una forma u otra. Hablando con objetividad, es preciso afirmar que, a diferencia de otras doctrinas sólidamente asentadas en la Tradición —como la universalidad del pecado o la importancia del bautismo— la noción de que la Encarnación en sí pueda poseer una eficacia salvífica (al margen del bautismo o de la libre colaboración del sujeto), no goza de un claro consenso patrístico[77].

72. Cfr. S. Ireneo, *Adversus haereses*, III, 19, 3; 21, 9-10; 23, 1; IV, 6, 2; 38, 1; 40, 3; V, 1, 2; 20, 2; *Epideixis*, 33; S. Hilario de Poitiers, *Commentarii in Matthaeum*, IV, 12; S. Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium*, III, 51-52; S. Cirilo de Alejandría, *Commentarii in Ioannem*, I, 9: Jn 1,14.

73. Cfr. nota 119.

74. Nota 120. La versión inglesa del documento de la CTI fue la primera en publicarse.

75. Cfr. *Commentarius in Ioannis Evangelium*, V, II.

76. *Le salut: incarnation ou mystère pascal,* Paris 1968.

77. Y tampoco en la teología: Sto. Tomás, p.ej., considera que la gracia de Cristo se comunica a los hombres de modo distinto a como el pecado se propaga *(«mediante natura humana»)* a partir de Adán (cfr. *Summa Theologiae*, III, q. 8, a. 5, ad 1um). W. Kas-

La idea general de la solidaridad del Verbo encarnado con los hombres está felizmente formulada por el Concilio Vaticano II en el n. 22 de la *Gaudium et spes*, donde se dice que «*Filius Dei incarnatione sua cum omni homine quodammodo Se univit*» («El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre»). Esta frase ha hecho fortuna en la teología y ha sido glosada extensamente por Juan Pablo II en su magisterio [78], particularmente en la encíclica *Redemptor hominis* [79]. Y es citada varias veces por la CTI en apoyo de su tesis de la eficacia soteriológica del hecho encarnacional [80]. Desde el punto de vista de la historia redaccional, esta expresión de *Gaudium et spes* fue sencillamente el fruto del deseo de los redactores y Padres conciliares de mejorar la formulación del esquema III (comúnmente conocido como Esquema de Ariccia o *Schema receptum*), que contaba originalmente con una declaración menos expresiva del carácter cristológico-corporativo de la redención: *«(Verbum) incarnatione sua Se cum omni homine quodammodo coaluit»*. La frase fue modificada a «*Filius Dei incarnatione sua cum omni homine quodammodo Se univit*», y así consta a partir del llamado *Textus recognitus* [81]. Pero no parece que la intención de los padres conciliares y redactores fuese más allá, ni que tuvieran la pretensión de cargar la frase con un significado muy concreto [82]. Simplemente, buscaban ex-

PER, «Jesucristo, el hombre para los otros y la solidaridad en la salvación», en *Jesús el Cristo*, Salamanca 1984, 265-280, enfoca la solidaridad encarnacional de Cristo *en función de su obrar posterior* de «sustitución vicaria» de la humanidad pecaminosa. Por su parte, J. AUER, al tratar la Encarnación en su obra *Jesucristo, salvador del mundo*, Barcelona 1990, afirma que «(...) la Encarnación (...) constituye la base para entender (la) obra redentora de Cristo, así como el acto redentor propiamente dicho en la *cruz y resurrección*, que desde el comienzo han constituido preferentemente el fundamento de la soteriología de la Iglesia oriental» (238). En coherencia con esta concepción de la Encarnación, presenta el misterio como precondición de la «obra redentora» de Jesús: «La obra redentora de Jesús: su posibilitación (= "nacido de María virgen"); iniciación (= bautismo en el Jordán); (...)» (cfr. 243 ss., esp. 243).

78. Cfr. *Audiencias generales* de 25.III.1981 y 17.II.1988; *Discurso al mundo de la cultura* (México, 12.V.1990); Carta encíclica *Redemptoris missio* (7.XII.1990), esp. nn. 4 y 6; Carta apostólica *Tertio millennio adveniente* (10.XI.1994), n. 4; *Mensaje con motivo del centenario de la consagración del género humano al Sagrado Corazón* (Varsovia, 11.VI.1999); *Homilía en el Jubileo de los emigrantes e itinerantes* (2.VI.2000).

79. Cfr. especialmente los nn. 13-14.

80. Cfr. nn. 6, 41, 88, 91 (nota 124), 93, 96.

81. Cfr. F. GIL HELLÍN (ed.), *Concilii Vaticani II Synopsis: Constitutio Dogmatica de Ecclesia «Lumen Gentium»*, Città del Vaticano 1995, 154-157.

82. Cfr. J. HAYUMA-MARTIN, *«De Christo novo homine». A hermeneutical study on the Christological doctrine of* Gaudium et spes *22 within the context of Vatican II and its im-*

presar de manera genérica pero sugerente la misteriosa conexión del Verbo encarnado con cada miembro del linaje humano.

Sería legítimo, como hace la CTI, interpretar esta expresión de *Gaudium et spes* 22 en una dirección más específica, favorable a la salvación de los párvulos muertos sin bautizar; pero sabiendo que se está realizando *una interpretación de una interpretación*; es decir, haciendo una concreta (y por tanto discutible) hermenéutica de una escueta fórmula de un documento conciliar [83].

### 3.3.2.2. *Valoración desde la teología especulativa*

Una perspectiva profundamente relacional subyace a la propuesta de la CTI. (En esto, la Comisión es deudora no sólo de la renovación bíblico-patrística del siglo XX, sino también del avance de la teología personalista. Aunque la persona había sido descrita ya como realidad relacional por pensadores de antaño [como Sto. Tomás de Aquino, quien definía a las personas divinas como relaciones subsistentes], en el siglo XX la concepción relacional de la persona experimentó un desarrollo muy notable. Así, el misterio trinitario fue revalorizado como un *misterio de comunión*, entre el Padre y el Hijo que se aman en el Espíritu; y la persona humana, como un *ser llamado a la comunión* con la Trinidad y los demás hombres.)

En esta concepción, queda muy subrayada la «apertura» (digamos constitutiva u ontológica) del ser personal a la relación interpersonal o comunión. Es ésta una luz sumamente valiosa para comprender el misterio salvífico. La «estructura relacional» de la persona es la base para establecer el misterio salvífico de comunión teándrica: *mysterium commu-*

*plication in the receptional phase (Extract of the doctoral thesis, Salesian Pontifical University)*, Rome 1994, 42-43.

83. Es significativo que, en este punto del documento, la CTI *vuelva a hacer teología positiva*, aportando citas bíblicas y patrísticas que apoyan su hipótesis de «efecto soteriológico, en cada hombre, de la Encarnación». Con razón, la Comisión no incluyó tales citas en la parte primera —la propiamente positiva— del documento, donde se señalaban lugares bíblicos y patrísticos que dan pie a asertos *firmes* de la fe cristiana. Las citas aducidas en este segundo momento más tardío claramente no están al mismo nivel dogmático, no poseen la misma fuerza fundante que las citas de la primera parte. A nuestro parecer, el hecho de la inserción de la «segunda parte» positiva, distanciada de la «auténtica» parte positiva del documento, es indicativo de la conciencia que tenía la CTI sobre el carácter más discutible de su tesis de «eficacia soteriológica del hecho encarnacional en sí».

*nionis hominum cum Deo et inter se, per Christum in Spiritu Sancto*[84]. En el caso del adulto con uso de razón y libertad, esta capacidad para la comunión permite corresponder activamente al amor que brinda la Trinidad (a través de Cristo y la Iglesia). Para el caso del párvulo, la misma noción de virtualidad relacional lleva a la CTI a sugerir una posible vía de salvación. En este caso el sujeto no es capaz ni de abrirse ni de cerrarse libremente a la salvación. Al no poder decir el sujeto ni «Sí» ni «No» a la oferta divina, ¿tal vez —propone la CTI— su estructura «abierta» como persona —reforzada en la economía real por la «conexión» con el Verbo encarnado y su Cuerpo/Iglesia— sirva de base para recibir, por mecanismos arcanos, la energía purificadora y regeneradora del Salvador?

Según se afirme en mayor o menor grado la realidad y eficacia salvífica de la conexión con el Verbo encarnado y la Iglesia, se llega a postular una mayor o menor probabilidad de salvación de los niños que mueren sin el bautismo. Una postura teológica que afirme en sentido «fuerte» la conexión de todo hombre con el Salvador vislumbrará una mayor posibilidad de salvación para los párvulos que mueren sin recibir el bautismo. Por el contrario, una postura que considere que la conexión de cada hombre con el Verbo encarnado no es condición suficiente para recibir la justificación (es decir, que nunca llegará a tener una eficacia comparable con la del *baptismus fluminis* / *flaminis* / *sanguinis*), se inclinará por responder en términos menos optimistas a la pregunta por el destino eterno de estas criaturas.

A nuestro parecer, la cuestión no está del todo zanjada. Quedan pendientes estos dos retos teológicos: 1) determinar mejor la naturaleza de la solidaridad con Cristo de *cualquier ser humano*; y 2) determinar el grado de *eficacia soteriológica* de tal conexión.

### 3.4. *Consideraciones pastorales*

Por último, cabe señalar un elemento que ha permanecido inmutable, por encima de los debates teológicos sobre el destino de los niños muertos sin el bautismo: la praxis de bautizar a los párvulos[85]. Es con-

84. Expresión referida al misterio eclesial, en la *Relatio finalis* del Sínodo de los Obispos de 1985, II. A. 2-3.

85. Fuera del ámbito católico, algunas comunidades cristianas —como los baptistas, anabaptistas y adventistas— no reconocen esta praxis.

vicción perenne de la Iglesia que el sacramento del bautismo obra *in remissionem peccatorum* y que por consiguiente es provechoso tanto para adultos como para niños. Estamos ante un punto firme de fe, que debe ser respetado por cualquier intento de responder al problema de los niños muertos sin el bautismo.

Con agudeza teológica, en 1985 el entonces Prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe, Cardenal Ratzinger, comentaba que la teoría del limbo era «una tesis secundaria al servicio de una verdad que es absolutamente primaria para la fe: la importancia del bautismo. (...) Puede abandonarse el concepto del "limbo" si parece necesario (...); pero que no se renuncie a la preocupación subyacente. El bautismo nunca ha sido para la fe algo meramente accesorio, y ni ahora ni nunca podrá ser considerado como tal» [86]. En otras palabras, el bautismo es crucial; cualquier respuesta al problema de los niños muertos sin bautizar tendrá validez en tanto en cuanto respete la intuición primordial de la Iglesia sobre la importancia del sacramento. (La doctrina del limbo, a pesar de sus carencias, tenía el mérito de animar a los padres a bautizar a sus niños. Por supuesto, la severa tesis agustiniana lograba lo mismo: si no con razonamientos teológicos acertados, al menos con una fortísima nota de urgencia). Podemos preguntarnos ahora: ¿Tendría la misma fuerza una solución que abogara por la «salvación del niño por medios arcanos»?

Hay que reconocer que una propuesta de este tipo tiene cierto potencial de rebajar la urgencia del bautismo de párvulos («Total, si sin el bautismo ellos se salvarán de todos modos...»). En este sentido —puramente pragmático— la teoría que propugna la CTI podría encerrar un riesgo pastoral. Sin embargo, si se explicara equilibradamente a los fieles —sin dejar de recordar que el bautismo es el único cauce salvífico seguro conocido—, no tendría por qué llevar al relajamiento en la praxis bautismal de los niños. (Es importante, además, que la praxis esté fundamentada certeramente en la revelación y la tradición, y no en «dogmas» que la Iglesia no ha proclamado). Finalmente, cabe agregar que la idea de la posible salvación de los niños sin bautizar tiene su propio valor pastoral: en momentos de la historia en que el pesimismo y la desesperación acechan a la humanidad, la idea podría fomentar una actitud de mayor esperanza en Dios, rico en misericordia.

86. J. RATZINGER y V. MESSORI, *Informe sobre la fe*, 6ª ed., Madrid 1985, 163.

## 4. Conclusión

a) El documento de la CTI revisa una antigua cuestión. Al llevar a cabo esta revisión, la Comisión realiza tres cosas: 1) identifica las verdades de fe relevantes para el problema; 2) delimita el alcance de esos datos de fe; y 3) ofrece una moderna solución teológica (no definitoria ni dogmática) al problema.

Las verdades reveladas que determinan los lindes dentro de los cuales ha de moverse cualquier solución son: la realidad y la gravedad del estado de privación de gracia heredado de los primeros padres; la imposibilidad de que un sujeto con pecado original acceda, tras la muerte, a la visión beatífica; el papel primordial de los sacramentos instituidos por Cristo como medios de salvación.

Estas verdades de fe han servido de base para propuestas variadas a lo largo de los siglos, como p. ej., la agustiniana (= perdición eterna de los niños muertos sin el bautismo) o la del limbo (= estado de felicidad natural). Ante la ausencia de un dogma definido, son concebibles todavía otras soluciones.

Precisamente, lo que señala la CTI es la posibilidad de que exista un camino arcano, por el cual Dios misericordioso conduce al niño muerto sin bautizar a la morada celestial. Se trata de una extensión de la teología de caminos extrasacramentales de salvación. La Comisión juzga que tal solución, que permite esperar en la bienaventuranza celestial de esas criaturas, está en mejor sintonía con los recientes avances de la reflexión eclesial acerca de la economía salvífica.

La CTI no sostiene que existe con seguridad tal camino extraordinario —y por tanto no quiere rebajar la praxis del bautismo de los niños ni descalificar las soluciones teológicas de antaño—; simplemente enuncia una solución posible y apunta a una dirección que la investigación teológica puede seguir.

b) Una aportación particularmente valiosa de la CTI se encuentra en la parte positiva del documento. Allí, al analizar con un método moderno los datos bíblicos, patrísticos, históricos y magisteriales, la CTI deja claros dos puntos:

— hasta ahora, la Iglesia no ha sentado dogma acerca del destino de los niños muertos sin el bautismo. (Este primer punto, aunque pa-

rezca negativo, tiene valor, porque permite seguir indagando en la cuestión con libertad);

— hay verdades reveladas que son relevantes para la búsqueda de una solución: algunas ya fueron valoradas en la antigüedad, como p. ej., la realidad del pecado original o la importancia del sacramento bautismal; otras, en cambio, han recibido un mayor reconocimiento en tiempos recientes, como p. ej., la misericordia y la voluntad salvífica universal de Dios; la absoluta gratuidad de la salvación; la conexión mistérica de Cristo y la Iglesia con todos los hombres.

Al señalar estas verdades, la CTI ofrece un buen marco dentro del cual puede proseguir la búsqueda de una respuesta al problema de los niños muertos sin el bautismo.

c) En la parte *especulativa* del documento, la CTI hace la tentativa de razonar un poco más su visión esperanzada. La mayoría de los principios teológicos que aquí enuncia —filantropía de Dios; actitud esperanzada de la Iglesia; etc.— no ofrecen especial dificultad, por estar firmemente enraizados en la Revelación y la Tradición. Sin embargo, la CTI esboza un principio que merece ser objeto de mayor estudio y discusión: a saber, el influjo soteriológico en cada hombre que en sí puede ejercer la Encarnación del Verbo. Al proponer este principio, la CTI da un paso más allá del *Catecismo de la Iglesia católica* y los modernos textos litúrgicos: indica, con sentido pionero, una posible línea de avance teológico. Pero en la medida en que el principio que enuncia goza tan sólo de apoyos parciales o indirectos en la Escritura y en la Tradición, aparece como el eslabón más endeble en todo el entramado del documento de la CTI.

Al menos, este hecho sirve para demostrar que a la teología todavía le queda mucho quehacer en este campo. Harán falta más estudios exegéticos, históricos, y teológicos, antes de alcanzar una respuesta plenamente convincente. Algo en este sentido insinuó Benedicto XVI en su discurso de 5.X.2007 a la reunión plenaria de la CTI:

> Los trabajos de este séptimo «quinquenio» de la Comisión teológica internacional (...) ya han dado un fruto concreto con la publicación del documento *La esperanza de la salvación para los niños que mueren sin bautismo (...)*. Confío en que este documento constituya un punto de referencia útil para los pastores de la Iglesia y para los teólogos, y también

una ayuda y una fuente de consuelo para los fieles que han sufrido en sus familias la muerte inesperada de un niño antes de que recibiera el baño de regeneración.

Vuestras reflexiones podrán ser también una oportunidad para profundizar e investigar ulteriormente ese tema (...).

J. José Alviar
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
Pamplona

# EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA, REALIDAD ANTROPOLÓGICA Y CULTUAL

## [THE SACRAMENT OF RECONCILIATION: AN ANTHROPOLOGICAL AND CULTUAL REALITY]

**FÉLIX MARÍA AROCENA**

SUMARIO: 1. EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA COMO REALIDAD ANTROPOLÓGICA. 1.1. *El sustrato humano de la conversión.* 1.1.1. *Ritos de expiación.* 1.1.2. *La* catarsis *griega.* 1.1.3. *La conversión religiosa.* 1.2. *Un sacramento para la sanación integral del bautizado.* 1.2.1. *Las trazas del pecado.* 1.2.2. *El sacramento como realidad sanante.* 1.3. *Una lectura antropológica del signo sacramental.* 2. EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA COMO REALIDAD CULTUAL. 2.1. *El dinamismo celebrativo.* 2.2. *Gestos y símbolos.* 2.3. *Palabra de Dios y eucología.* 2.4. *Anámnesis, epíclesis y doxología.* 2.5. *Pastoral litúrgica de la Penitencia.* 2.5.1. *La sacramentalidad de la Palabra celebrada.* 2.5.2. *La pedagogía del año litúrgico.* 2.5.3. *La continuidad entre celebración y vida.* 3. A MODO DE CONCLUSIÓN.

*Resumen:* El sacramento de la Penitencia es analizado desde dos perspectivas: la primera, la antropológica, pone manifiesto el sustrato profundamente humano de la conversión y muestra el cimiento antropológico de los elementos que conforman la estructura fundamental del sacramento. La segunda perspectiva, la litúrgica, contempla la Reconciliación penitencial como realidad sagrada que vive en el ámbito del misterio del culto cristiano. Como sacramento, la Penitencia es un signo sagrado cuyo significado emerge de la celebración.

*Palabras clave:* Sacramentos, Penitencia, Liturgia, Antropología.

*Abstract:* The sacrament of reconciliation is analyzed from two perspectives: the first one, the anthropological one, shows us the profound human aspect of conversion and the anthropological basis for the elements that form the fundamental structure of this sacrament. The second perspective, the liturgical one, contemplates penitential reconciliation as a sacred reality that lives in the ambit of the mystery of Christian worship. As a sacrament, confession is a sacred sign, the meaning of which emerges from the celebration.

*Keywords:* Sacrament, Confession, Liturgy, Anthropology.

En la última página del *Hexameron*, san Ambrosio emplea una expresión original que apunta a la misericordia como sustancia de toda la obra creadora de Dios: «tras haber creado al hombre, Dios al fin descansó teniendo a quien perdonar sus pecados» [1]. Este pensamiento del obispo de Milán ayuda a entender que el hombre fue creado como un ser para el perdón. Se revela así que el designio salvífico de Dios sitúa al «amor que perdona» como la pieza que aglutina el despliegue de su diseño inescrutable. En Dios, el perdón es como la corona de su amor.

Este amor que perdona es el rasgo divino de la economía salvífica, aquél donde confluyen todos los demás. De ahí que no pueda por menos que celebrarse fiesta en el cielo en cualquier lugar donde se practica la misericordia (Lc 15,7). Allí la creación alcanza su fin: la gloria de Dios. Éste es el motivo por el cual la Iglesia desea que sus ministros sean signos de la misericordia de Dios; y que lo sean de modo especial cuando celebran el sacramento de la Penitencia. *O felix culpa quæ talem ac tantum meruit Redemptorem!* canta la Iglesia en su celebración culminante, la Vigilia pascual. El hombre ya no se gloriará por ser justo, sino por haber sido redimido. No se gloriará por carecer de pecados, sino porque sus pecados le hayan sido perdonados. Por este hombre pecador Cristo ha vencido a la muerte.

No es preciso extenderse en mostrar la trascendencia del sacramento de la Penitencia de cara a revitalizar la santidad a la que están incesantemente llamados por Dios los bautizados que viven inmersos en la sociedad de nuestro tiempo. La insistencia del Magisterio por recuperar las riquezas inherentes a este sacramento posee un calado doctrinal que la teología debe acoger y explicitar.

Relación de siglas empleadas: AAS: Acta Apostolicæ Sedis (Roma 1909 ss.); CCL: Corpus Christianorum - Series Latina (Turnhout-Paris 1953 ss.); CSEL: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Viena 1866 ss.); DH: Enchiridion symbolorum, definitionum... (H. Denzinger - P. Hünermann, Barcelona 1999); EV: Enchiridion Vaticanum (Bologna 1976 ss.); GS: Gaudium et Spes; OGMR: Ordenación General del Misal Romano (Madrid 2005); PG: Patrologiæ cursus completus, Series Græca (Paris 1844-1865); PL: Patrologiæ cursus completus, Series Latina (Paris 1857-1866); RetP: Reconciliatio et Pænitentia (Città del Vaticano 1984); RP: Ritual de la Penitencia (Madrid 1975); SCh: Sources Chrétiennes (Paris 1941 ss.).

1. San Ambrosio de Milán, *Hexameron, sermo* 9, 10, 76, en G. Banterle, Città Nuova, Roma 1979, 418-419: *(...) habens cui peccata dimitteret.*

El análisis del signo sagrado de la «Penitencia y de la Reconciliación» [2] exige ser realizado desde una pluralidad de instancias: bíblica, histórica, antropológica, litúrgica, dogmática, ecuménica, espiritual y pastoral. Estos momentos de la reflexión sobre el sacramento no son autónomos, sino complementarios. En el estudio de su mutua interacción, la naturaleza sacramental de la Penitencia adquiere su más hondo sentido. En el presente estudio centraremos nuestra atención sobre las dimensiones antropológica y litúrgica del sacramento para extraer de su análisis algunas consideraciones pastorales.

La aproximación antropológica pone de manifiesto cuanto de humano encierra el sacramento; especialmente, su íntima congruencia con la naturaleza caída del hombre aquejado por la nostalgia de redención. En cuanto signo del misterio de Cristo, la Penitencia es portadora de una teología litúrgica que revela su ser cultual, es decir, la *actio pœnitentialis* como celebración glorificante de Dios y santificadora del hombre.

## 1. El sacramento de la Penitencia como realidad antropológica

La teología presenta el sacramento de la conversión saliendo al paso de los desafíos que la cultura contemporánea plantea a la fe católica. Ciertamente, su respuesta a esos retos pasa por el servicio que la Iglesia realiza a favor de la persona humana. De esta pauta no se excluye la teología sacramentaria, cuya tradición conoce el axioma *«sacramenta propter homines»,* que declara la fibra teándrica que recorre todo el tejido de los signos sagrados. Que el terreno donde el hombre conoce, celebra y vive los signos de la salvación sean los avatares de su existencia cotidiana, pone en evidencia la relación entre creación y redención, entre naturaleza y gracia, entre la objetividad sacramental y la subjetividad de los celebrantes concretos del sacramento.

### 1.1. *El sustrato humano de la conversión*

El signo sacramental de la reconciliación no constituye una excepción a ese paradigma. En él se experimenta cómo Dios encuentra al hombre al

2. El Catecismo de la Iglesia Católica designa así a este sacramento: *Sacramentum Pœnitentiæ et Reconciliationis* (cfr. Parte segunda, sección segunda, capítulo segundo, artículo cuarto).

modo humano. El sacramento de la Penitencia es una garantía más de que lo divino se haya ínsito en lo humano y que lo sensible hace diáfano lo espiritual[3]. Esta matriz antropológica, nacida de la *lex incarnationis* que reclama la fe, legitima el estudio de este sacramento comprendiéndolo desde la instancia humana y la densidad existencial implicada en su celebración.

### 1.1.1. *Ritos de expiación*

La antropología cultural conoce los «ritos de expiación». Existieron en los pueblos antiguos. Su presencia denotaba la existencia de un hecho que había generado un estado de enemistad entre la comunidad y la divinidad. A menudo, esa ruptura se percibía por la aparición de una calamidad o una catástrofe natural, como síntoma indicador de que la armonía entre los hombres y la divinidad se había trastocado. La presencia de esa adversidad significaba que se había incurrido en algún «pecado», es decir: que se había violado algún «tabú», a consecuencia de lo cual se habían desencadenado las fuerzas maléficas, de las que aquél protegía; o bien que se había violado alguna de las leyes o ceremonias a las que estaba ligada la vida de la tribu. En el primer caso, el mal, que era manifestación de la fuerza funesta ya no retenida por el tabú, debía ser purgado en el cuerpo del pecador. Los tres grandes elementos purificadores eran el agua, el fuego y la sangre. Los modos de conseguir esta purgación eran muy diversos: sangrías, abluciones, vómitos... En el segundo caso, el dios del clan era aplacado por la confesión del propio pecado, seguida de una ofrenda a los difuntos, que expiaba la ofensa. De ahí que, desde la perspectiva de la antropología cultural, la confesión era, ante todo, una actitud humana liberadora. Confesar el pecado quería decir separarse, sacar fuera de uno mismo aquello que causaba el mal que se padecía[4].

### 1.1.2. *La* catarsis *griega*

En el mundo clásico, la experiencia de conversión estaba ligada, en cierto modo, al género teatral de la tragedia, una de las más grandes con-

3. Cfr. J. RATZINGER, *Il fondamento sacramentale dell'esistenza cristiana,* Queriniana, Brescia 2005, 20-21.

4. Cfr. R. PETTAZZONI, *La confessione dei peccati,* vol. I, Forni, Bologna 1929 (ristampa Bologna 1968); 47-63; cfr. P. AUBIN, *Le problème de la conversion,* Beauchesne, Paris 1962.

quistas del espíritu ático. La tragedia llegó a su perfección, como forma artística, cuando la gran época de Atenas coincidió con el genio de Esquilo († c. 456 a.C.). Sus tragedias son sobre todo lamento, puro sollozo humano. Pero este dolor tiene una finalidad didáctica: se trata de aprender por medio del sufrimiento. En la tragedia, al convertirse el actor en otro, convierte también en otro al espectador. Éste revive en otro y, en ese otro, descubre y analiza sus propias virtudes y sus propios defectos. Quien va al teatro a ver al hombre, acaba viéndose a sí mismo. Cuando ese otro se enfrenta a un tercero en el escenario, el espectador se ve también enfrentado a sus semejantes en la vida real. La tragedia es provechosa porque los espectadores ven proyectadas en los actores sus pasiones, y porque asisten al castigo que éstas merecen. De esta manera, se produce en ellos un efecto purificador, catártico[5]. Cien años después, Aristóteles († 322 a.C.) constata la virtualidad catártica de la tragedia[6]. Los espectadores, mediante su participación *(methexis)* en la tragedia, someten su espíritu a profundas conmociones que lo purifican. Vacían en el protagonista el mal que tienen en sus espíritus y lo castigan con la misma dureza con que castigan los dioses. De esta manera celebran su *catarsis* colectiva. Cuando salen de participar en el duro castigo que el destino, y ellos con él, han infligido a los malvados, sienten su alma más limpia. Se sienten mejores ciudadanos.

### 1.1.3. *La conversión religiosa*

Estos precedentes culturales ponen de relieve el sustrato antropológico de la conversión, así como la dificultad para deslindar esa noción de otras afines, y también profundamente humanas, como purgación, expiación, cambio moral... En sentido general, conversión implica movimiento, transformación de alguna o de todas las coordenadas que caracterizan una realidad. Puesto que el movimiento se denota por la dirección, la velocidad, la aceleración..., conversión expresa el cambio de alguno o de todos esos parámetros. En relación con la persona, supone un cambio en el modo de pensar y de obrar, en el compromiso e intensidad con que el hombre y la mujer llevan a cabo sus tareas. En su sen-

5. En el plano moral, la palabra catarsis, del griego kataros, significa limpio; de aquí deriva el nombre de la secta de los «cátaros».

6. Cfr. ARISTÓTELES, *El arte poética,* Espasa-Calpe, Madrid 1970, 40.

tido religioso, la conversión es una realidad especialmente compleja porque constituye un proceso dinámico en el que intervienen diversas instancias: no sólo la persona en todas sus dimensiones —inteligencia, voluntad, hábitos interiores, disposiciones...— y las circunstancias externas que acompañan su existencia —familiares, sociales, culturales...—, sino también, y en primer orden, la misma acción de Dios que invita constantemente a la conversión por diversos caminos y que impulsa y sostiene la respuesta del converso[7].

### 1.2. *Un sacramento para la sanación integral del bautizado*

La caída original fue la causa de que, herido el hombre por la culpa, quedase también herida su relación con Dios y con todas las criaturas. Desde entonces, las culpas personales del hombre, que contrae el pecado original por naturaleza, dañan su intimidad como fuerzas que le impelen a cerrarse sobre sí mismo. El ser del hombre experimenta una íntima fractura debida a los pecados que comete cuando se deja arrastrar por diversas seducciones que, antes que plenificarle, le esclavizan. La principal incitación la constituye su propio yo, siempre proclive a desorbitarse y crecer, incluso a costa de procedimientos innobles.

«Nos hiciste, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti». Este célebre texto, con el que san Agustín inicia las *Confessiones,* explica por qué el hombre inmerso en el pecado, pero creado para una vida celeste, puede percibir, a veces de modo inconsciente, esa voz que se alza desde el santuario de su corazón en busca de unidad y armonía. El pecador anhela la restauración, ansía restablecerse del deterioro sufrido y recobrar la propia verdad interior. Su necesidad más sentida es una sanación de su fragilidad congénita. Esta condición ha sido descrita por san Pablo con rasgos magistrales:

> «Porque sé que en mí, es decir, en mi carne, no habita el bien; pues querer el bien está a mi alcance, pero ponerlo por obra no. Porque no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero. Y si yo hago lo que no quiero, no soy yo quien lo realiza, sino el pecado que habita en mí.

7. Cfr. J. ALONSO, «Conversión», en C. IZQUIERDO, J. BURGGRAF y F.M. AROCENA, *Diccionario de Teología,* Eunsa, Pamplona 2007, 181 ss.

> Así pues, al querer yo hacer el bien encuentro esta ley: que el mal está en mí; pues me complazco en la ley de Dios según el hombre interior, pero veo otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi espíritu y me esclaviza bajo la ley del pecado que está en mis miembros» (Rm 7,18-23).

Estos versículos trazan el cuadro de la fragilidad humana que pide sanación. Una sanación que, a la luz del texto paulino, debe traer un restablecimiento en profundidad.

### 1.2.1. *Las trazas del pecado*

El centro interior de la persona libre no coincide con todas las zonas psico-somáticas que rodean ese centro. Las decisiones que el hombre toma con su voluntad no se imprimen necesariamente en todos los niveles de su ser. Por eso, cuando el hombre se convierte a Dios en la intimidad de sí mismo por una decisión que nace de su libertad, puede ocurrir que la conversión sea tan intensa que transforme inmediatamente al hombre entero; pero puede también ocurrir que la conversión sólo afecte al núcleo espiritual de la persona, sin que esa transformación interna invada a todo el hombre que queda, bajo muchos aspectos, todavía sin convertir, aunque se trate una conversión sincera. Todavía le resta un largo y arduo camino por recorrer antes de que su adhesión a Dios supere todas las resistencias que opone la naturaleza y penetre en todas las esferas de su existencia.

La resistencia para transformarse verdaderamente en un hombre nuevo no proviene únicamente de las disposiciones innatas propias de la condición humana, sino que provienen también de disposiciones adquiridas que, nacidas del pecado cometido, se van consolidando a través de las culpas personales, llegando a persistir incluso después de que el pecado ha sido absuelto. El esfuerzo necesario para librarse del peso de la vida pasada es sin duda un lastre del pecado. Ciertamente, hay en la conversión una decisión radical, hecha a favor de Dios, en el amor que cree y espera. Se trata de un amor a Dios sobre todas las cosas, en virtud del cual el hombre queda inmediatamente justificado. Pero este amor debe convertirse en un amor para amar a Dios «con todo tu corazón y con todas tus fuerzas» (Lc 10,27). Debe extenderse a todas las dimensiones del ser humano, para conseguir su propia plenitud. Esto generalmente no se realiza en un instante, sino que es resultado de un dilatado proceso de maduración en el

tiempo, hasta que todas las energías del hombre se van reintegrando lentamente en la decisión fundamental de la persona.

Lo que los Padres de Trento designaban con el nombre de «reliquias del pecado» son disposiciones psico-somáticas producidas por la acción misma del pecado, que constituyen la marca impresa en el hombre que no ha respondido a la expectativa de Dios[8]. Es una propensión desordenada hacia las cosas creadas, que han ofrecido materia al pecado. Son como pliegues malos, comienzos de hábitos, y a veces incluso hábitos, si el pecado ha sido reiterado. Incluso un solo pecado puede ser seguido de vestigios difícilmente eliminables, producir una inclinación espontánea, una debilidad que disminuye la resistencia al mal. Estas disposiciones son la supervivencia parcial de un desorden, de un desarreglo que, sin duda, no es actualmente voluntario, pero que lo ha sido anteriormente. Mientras este desorden perdure, la persona se encuentra en estado de una división que obstaculiza la armoniosa integración de sus potencias y la plena maduración de su actividad espiritual.

Ahí es precisamente donde interviene el sacramento, rehaciendo al hombre en su ser «sinfónico», rehaciendo la cohesión y conformidad de su ser, tal y como había salido de las manos del Creador. La expresiva celebración del sacramento *(ars celebrandi)* revela su eficacia para restituir la armonía en el hombre dañado por sus pecados personales. La tradición patrística explica que, tras la caída, la Penitencia es bautismo de lágrimas mediante el cual se retorna al Paraíso en el que el bautismo del agua introdujo al catecúmeno[9]. Lo que constituye a la Penitencia en sacramento profundamente humano es su congruencia con la naturaleza caída del hombre, aquejado por la nostalgia de redención. Desde el punto de vista antropológico, la oferta del sacramento viene a satisfacer acabadamente esta íntima precariedad del hombre caído, frente a la potencia destructiva del pecado. Gracias a la Penitencia, el cristiano cuenta con un instrumento de perdón. Este consuelo le llega al modo como él lo necesita, es decir, en la originalidad de su persona y para las dolencias concretas que experimenta en una coyuntura determinada.

8. Cfr. DH 1690 y SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica,* III, q. 86, a. 5.
9. Cfr. SAN AMBROSIO DE MILÁN, «*Epistula extra collectionem*, 1 [41], 12», en *CSEL,* 82/3, 152: *Ecclesia autem et aquam habet et lacrimas habet, aquam baptismatis, lacrimas pœnitentiæ.*

### 1.2.2. *El sacramento como realidad sanante*

Para narrar las acciones salvíficas de Jesús, los Evangelios acuden a tres verbos fundamentales: curar, enseñar y perdonar. Por eso, una lectura transversal del Catecismo de la Iglesia Católica, cuando trata de la economía sacramental, muestra una particular atención a los que llama «sacramentos de curación». Respecto a la Penitencia, la expresión «sacramentos de curación» remite al carácter terapéutico de este signo sagrado y subraya su genuino cimiento evangélico: «no tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos» (Mt 9,12-13) [10]. El Catecismo recupera lo medicinal como categoría pertinente para la comprensión antropológica de los sacramentos de la Penitencia y de la Unción de los enfermos. De este modo, participa de la sensibilidad de las Iglesias del Oriente cristiano, en las cuales está muy presente el carácter terapéutico de la penitencia:

> «El Señor Jesucristo, médico de nuestras almas y de nuestros cuerpos, que perdonó los pecados al paralítico y le devolvió la salud del cuerpo, quiso que su Iglesia continuase, con la fuerza del Espíritu Santo, su obra de curación y de salvación, incluso en sus propios miembros. Ésta es la finalidad de los dos sacramentos de curación: del sacramento de la Penitencia y de la Unción de los enfermos» (CCE 1421).

Que el sacramento pueda ser descrito como una realidad sanante o de restauración invita a penetrar en el significado que encierran estos términos. Etimológicamente, el verbo «restaurar» proviene del prefijo *re-* y del primitivo latino *stauro. Restaurare* significa renovar o volver a poner una cosa en aquel estado o estimación que tenía antes. En este sentido se habla de empresas de restauración, de establecimientos restaurantes... En el caso de la reconciliación, renovar, volver a construir, reponer a alguien en su prístina condición... son ideas que evocan la pérdida de las riquezas del Bautismo a causa del pecado. Este sacramento no suprime la fragilidad de la naturaleza humana, ya que la nueva vida en Cristo se lleva en «vasos de barro» (2 Cor 4,7). Por eso, desde sus inicios, la Igle-

10. Este aspecto medicinal está presente en el OP y en la Exhortación *Reconciliatio et Pœnitentia.* Con anterioridad, Melchor Cano († 1560) ya había presentado la necesidad de la confesión a partir de su naturaleza terapéutica citando la autoridad de san Jerónimo: «el enfermo no puede esperar que la medicina cure lo que ignora» (SAN JERÓNIMO, «*Commentarius in Ecclesiasten*, 10, 11», en *CCL,* 72, 338).

sia descubrió en el poder recibido de Cristo (Jn 20,23) la necesidad de ofrecer a sus hijos un nuevo signo que restaurase su dignidad cuando incurren en el pecado.

La estima del cristiano por su propio Bautismo es el primer paso para valorar la pérdida que supone haber quebrantado la alianza y la necesidad de volverla a sellar mediante un nuevo signo sagrado. Desde esta perspectiva, se comprende la crisis actual que atraviesa el sacramento de la Penitencia. Responde, en buena medida, a que se trata de una realidad destinada al cristiano pecador. Es, pues, su misma naturaleza la que hoy resulta poco aceptable, ya que la condición pecadora del hombre es una realidad escasamente asentada en la mentalidad contemporánea.

### 1.3. *Una lectura antropológica del signo sacramental*

El sacramento de la Penitencia posee un hondo enraizamiento antropológico, existencial y social. El sacramento viene a responder a la necesidad, tan sentida por el hombre, de recuperar el ideal perdido y la convivencia deseada, de reafirmar aquellos valores que dan sentido a su vida. En el sacramento de la Penitencia, frente a la esclavitud del pecado se da una reafirmación de la libertad propia de los hijos de Dios; frente a la soledad y la separación se da una renovación de la fraternidad y de la solidaridad. Celebrar la reconciliación es, por tanto, la expresión sacramental que realiza las aspiraciones características de la santidad cristiana.

Arrepentimiento y absolución, en cuanto elementos que conforman la estructura del signo sacramental, constituyen un binomio que hunde su raíz en la ontología propia del hombre[11]. De una parte, todo cuanto el bautizado aporta al signo sacramental —lo que hemos llamado actos del penitente— responde a una honda necesidad vivida por el hombre que sufre constantemente la experiencia de su fragilidad moral, frente a la cual necesita un signo propio y eficaz de perdón y reconciliación consigo mismo, con los demás y con Dios. De otra parte, la mediación eclesial, de la que recibe la gracia sanante del perdón, se com-

11. Para lo que sigue, cfr. S. CAÑARDO, «Un sacramento para la curación del hombre - La dimensión antropológica de la Penitencia», en *Phase,* 252 (2002), 437-456.

prende también desde su fundamento antropológico: el pecador necesita de alguien que le visibilice la remisión, que le haga sentir aquella misma experiencia que tuvieron quienes se acercaron a Jesús en busca de perdón. Por lo que respecta al penitente, el arrepentimiento se expresa en la «contrición-confesión-satisfacción»; por lo que respecta a la Iglesia, el perdón llega al penitente por mediación del ministro que juzga y absuelve. Conviene, por tanto, detenerse en una lectura que ponga en evidencia el cimiento antropológico de todos estos elementos.

*La contrición.* Es grandeza del hombre poder reconocer su miseria. Su misma condición ontológica funda la posibilidad de retorno. El hombre no puede hacer que su historia no haya acontecido, pero sí puede retornar sobre ella, confiriéndole una nueva calificación. En este sentido, la contrición es la base del sacramento, el núcleo de cuya verdad depende el sacramento, la aportación humana, constitutiva y primordial, del signo de la reconciliación.

Este don gratuito, por el que Dios invita al hombre a participar de su gracia restauradora, reclama una respuesta libre, que se llama conversión. Es un fenómeno totalmente humano y totalmente religioso. La conversión cristiana es:

> «una ruptura con el pecado, una aversión del mal, con repugnancia hacia las malas acciones que hemos cometido. Al mismo tiempo, comprende el deseo y la resolución de cambiar de vida con la esperanza de la misericordia divina y la confianza en la ayuda de su gracia. Esta conversión del corazón va acompañada de dolor y tristeza saludables que los Padres llamaron *animi cruciatus* o aflicción del espíritu, *compunctio cordis* o arrepentimiento del corazón» (CCE 1431).

La conversión es la vuelta al amor primero. Admitir que la falsa seducción del pecado es, en efecto, mentirosa. Es la acogida fundamental con la que el hombre abre su corazón a la iniciativa divina que le invita al perdón. De ahí que la conversión resulte imprescindible tanto para la estructuración del signo, como para sus efectos de perdón y reconciliación.

Esta conversión profunda del hombre supone un retomar su pasado por medio de la libertad, y, tras reconocerlo como propio, romper la solidaridad con él. Cuando la libertad rechaza el pecado mediante la compunción del corazón, ese pasado es abolido. Tal conversión transforma el presente. Se trata del evento misterioso de la conversión que,

realizándose en el corazón del hombre, manifiesta su libertad. La rigidez de la libertad ligada al mal es eliminada. El corazón endurecido es liberado. De este modo la conversión, que hace del hombre una criatura nueva, ofrece una de las imágenes más impactantes de su libertad.

Pero el carácter sacramental y externo del fenómeno de la reconciliación exige que los elementos internos, como la conversión y el arrepentimiento, se manifiesten exteriormente, ya que también el perdón viene del exterior. Expresar los pecados mediante palabras y gestos y recibir sensiblemente la absolución es mucho más humano y consolador que el solo arrepentimiento interior. A esta doble exigencia antropológica de palabras y de gestos corresponden la confesión y la satisfacción, los dos actos por los que el pecador manifiesta su arrepentimiento. Confesión y satisfacción constituyen el símbolo a través del cual se visibiliza la conversión del corazón que, junto con la absolución, deviene sacramento.

*La confesión.* Toda reconciliación humana comporta siempre un encuentro interpersonal. La divina revelación no hace sino trasladar este principio antropológico al plano de la relación con Dios y con la Iglesia, confiriéndole la categoría de sacramento.

La filosofía personalista ha puesto de relieve cómo el hombre es un ser relacional que se constituye en el diálogo. El término «diálogo» expresa la alternancia *(dia-)* del discurso *(logos)* entre dos personas. En el caso del sacramento de la Penitencia, la antropología pone de relieve la necesidad de un diálogo personal cuando el hombre busca la recomposición de su alianza con Dios, perdida por el pecado grave o dañada por el pecado leve. Cuando esa relación se rompe se precisa tender puentes. La constitución dialógica de la persona requiere intercomunicación para perdonar y ser perdonado. En el sacramento de la Penitencia, el diálogo entre sujeto y ministro se constituye como un momento particular en ese diálogo, eminente y salvífico, que es la liturgia.

Para quien ha quebrantado la alianza con Dios o ha vivido largo tiempo alejado del calor materno de la Iglesia, el sacramento supone una verdadera reconciliación que corona la ruptura y ulterior conversión. La cualidad terapéutica de la Penitencia recomienda también el recurso al sacramento para los pecados veniales, justificado por la experiencia multisecular de la Iglesia como cauce idóneo para intensificar la conversión permanente del cristiano (CCE 1458). El bautizado que confiesa sus fal-

tas y pecados veniales de forma asidua recibe de modo personal y, desde el discernimiento del ministro, el aliento oportuno que purifica y enciende una vida cristiana que no ha conocido quiebra.

*La satisfacción.* El hombre precisa ayuda para conseguir liberarse de las trazas dejadas por el pecado. Incluso después de la absolución, permanece una «zona oscura» resultante de las heridas del pecado, de la imperfección en el amor que suscitó el arrepentimiento y de la debilidad de las facultades espirituales, sobre las que sigue actuando ese foco de infección que es el pecado. La satisfacción posterior a la absolución «es la medicina opuesta a la enfermedad» (RP 6c). Así fue en Zaqueo, el cual halló en Jesús lo que nadie le había dado y entonces él mismo sugirió su propia satisfacción (Lc 19,8).

Por revestir este carácter medicinal, la satisfacción se orienta en función del bien del penitente y no en forma vindicativa, pues Dios no se venga, ni la satisfacción es el precio del perdón. El sentido de la satisfacción «no es ciertamente el precio que se paga por el pecado absuelto y por el perdón recibido, ya que ningún precio humano puede equivaler a lo que se ha obtenido fruto de la preciosísima Sangre de Cristo» (RetP 31.III). Una vez perdonada la culpa, la satisfacción ayuda a eliminar las «reliquias del pecado»: la debilidad, las inclinaciones torcidas, los recuerdos de quien ha vivido sujeto al dominio del Maligno.

En el cumplimiento de la satisfacción, además, se hace visible el compromiso que el cristiano adquiere ante Dios de comenzar una vida nueva. En la satisfacción se advierte cómo, desde la fe *(lex credendi),* la liturgia *(lex orandi)* se proyecta sobre la vida *(lex agendi).* La satisfacción expresa la apertura existencial inherente al sacramento celebrado. La satisfacción es un exponente de la continuidad entre liturgia y vida moral, que caracteriza la unidad de la experiencia cristiana.

*El ministro.* La cualidad curativa, que caracteriza al sacramento de la Penitencia, proyecta su luz también sobre el ministro. En el sacramento, el sacerdote es icono de Cristo arrodillado ante los pies del penitente para prestarle el servicio de esclavo, el servicio de la purificación que le hace capaz de Dios. Por eso, el sacerdote es médico que cura porque actúa como instrumento del amor misericordioso de Dios para con el pecador. Aquel modo de hacer objetivo, que tenía Cristo cuando perdonaba los pecados, al que acompañaba también una serie de senti-

mientos subjetivos —amor, comprensión, compasión, delicadeza...—, está ahora confiado a la sacramentalidad de la Iglesia, no sólo en el *opus operatum,* garante de la eficacia del sacramento, sino también en el *opus operantis Christi,* que discurre a través de la humanidad de los ministros de la Penitencia.

En el sacramento de la Reconciliación, el buen Pastor, mediante el rostro y la voz del sacerdote, se hace cercano a cada penitente, para entablar con él un diálogo personal hecho de escucha, de misericordia, de consejo, de consuelo y de perdón, porque el amor de Dios es tal que, sin descuidar a los otros, sabe concentrarse en cada uno. Quien recibe la absolución sacramental puede sentir el calor de esta solicitud personal, la intensidad del abrazo paterno ofrecido al hijo pródigo. Puede decirse, en este sentido, que la función curativa del ministro va más allá de la que ejercen los especialistas dedicados a las dolencias psíquicas.

Cuando el penitente percibe, en la fe, que es Dios quien le acoge para ofrecerle su perdón, le resulta fácil confesar sus pecados «en espíritu y verdad». De ahí la importancia de la acogida, el respeto, la confianza propia de una relación con Dios, que ya se ha iniciado con anterioridad, y que ahora se dispone a ser vivida en su momento culminante, que es la absolución sacramental.

Por medio de sus palabras, gestos y actitudes, el ministro realiza una «mistagogía» que ayuda al penitente a situarse humilde y confiadamente ante la «gran perdonanza» del Señor [12]. Es grande el eco que suscita en el ánimo del penitente sentir que Dios le llama por su nombre. En ese momento, saberse conocido y acogido, en sus características más personales, le ayuda a reconocerse realmente como lo que es: un destinatario de la misericordia de Dios dispuesto a vivir una experiencia de dicha y plenitud y no, como podría llegar a creer, algo vergonzoso o triste.

La proclamación de la Palabra de Dios, que se realiza en la celebración, unida al lenguaje humano del ministro, sitúan al penitente en el clima idóneo para entonar la *confessio laudis,* que precede a la *confessio*

12. La palabra «mistagogía», del griego *myst-,* que apunta al misterio y *agein,* que significa guiar o conducir, se refiere a la dinámica interior y a la pedagogía con que la misma celebración litúrgica conduce a celebrar con profundidad y a vivir con hondura el misterio de Cristo.

*peccatorum.* En efecto, así como en la celebración de la Eucaristía, la asamblea alaba a Dios por su amor preveniente que la ha convocado a celebrar los divinos misterios, cantando el himno «Gloria a Dios en el cielo», así también en la celebración del perdón, el penitente alaba a Dios por haberle previamente llamado a la conversión pronunciando una breve doxología dirigida al Padre de misericordia (cfr. OGMR 53 y RP 20 y 22) [13]. Esta *confessio laudis* responde al sentido litúrgico profundo del sacramento, que es «reconocimiento y alabanza de la santidad de Dios y de su misericordia para con el hombre pecador» (CCE 1424). Este contexto doxológico, propio de toda celebración sacramental, contribuye eficazmente a que el sujeto se abra a Dios, le facilita salir de sí mismo, del posible remordimiento que entristece y paraliza, y le lleva a confesar la gloria del único capaz de regenerar y colmar su vida de esperanza y de paz.

*Misterio personal y solidario.* En la vida de la Iglesia, el carácter personal del sacramento del perdón es irreductible. La dimensión individual de la penitencia está presente en todas las formas celebrativas del sacramento. La Iglesia, como garante de la dignidad de la persona y queriendo siempre aquello que mejor se adapta a su humanidad, custodia esta cualidad porque pertenece al ser propio del hombre: el éxodo que arranca del pecado junto con el regreso que emprende la conversión no pueden ser resueltos más que de una manera personal. Cuando la Iglesia establece la confesión individual como elemento indispensable de la conversión no hace sino aceptar una manera nueva, determinada por la revelación, de algo que ya está presente en la estructura antropológica de la conversión. Juan Pablo II lo explica con estas palabras:

> «La praxis de la Iglesia ha llegado gradualmente a la celebración privada de la penitencia, después de siglos en que predominó la fórmula de la penitencia pública. Este desarrollo no sólo no ha cambiado la sustancia del sacramento, sino que ha profundizado en su expresión y en su eficacia. Todo ello no se ha verificado sin la asistencia del Espíritu, que también en esto ha desarrollado la tarea de llevar la Iglesia "hasta la verdad completa"» [14].

13. Para expresar esta alabanza de acción de gracias, el RP propone una gran variedad de textos (n. 103; 135-137 y 275-287).

14. JUAN PABLO II, «*Carta a los sacerdotes* (17 marzo 2002) 9», en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II,* 25/1 (2002), 389-390.

Contemporáneamente, la Iglesia es la comunión de vida de todos los bautizados en Cristo. El pecado del bautizado comporta una ofensa a la santidad de la Iglesia. Cuando se trata de un pecado grave, el salirse de la comunión de vida con Dios significa también una *excommunicatio,* no ciertamente del ámbito jurídico, pero sí del ámbito de la vida y del amor de la Iglesia. En este sentido, el perdón no es sólo una reconciliación con Dios, sino una reconciliación también con la Iglesia. El perdón readmite en la *communio Sanctorum.* La absolución del ministro, a la vez que reconcilia con Dios, reconcilia también con la Iglesia, y el recuperado amor de Dios fortalece de nuevo el amor y la gratitud para con la Madre Iglesia.

La reconciliación con Dios y con la Iglesia son inseparables. El penitente perdonado se reconcilia consigo mismo en el fondo más íntimo de su propio ser; se reconcilia con los hermanos, agredidos y lesionados por él de algún modo; se reconcilia con la Iglesia y se reconcilia con toda la creación (RP 31).

Si san Anselmo decía que el hombre debía percatarse de cuánto sea el peso del pecado, la presentación antropológica de la salvación en Cristo ayuda a percibir cuánto sea el poder del amor de Dios y cuánto el peso de la libertad y dignidad humanas[15]. La liturgia se hace eco de la grandeza de esta economía en un expresivo prefacio del Misal Romano:

> «En verdad es justo y necesario darte gracias siempre,
> Señor, Padre santo, Dios todopoderoso y eterno.
>
> Porque no dejas de alentarnos a tener una vida más plena,
> y como eres rico en misericordia, ofreces siempre tu perdón
> e invitas a los pecadores a confiar sólo en tu clemencia.
>
> Muchas veces hemos quebrantado tu alianza,
> pero Tú nunca te has apartado de nosotros,
> y por Jesucristo, tu Hijo, nuestro Redentor,
> has unido a ti tan estrechamente a la familia humana,
> con un nuevo vínculo de amor
> que de ningún modo se podrá romper.
>
> Y ahora, ofreces a tu pueblo
> un tiempo de gracia y reconciliación,

15. SAN ANSELMO DE CANTERBURY, *Cur Deus homo* I, 21, vol. I, BAC, Madrid 1952, 810.

concedes esperar en Cristo Jesús a quien se convierte a ti,
y le otorgas ponerse al servicio de todos los hombres,
en obediencia más plena al Espíritu Santo.

Por ello, llenos de admiración, ensalzamos la fuerza de tu amor
y, proclamando la alegría de nuestra salvación
con los innumerables coros celestiales,
cantamos sin cesar el himno de tu gloria:

Santo, Santo, Santo es el Señor, Dios del Universo...» [16].

## 2. El sacramento de la Penitencia como realidad cultual

El estudio de la base antropológica sobre la que se sustenta el sacramento ha mostrado que los aspectos humanos de la penitencia son al mismo tiempo aspectos teológicos. Contemporáneamente, la Penitencia sacramental es una realidad sagrada que vive en el ámbito del misterio del culto cristiano. Como sacramento, la Penitencia es un signo sagrado cuyo significado emerge de la celebración. La tradición de la Iglesia conoce el axioma «la ley de la oración establece la ley de la fe» [17]. La consideración conjunta de estos principios impide la elaboración teológica de los sacramentos —que son signos celebrados— al margen del estudio de su acontecer ritual.

Ciertamente, las fuentes a las que el teólogo acude para desarrollar su reflexión sobre el evento sacramental no son sólo litúrgicas. No obstante, el teólogo encuentra en la liturgia la interpretación más autorizada del dinamismo sacramental. La razón estriba en la «ley de la encarnación» que atraviesa toda la economía salvífica: Dios no salva la naturaleza humana desde su exterior, sino desde dentro de ella misma: «la carne es el quicio de la salvación» [18]. Dios, que habría podido alcanzar directamente al hombre con su amor salvífico, ha querido hacerlo en el ámbito de las celebraciones de la Iglesia. Por medio de su simbolismo, el hombre puede llegar al conocimiento salvífico de los misterios en los

16. Misal Romano (1989), *Prefacio de la plegaria eucarística de la Reconciliación I.*
17. Cfr. Próspero de Aquitania, «*Indiculus*, c. 8: *legem credendi lex statuat supplicandi*», en *DH,* 246 (PL 51, 209).
18. Cfr. Tertuliano de Cartago, «*De resurrectione carnis,* 6», en *CCL,* 2, 931: *caro cardo salutis.*

que participa porque el rito sacramental ha sido instituido *ad hominis eruditionem*[19]. El rito se constituye en anuncio de los aspectos fundamentales del misterio celebrado. Estos presupuestos justifican esta segunda sección, que ahora comienza, dedicada a la Penitencia celebrada.

La celebración litúrgica de la Penitencia es un «lugar teológico» que requiere ser examinado en los elementos que lo integran: la palabra de Dios que se canta y se proclama, la eucología que se ora, los símbolos y gestos del rito, el dinamismo celebrativo y, por último, la trilogía «anámnesis-epíclesis-doxología», en cuanto estructura fundamental siempre presente en la *lex orandi* de la Iglesia cuyos perfiles deben ser identificados en cada caso. En rigor, este examen debería extenderse al conjunto de la actual liturgia romana concerniente a la Penitencia. Ésta, aunque tenga su momento culminante en la celebración del sacramento, abarca, sin embargo, otras realidades: antaño, los ritos de ingreso en el *ordo pænitentium,* las apologías dentro de la Misa, la bendición de cilicios...; actualmente, los elementos penitenciales insertos en la liturgia eucarística (el acto penitencial, purificación de las manos[20]), determinados ritos cuaresmales... El estudio que sigue se centrará en la ritualidad contenida en este libro litúrgico.

### 2.1. *El dinamismo celebrativo*

El sacramento de la Penitencia es siempre, por su misma naturaleza, una acción litúrgica, por tanto, eclesial y pública (CCE 1482). El sacramento, en cuanto acción sagrada, pertenece, pues, a todo el cuerpo de la Iglesia, influye en él y lo manifiesta (cfr. SC 26b). A continuación se examinarán aquellos aspectos teológicos implicados en el dinamismo celebrativo del cuarto sacramento.

*El espacio celebrativo.* La misma configuración del espacio celebrativo es signo que introduce en el misterio a los fieles allí reunidos. Para las celebraciones de la Penitencia, los prenotandos acogen literalmente el can. 964 del CIC (1983):

19. Cfr. HUGO DE SAN VÍCTOR, «*De sacramentis christianæ fidei,* lib. I, pars 9, cap. 3», en R. BERNDT (cura et studio), Monasterii Westfalorum - In ædibus Aschendorff 2008, 211 (PL 176, 319).

20. Cfr. *OGMR* (2002), 76: «el sacerdote se lava las manos en el lado del altar. Con este rito se expresa el deseo de purificación interior».

> «El sacramento de la Penitencia normalmente se celebra, a no ser que intervenga una causa justa, en una iglesia u oratorio. Por lo que se refiere a la sede para oír confesiones, la Conferencia de los Obispos dé normas, asegurando en todo caso que existan siempre en lugar patente confesionarios provistos de rejillas entre el penitente y el confesor, que puedan utilizar libremente los que así lo deseen. No se deben oír confesiones fuera del confesionario, si no es por justa causa» (RP 12).

La primera frase se refiere al ámbito propio donde celebrar el sacramento; la segunda, a la sede para oír confesiones. Por lo que respecta a lo primero, la *ratio* de este precepto hay que buscarla en el carácter eclesial de esa «acción sagrada», que es el sacramento: para su administración, la *actio sacra* postula, en principio, un *locus sacer*[21]. El lugar más consonante con la naturaleza de esa acción debe responder, por una parte, a la discreción propia de la acción que se realiza; de este modo, se favorece el diálogo sacramental y religioso entre el penitente y el ministro. A la vez, no debe perder el carácter de lugar visible *(in loco patenti);* a este fin, conviene que las sedes para el sacramento de la Penitencia no estén situadas en lugares oscuros en el interior del edificio de culto. Es preciso velar por la estética, funcionalidad y discreción del espacio, conforme a las directrices diocesanas de arte sacro y liturgia[22]. Respecto a la sede para escuchar confesiones, la Conferencia Episcopal Española ejecutó en 1985 lo prescrito dos años antes por el Código de Derecho Canónico[23].

La rejilla, que aparece por vez primera en el Ritual de 1614, responde a criterios prudenciales, y tiene por objeto salvaguardar la nece-

21. Cfr. *Communicationes,* 10 (1978), 68.

22. Cfr. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, «Instrucción pastoral sobre el sacramento de la Penitencia *Dejáos reconciliar con Dios*», Edice, Madrid 1999, 79. Para un estudio sobre la sede del sacramento, cfr. A. BLANCO, *Spazio e tempo nella Riconciliazione sacramentale,* Apollinare Studi, Roma 2000 (ed. castellana, Rialp, Madrid 2000); P. LÓPEZ-GONZÁLEZ, «El lugar para la celebración de la Penitencia - Apuntes históricos y regulación actual», en *Scripta Theologica,* 25 (1993), 857-900.

23. Cfr. *Boletín de la Conferencia Episcopal Española,* 6 (1985), 62: «De acuerdo con lo establecido en el can. 964 §2, en las iglesias y oratorios existirá siempre en lugar patente el confesionario tradicional, que pueden utilizar libremente los fieles que lo deseen. Existirá, además, en la medida en que, por razones de espacio, pueda hacerse así, la sede alternativa prevista en el canon, para cuanto fieles expresamente lo pidan y que ha de estar reservada en exclusiva para este ministerio. En cuanto a su forma concreta, se tendrán en cuenta las condiciones de cada lugar y las directrices diocesanas de arte sacro y liturgia, garantizando, en todo caso, tanto la facilidad y la reserva del diálogo entre el penitente y el confesor como el carácter religioso y sacramental del acto».

saria discreción, garantizando el derecho de todo fiel a confesar sus pecados sin que deba revelar necesariamente su identidad personal[24]. También el confesor puede utilizar libremente esta sede, a tenor de lo dispuesto por el Derecho[25].

*El tiempo litúrgico.* El misterio de Encarnación y Resurrección supone una segunda creación que santifica a los hombres, la historia y el cosmos. Gracias a esta consagración, el tiempo *(chronos)* se convierte en tiempo redimido, que asume una valencia salvífica *(kairós)* y se constituye en símbolo abierto al Espíritu. Dentro de esta perspectiva teologal, «la reconciliación de los penitentes puede celebrarse en cualquier tiempo y día. Razones pastorales sugieren que los fieles conozcan el día y la hora en que está disponible el sacerdote para ejercer este ministerio. De otra parte, acostúmbrese a los fieles para que acudan a recibir el sacramento de la Penitencia fuera de la celebración de la Misa, principalmente en horas establecidas» (RP 13). No obstante, los prenotandos añaden, además, que:

> «El tiempo de Cuaresma es el más apropiado para celebrar el sacramento de la Penitencia, pues ya en el día de la ceniza resuena una invitación solemne ante el pueblo de Dios: "Convertíos y creed el Evangelio". Es conveniente, por tanto, que durante la Cuaresma se organicen con frecuencia celebraciones penitenciales para que se ofrezca a los fieles la ocasión de reconciliarse con Dios y con los hermanos, y de celebrar con un corazón renovado el misterio pascual en el Triduo sacro» (RP 13).

Ya vimos que, en la antigua disciplina penitencial, la reconciliación de los penitentes daba comienzo el Miércoles de ceniza, es decir, al comienzo de la Cuaresma. Actualmente el RP sugiere que, además de la Cuaresma, también el Adviento es un «tiempo fuerte» particularmente idóneo para organizar celebraciones penitenciales (RP 315-324). Uno y otro ciclo disponen a celebrar respectivamente el misterio de la Encarnación y de la Pascua de Cristo. Esos misterios constituyen, por así decir, los dos polos de la elipse en torno a los cuales gira el año litúrgico.

24. El Papa Pablo VI designó a la rejilla «diafragma protector» (cfr. PABLO VI, «*Allocutio* 3 de abril de 1974», en *Insegnamenti di Paolo VI,* 12 [1974], 311).

25. La Comisión Pontificia para la interpretación auténtica del Código de Derecho Canónico respondió *affirmative* al *dubium:* «Si de acuerdo con lo prescrito en el c. 962 §2, el ministro del sacramento por justa causa y excluido el caso de necesidad, puede decidir legítimamente, aunque el penitente pida lo contrario, que la confesión sacramental se reciba en el confesionario provisto de rejilla fija» (cfr. *AAS,* 90 [1998], 711).

*La asamblea.* El sujeto de la celebración es toda la Iglesia universal, el Cuerpo de Cristo unido a su Cabeza (CCE 1140). Esta afirmación, que es válida especialmente para la celebración eucarística, aunque sean pocos los fieles reunidos, es también válida para toda celebración sacramental, incluida la reconciliación «individual» de un solo penitente. Los prenotandos del RP contienen una rica eclesiología que, recogiendo los datos de la antigua tradición penitencial, explicitan la participación de la Iglesia en la celebración de la acción penitencial:

> «Toda la Iglesia, como pueblo sacerdotal, actúa de diversas maneras al ejercer la tarea de reconciliación que le ha sido confiada por Dios. No sólo llama a la penitencia por la predicación de la palabra de Dios, sino que también intercede por los pecadores y ayuda al penitente con atención solicitud maternal, para que reconozca y confiese sus pecados, y así alcance la misericordia de Dios, ya que sólo Él puede perdonar los pecados» (RP 8a).

Toda la Iglesia participa en la tarea de la reconciliación. Ciertamente, ella es sólo «sujeto ministerial» en dependencia del Dios trino que perdona. Esta colaboración ministerial de la Iglesia se fundamenta en su condición de cuerpo sacerdotal de Cristo; tiene como fuente al Señor, re-presentado por el sacerdocio ministerial; y se modaliza según una triple variedad (RP 8b): a) a través de la predicación de la palabra de Dios; b) mediante la intercesión por los pecadores; c) por medio de las ayudas que, con materna solicitud, proporciona al penitente para que reconozca y confiese sus pecados. De este modo, la misma Iglesia ha sido constituida instrumento de conversión y absolución del penitente mediante el ministerio entregado por Cristo a los Apóstoles y a sus sucesores, que actúan *in persona Christi et in nomine Ecclesiæ.*

La rúbrica que va a la cabeza del *Ordo B* comienza con las palabras: «reunidos los fieles» *(fidelibus congregatis)*[26]. Este ablativo absoluto evoca aquel otro, situado también al inicio de la celebración eucarística: «reunido el pueblo» *(populo congregato)*[27]. Al igual que los cristianos que celebran la Eucaristía, quienes participan en la liturgia de la Penitencia, reunidos en un determinado lugar, no se consideran un simple aglomerado de gentes, ni un grupo que obedece a leyes meramente sociológi-

26. *OP,* 48.
27. MISSALE ROMANUM (2002), *Ordo Missæ,* 1.

cas. Cada comunidad, convocada por Cristo para la celebración «en el nombre del Señor», se sabe lugar donde el Espíritu realiza la dispensación del *mysterium reconciliationis*. La misma asamblea es ya fruto del Espíritu Santo [28]. Pero dentro de la asamblea, todos los miembros no tienen la misma función. Algunos son llamados por Dios en la Iglesia, para prestar un especial servicio en bien de la comunidad. De ahí que los prenotandos precisen a continuación la esencial participación jerárquica (obispo y presbíteros) en el ministerio del sacramento:

> «La Iglesia ejerce el ministerio del sacramento de la Penitencia por los obispos y presbíteros, quienes llaman a los fieles a la conversión por la predicación de la palabra de Dios y atestiguan e imparten a éstos el perdón de los pecados en nombre de Cristo y con la fuerza del Espíritu Santo. Los presbíteros, en el ejercicio de este ministerio, actúan en comunión con el obispo y participan de la potestad y función de quien es el moderador de la disciplina penitencial» (RP 9).

El ministro ordenado es como el «icono» de Cristo Sacerdote (CCE 1142). Como sucede con el sacramento eucarístico, también la Penitencia es celebrada por una asamblea litúrgica que no es tal si carece de la representación jerárquica de Cristo Cabeza. La articulación del ministerio ordenado (obispo o presbítero) resulta esencial para uno y otro sacramentos.

*El canto litúrgico.* Los cristianos, que han expresado de manera tangible la verdad que profesan y la bondad de las cosas que viven, recabaron el auxilio del canto desde sus orígenes. El canto litúrgico es participación en el canto de la gran liturgia cósmica que abarca toda la creación. Acorde con la índole ritual del sacramento, el RP alude en cuatro ocasiones al canto litúrgico, que no contemplaba el Ritual tridentino. El canto está presente al inicio mismo de la celebración (RP 23), en la liturgia de la Palabra (RP 24), en el momento de expresar la contrición del corazón y la petición del perdón (RP 27), así como manifestación de alabanza y acción de gracias por el perdón divino recibido (RP 35b). Como enseña el Vaticano II, este «canto sagrado, unido a las palabras, constituye una parte necesaria o integral de la Liturgia solemne» (SC 112).

28. Cfr. PSEUDO-HIPÓLITO ROMANO, «*Traditio apostolica,* 35», en *SCh,* 11 bis, 119; para una teología de la asamblea litúrgica, cfr. J.R. VILLAR, «La asamblea litúrgica», en *Scripta Theologica,* 39/1 (2007), 137-158.

*El silencio sagrado.* Aunque las celebraciones litúrgicas anuncien y actualicen los divinos misterios para que la asamblea entre en contacto con ellos, sin embargo, la fe de la Iglesia no pasa por alto «el silencio de Dios», que los alberga [29]. Todos los misterios de la unión del hombre con Dios la liturgia los rodea de silencios activos. De ahí que el RP, así como los demás Rituales emanados de la reinstauración litúrgica, prevea oportunos espacios de silencio sagrado (RP 111, 117, 129).

*Las vestiduras litúrgicas.* Las vestiduras litúrgicas son otro elemento de visibilidad conforme con el simbolismo de la liturgia. No sólo expresan pedagógicamente la función característica de los ministros que participan en la celebración, sino, sobre todo, la excelsa dignidad del misterio de Cristo. Los prenotandos determinan que «en lo concerniente a las vestiduras litúrgicas, en la celebración de la penitencia, se han de observar las normas establecidas por los Ordinarios de lugar» (RP 14). El Ritual de Pablo V (1614) prescribía el uso de la sobrepelliz y la estola. Las Orientaciones para el Ritual del Episcopado español señalan que «los ornamentos propios para la celebración individual en la iglesia son el alba y la estola. Si se celebra en otro lugar apropiado, fuera de la iglesia, no es necesario que el ministro revista ningún ornamento» (RP 75).

*El color.* Los colores son «palabras» del lenguaje litúrgico no-verbal que, integrándose en el lenguaje verbal, ayuda a captar los matices teológicos de la acción sacramental. Respecto al *color* de las vestiduras litúrgicas, el antiguo Ritual prescribía «la estola de color morado, según el tiempo y las costumbres del lugar». El Ceremonial de los Obispos (1984) señala que, para celebrar el *Ordo B,* el obispo se reviste con ornamentos de color morado o penitencial (CE, n. 622).

### 2.2. *Gestos y símbolos*

El sacramento de la Penitencia realiza sacramentalmente la vuelta al Padre de quien el hombre se aleja por el pecado (cfr. CCE 1423). Para ello, la celebración ritual emplea un rico lenguaje simbólico y gestual, en-

29. Cfr. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, «*Ad Magnesios* 8, 2», en F.X. FUNK, *Patres Apostolici,* vol. 1, 236: «El Padre se ha revelado por medio de su Hijo Jesucristo, que es su Verbo, que procede del silencio» (No seguimos PG 5, 669, que reproduce una tradición manuscrita tardía, caracterizada por preocupaciones gnósticas).

raizado en la Biblia y en la tradición eclesial, cuya inteligencia por parte de los penitentes favorece su fructuosa participación en el sacramento que se celebra. Veamos más de cerca algunos de estos gestos y símbolos.

*Los gestos.* Son varios los gestos implicados en la ritualidad de la Penitencia: la imposición de manos sobre la cabeza del penitente (RP 102, 133, 151), las genuflexiones o inclinaciones de los penitentes (RP 130, 150), la bendición final de la asamblea... La gestualidad del RP es más sobria que aquella otra que caracterizaba, en la antigüedad, los ritos de la penitencia pública. En el rito actual no existen aquella expulsión y readmisión típicas de la disciplina de la penitencia antigua. El acto de expulsión apenas puede adivinarse. Hoy, la celebración se asemeja, en parte, a la antigua readmisión. Aún con todo, la celebración es portadora de un expresivo conjunto simbólico-gestual: el pecador acude a un lugar especial para él; allí se manifiesta como hombre necesitado de conversión y es acogido por Cristo y por la Iglesia, representados en la figura del ministro.

El Ritual recuerda que «son importantísimas las acciones con que el fiel penitente participa en el sacramento, pues sus actos forman parte del mismo sacramento (...) ya que el pecador que se acerca a la penitencia celebra junto con el sacerdote la liturgia de la Iglesia» (RP 11). Entre los gestos sacramentales del penitente hay que enumerar el acto de contrición. Se trata de un gesto al que debe darse su lugar y su significado propios en el conjunto de los ritos de la Penitencia. En el interior del sacramento, conviene que el acto de contrición se realice con la máxima expresividad. Para lograrlo, el RP determina cómo debe realizarse: «el penitente manifiesta su contrición con palabras» (RP 95). El acto de dolor debe expresarse externamente porque la penitencia es un «signo sensible»; no basta un acto de dolor mental. Debe hacerse después de confesadas las culpas y aceptada la satisfacción, antes de que el ministro inicie la absolución, no mientras el sacerdote la recita (RP 94). Mientras el ministro pronuncia la absolución, el penitente, que ha manifestado ya su conversión, debe escuchar con «devoción agradecida» las palabras del perdón, y recibir y aceptar con su «Amén» el perdón que Dios le confiere.

El Ritual de 1614 había conservado el gesto de imponer las manos sobre la cabeza de los penitentes, ya presente en las fuentes de la penitencia antigua. En el RP, el significado de este gesto lo expresan las palabras que lo acompañan: Dios Padre derramó el Espíritu Santo para el perdón de los pecados. La imposición de las manos simboliza que el pe-

cador, al serle impuestas las manos, es aceptado por Dios mismo. El pecador consiente que Dios reine de nuevo en él y de ese modo le es infundido de nuevo el Espíritu Santo. Se trata, pues, de un gesto epiclético que remite a la comunicación del Don divino de la nueva vida en Cristo, a través de la reconciliación en su Muerte y Resurrección con el Padre y con la Iglesia. Ese don es el santo *Pneuma* del *Kyrios.* En el *Ordo C,* el gesto de arrodillarse o inclinarse de los penitentes expresa su deseo de recibir, con la absolución, el perdón divino (RP 150).

*Los símbolos.* Actualmente, el RP incluye una gran diversidad de símbolos e imágenes, que son elocuentes por sí mismos. Al asumir determinados salmos no sólo en la liturgia de la palabra, sino también como alabanza y acción de gracias por el perdón recibido, el RP incorpora a la celebración de la Penitencia una selección de los símbolos del Salterio. Comparecen símbolos antropológicos y cósmicos, como el desierto, las lumbreras brillantes de la mañana, la oscuridad de la noche, el silencio, que es vacío insufrible para el hebreo infiel a la alianza a quien Dios no habla... Se encuentran también expresiones de notable intensidad evocativa como «en vez de pan como ceniza», «mezclo mi bebida con el llanto», «me visto con un traje de gala»... Espléndida es la descripción del nuevo mundo, una vez pacificado por el perdón divino: «como se alzan los cielos por encima de la tierra, así de grande es su amor para quienes le temen; tan lejos como está el oriente del ocaso aleja él de nosotros nuestras rebeldías» (Sal 102,11-12).

La eucología aporta también una hermosa simbología. Así, por ejemplo, «el altar» se contempla como destino último y culminante del penitente reconciliado (RP 131). Hablar del altar es un modo de expresar que la «paz con la Iglesia» conduce inmediatamente a la participación en la Eucaristía. Otro nuevo símbolo lo constituyen las «puertas del Paraíso», premio que el penitente comparte con el Buen Ladrón (RP 88).

### 2.3. *Palabra de Dios y eucología*

En las celebraciones litúrgicas, aquello que la Escritura anuncia, lo realiza el gesto sagrado. Esta ley fundamental ilumina la comprensión plurisemántica de los pasajes de la Escritura que se proclaman en la celebración del sacramento. La misma celebración constituye una «teolo-

gía primera» que interpreta la Palabra de Dios en el mismo evento salvífico que el rito actualiza. Esto explica que los prenotandos del RP recomienden que «el sacramento de la Penitencia comience con la lectura de la Palabra. Por ella, Dios nos llama a la penitencia y conduce a la verdadera conversión del corazón» (RP 24). Los fieles son conscientes de que escuchando con fe la Palabra de Dios en la celebración penitencial acontece su encuentro personal con Dios que les llama a renovar la alianza.

Estas realidades invitan a considerar las *lecturas bíblicas* —la voz del Esposo—, contenidas en el RP, cuyo conjunto forma el Leccionario para celebrar la liturgia de la Penitencia.

*Las lecturas bíblicas.* La multitud de aspectos indicados en los textos que se proclaman en la liturgia de la palabra puede colegirse de los títulos que preceden a esas lecturas, escritos en caracteres rojos [30]. Este repertorio de textos bíblicos ofrece una síntesis del misterio de la salvación y de la historia de la alianza, sugiriendo ese marco preciso como el más idóneo para captar el auténtico significado de la celebración de la Penitencia. Las lecturas desarrollan diversos temas, facilitando de ese modo la comprensión de los aspectos esenciales del misterio. Algunas de las grandes líneas maestras, presentes en este particular Leccionario, son las siguientes: a) el pecado (alianza - infidelidad); b) el itinerario penitencial (misericordia - juicio - conversión - perdón - reconciliación); c) el camino de la vida (Ley - Palabra - Cristo - Espíritu) [31].

Para el empleo de estas lecturas bíblicas se tienen en cuenta preferentemente aquellas en las que Dios llama a los hombres a la conversión y a una mayor semejanza con Cristo; se propone el misterio de la reconciliación por la Muerte y Resurrección de Cristo y también como don del Espíritu Santo; se manifiesta el juicio de Dios sobre el bien y el mal en la vida de los hombres, para iluminar y examinar la conciencia (RP 24).

En la homilía (RP 25), se pone oportunamente de relieve: la infinita misericordia de Dios, que es mayor que todas nuestras iniquidades y por la cual siempre, una y otra vez, él nos vuelve a llamar a sí; la nece-

30. Este Leccionario comprende noventa lecturas de ambos Testamentos y dieciséis salmos responsoriales (nn. 118-127 y 169-270).

31. S. RINAUDO, «Il Lezionario del Rito della Penitenza», en AA.VV., *La penitenza - Studi biblici, teologici e pastorali. Il nuovo Rito della Riconciliazione,* «Quaderni di Rivista Liturgica 3», Elle Di Ci, Torino-Leumann 1976, 222 ss.

sidad de la penitencia interna, por la que sinceramente nos disponemos a reparar los daños del pecado; el aspecto social de la gracia y del pecado, puesto que los actos individuales repercuten en todo el cuerpo de la Iglesia; la necesidad de nuestra satisfacción, que recibe toda su fuerza de la satisfacción de Cristo, y exige en primer lugar, además de las obras penitenciales, el ejercicio del verdadero amor de Dios y del prójimo.

*La eucología.* Para una inteligencia eclesial de la reconciliación, la nueva *eucología* del RP —la voz de la Esposa— es un «lugar teológico» autorizado. La riqueza de este depósito eucológico responde a la asimilación orante de los contenidos de la revelación y del sentir de la tradición en torno al *reconciliationis sacramentum.* En el RP, las plegarias de las antiguas liturgias occidentales se combinan con otras de factura reciente. Razones de espacio obligan a concentrar nuestro análisis en la actual plegaria de absolución.

1) La tradición presenta textos de absolución deprecativos y declarativos, con predominio de los primeros. En la tradición litúrgica de las Iglesias orientales, la absolución es deprecativa. En nuestro caso, comparada con la fórmula del Ritual precedente, se trata de una oración de nuevo cuño, pero las palabras esenciales se remontan al Medievo[32]. El género declarativo de la fórmula de absolución resulta acorde con la comprensión dogmática de una realidad que se entiende *ad instar actus iudicialis.* Se ha eliminado la fórmula de absolución de las censuras, remitiéndola al Apéndice (RP 289), restando la siguiente fórmula:

| | |
|---|---|
| *Deus, Pater misericordiarum,* | Dios, Padre misericordioso, |
| *qui per Mortem et* | que reconcilió consigo al mundo |
| *Resurrectionem Filii sui,* | por la Muerte y |
| *mundum sibi reconciliavit,* | Resurrección de su Hijo, |
| *et Spiritum Sanctum effudit* | y derramó el Espíritu Santo |
| *in remissionem peccatorum,* | para la remisión de los pecados, |
| *per ministerium Ecclesiæ,* | te conceda por el ministerio |
| *indulgentiam tibi* | de la Iglesia |

32. La cuestión sobre la fórmula de la absolución fue propuesta a Santo Tomás de Aquino en el año 1269 por el Maestro General de la Orden de Predicadores, Juan de Vercelli, en respuesta a un escrito donde se defendía que sólo la formulación deprecativa era válida. El artículo tercero de la q. 84 es un resumen del opúsculo *De forma* absolutionis (cfr. P. CASTAGNOLI [ed.], «L'opusculo *De forma absolutionis* di santo Tomasso d'Aquino - Testo critico», en *Monografie del Collegio Alberoni,* 13, Piacenza 1933).

| | |
|---|---|
| *tribuat et pacem,* | el perdón y la paz. |
| *Et ego te absolvo a peccatis tuis* | Y yo te absuelvo de tus pecados |
| *in nomine Patris, et Filii,* | en el nombre del Padre, y del Hijo, |
| ✠ *et Spiritus Sancti. Amen.* | ✠ y del Espíritu Santo. Amén. |

Tras haber precisado que las palabras «Yo te absuelvo...» constituyen las palabras esenciales de la absolución —las suficientes en peligro de muerte (RP 21)—, los prenotandos comentan la fórmula en estos términos: «Significa cómo la reconciliación del penitente tiene su origen en la misericordia de Dios Padre; muestra el nexo entre la reconciliación del pecador y el misterio pascual de Cristo; subraya la intervención del Espíritu Santo en el perdón de los pecados; y, por último, ilumina el aspecto eclesial del sacramento, ya que la reconciliación con Dios se pide y se otorga por el ministerio de la Iglesia» (RP 19).

El contenido de esta plegaria es trinitario y su veste literaria es paulina. El obrar de las Personas divinas se revela conforme al orden de la economía de la salvación. Todo procede del Padre de las misericordias; la iniciativa la tiene siempre Dios Padre, que, en expresión de Ireneo, actúa por medio de sus dos manos: el Hijo y el Espíritu [33]. La Muerte y Resurrección de Cristo —«único acontecimiento de la historia que no pasa» (CCE 1085)— realiza la reconciliación; y el Espíritu, cuya efusión es fruto de la Pascua de Cristo, confiere la gracia de la reconciliación: el Espíritu es el Don pascual por antonomasia. El mismo Espíritu Santo es «el perdón de todos los pecados» [34]. El nuevo encuentro con el Dios vivo se realiza por medio de la Iglesia, lugar e instrumento de reconciliación. Por último, el perdón y la paz son el fruto del sacramento.

La referencia a la efusión del Espíritu proviene del pasaje del cuarto evangelio donde Jesús sopla sobre sus Apóstoles en la tarde del domingo de Pascua (Jn 20,22-23). Los términos empleados provienen de la segunda Carta a los Corintios. El ministerio de la reconciliación, del que habla Pablo, es el poder de perdonar los pecados, que Jesús confía a sus Apósto-

33. IRENEO DE LYON, «*Adversus hæreses* V, 1, 3», en *SCh,* 211, 29.

34. Cfr. MISSALE ROMANUM (2002), *Sabbato Dominica VII Paschæ, super oblata: ipse* (Spiritus Sanctus) *est remissio omnium peccatorum.* Esta expresión se encuentra presente una sola vez en el Misal Romano: es un *hápax-legomenon* (*hápax:* una sola vez - *legomenon:* lo dicho). Que su presencia cuantitativa sea mínima no significa que deba ser infravalorada; al contrario, los *hápax-legomenon* pueden ser portadores, como sucede en este caso, de una profunda teología.

les (Mt 16,19; 18,18), abarcando un horizonte mucho más amplio que el sacramento de la Penitencia, siendo éste su expresión privilegiada[35].

2) La serie de oraciones *ad libitum* que puede pronunciar el ministro al inicio del *Ordo B* (RP 111-116) incluye un mosaico de aspectos doctrinales complementarios: el Espíritu transforma los corazones y la vida de los fieles; la liberación del mal mediante una vida, que es culto puro a Dios; la recomposición de la unidad; el repristinarse de la imagen del Hijo en el pecador reconciliado; el retorno de la conversión a Cristo para constituirse en Iglesia fiel[36].

3) Un capítulo especialmente denso lo constituye el elenco de plegarias litánicas facultativas, propuestas para ser recitadas después de la confesión (RP 131-132). Se recogen referencias, a veces textuales, a perícopas fundamentales, junto con algunos subrayados de la *pax cum Ecclesia,* y de los sacramentos de la iniciación, tan presentes en la experiencia litúrgica de la Iglesia antigua. Los invitatorios a estas preces litánicas provienen de antiguos Sacramentarios, de textos del Concilio Vaticano II y de la nueva Liturgia de las Horas.

### 2.4. *Anámnesis, epíclesis y doxología*

El rito de la reconciliación cristiana, en cuanto realidad cultual, se configura conforme al dinamismo característico de la plegaria eclesial, que hunde sus raíces en la judía. De ahí que en los ritos de la Penitencia se encuentre presente la *anámnesis* de las intervenciones realizadas por Dios en favor de su pueblo; la *epíclesis* o súplica a Dios para que envíe el Espíritu como fruto de ese memorial; y la alabanza doxológica. En el RP, esa triple configuración resulta fácilmente identificable:

*Anámnesis.* La Palabra de Dios es proclamada en el rito para que la comunidad reunida participe en el diálogo salvífico que, en el caso de la

35. En el capítulo segundo, Pablo da gracias al Padre de las misericordias que nos consuela en toda tribulación (2 Cor 2,3) y, más adelante, tras recordar que Cristo murió y resucitó por todos (2 Cor 5,14-15), afirma: «Dios nos reconcilió consigo por medio de Cristo y nos ha dado el ministerio de la reconciliación» (2 Cor 5,18-19).

36. Las fuentes de estas oraciones se encuentran respectivamente en el *Orationale Visigothicum* (OV 1038 y 1040), en el Sacramentario Gregoriano (n. 201, 7) y en el Gelasiano (GeV 14). Otras fuentes hispano-visigóticas (*Missale Gothicum,* n. 313 y 500) y galicanas (*Missale Gallicanum Vetus,* n. 251) inspiran las oraciones conclusivas de la acción de gracias recogidas en el *Ordo B* (n. 137-142).

Penitencia, se expresa del siguiente modo: en sentido descendente (catabático), la asamblea se dispone a la escucha de los *mirabilia Dei*, *mirabilia* que son evocados y actualizados por el anuncio litúrgico. Los fieles acogen libremente en la fe esa gracia amorosa de Dios, que le invita a restablecer la alianza. En sentido ascendente (anabático), toda la asamblea responde con la conversión, como respuesta de fe a la invitación que proviene de la Palabra de Dios. Así, el sacramento se vive como experiencia histórica del «Dios-con-nosotros». A través de sus intervenciones salvíficas en la historia, Dios se manifiesta como Padre bueno que ama a los hombres hasta entregar a su propio Hijo y, con él, otorga el Espíritu que le ha resucitado de entre los muertos, como anticipo de la resurrección futura. Sólo en este Espíritu los fieles pueden profesar que Cristo es Señor para la gloria de Dios Padre (1 Cor 12,3) y sólo en él pueden clamar *Abba,* Padre! (Ga 4,6; Rm 8,15). Estas invocaciones, que son, a la vez, profesiones de fe, presuponen la conversión al Señor, y significan la salvación que se actualiza aquí y ahora en provecho de la asamblea.

El memorial está presente también en los textos oracionales. La oración de relativo que abre la fórmula de la absolución sacramental (Dios Padre..., «que por la Muerte y Resurrección de su Hijo...»), es la expresión de la anámnesis del misterio pascual de Cristo: Dios, Padre misericordioso, «que reconcilió consigo al mundo por la Muerte y Resurrección de su Hijo, y derramó el Espíritu Santo para la remisión de los pecados...».

*Epíclesis.* La economía sacramental garantiza la presencia de Cristo y de su Espíritu en la celebración de todos los sacramentos. La Iglesia, siempre que celebra, invoca epicléticamente al Padre para que envíe al Espíritu sobre ella[37]. La epíclesis propia en el sacramento de la Penitencia consiste en la efusión del Espíritu Santo en el corazón del pecador que accede a abrirse a la compasión del Padre. La Iglesia invoca al Padre para que envíe al Espíritu cuando el sacerdote pronuncia la absolución: «Dios Padre misericordioso... derramó el Espíritu Santo para remisión de los pecados...». Esta oración viene acompañada del gesto de extender las manos sobre la cabeza del penitente, gesto epiclético por antonomasia, que, en la Biblia, es figura o tipo del descenso santificador del Espí-

37. MISAL ROMANO (1989), *Prefacio para después de la Ascensión:* «(Jesucristo, tu Hijo, Señor del universo) habiendo entrado una vez para siempre en el santuario del cielo, ahora intercede por nosotros, como mediador que asegura la perenne efusión del Espíritu».

ritu de Yahwé [38]. En el momento central de la absolución, todo se «desata» porque todo es liberado por la comunión divina que es el Espíritu del Señor. La oración del sacerdote es entonces una verdadera oración de epíclesis. El sacerdote, signo vivo de Cristo siervo, intercede para que «vuelva a la vida» este hijo del Padre «que estaba muerto». En el ministro se condensa toda la intercesión de la Iglesia orante, para que resucite el hombre por el que Cristo ha muerto. A este don corresponde la respuesta del hijo pródigo que vuelve: se abre a la misericordia sin otra condición que la de querer volver a su Padre en el mismo amor [39].

La epíclesis, tan explícita en la fórmula de la absolución, se encuentra también presente en otros textos oracionales, expresada en formas hermosas y variadas, como puede verse en algunos textos tomados del *Ordo A* (RP 95 y 168):

| | |
|---|---|
| *Deus, Pater clementissime, ut pœnitens filius ad te conversus dico: «Peccavi ad-versum te; iam non sum dignus vocari filius tuus».* | Dios, Padre lleno de clemencia, como el hijo pródigo, que marchó hacia tu encuentro, te digo: «He pecado contra ti, ya no merezco llamarme hijo tu-yo». |
| *Christe Iesu, Salvator mundi, ut latro cui Paradisi portas aperuisti, rogo te: «Memento mei, Domine, in regno tuo».* | Cristo Jesús, Salvador del mundo, como el ladrón al que abriste las puertas del Paraíso, te ruego: «Acuérdate de mí, Señor, en tu reino». |
| *Sancte Spiritus, fons amoris, te fidenter invoco: «Purifica me; da ut filium lucis me ambulare».* | Espíritu Santo, fuente de amor, confiadamente te invoco: «Purifícame y haz que camine como hijo de la luz». |
| *Domine Iesu Christe,*<br>*Agnus Dei qui tollis peccatum mundi,*<br>*per Spiritus Sancti gratiam*<br>*me Patri tuo reconciliare digneris;*<br>*in sanguine tuo ablue*<br>*me ab omni culpa,*<br>*et hominem vivum effice*<br>*ad laudem gloriæ tuæ.* | Señor Jesucristo, Cordero de Dios<br>que quitas el pecado del mundo,<br>por la gracia del Espíritu Santo,<br>reconcíliame con tu Padre;<br>lava con tu sangre<br>todas mis culpas<br>y haz de mi un hombre nuevo<br>para alabanza de tu gloria. |

38. Cfr. not. a Lc 1,35 en la Biblia de Jerusalén.
39. Cfr. J. CORBON, *Liturgia fundamental,* Palabra, Madrid 2001, 169-171.

La primera fórmula, actualmente vigente también en la liturgia maronita y siro-antioquena, presenta una estructura trinitaria que incluye una explícita invocación al Espíritu, fuente de amor; en la segunda, el penitente, dirigiéndose a Cristo, implora la reconciliación con el Padre «por la gracia del Espíritu Santo».

*Doxología.* Los tres esquemas celebrativos de la penitencia concluyen con una acción de gracias, expresada con salmos, himnos o preces litánicas (RP 29). El *Ordo* B presenta un cántico emblemático: el *Magnificat.* El *Ordo* A propone un diálogo entre ministro y penitente: «Dad gracias al señor, porque es bueno, porque es eterna su misericordia». Más o menos expresivo, según las circunstancias, este homenaje doxológico no falta nunca. Pone de manifiesto la experiencia del don divino de la reconciliación. Así, el rito evoca las alabanzas, frecuentemente recogidas por Lucas, de quienes fueron agraciados con «los signos» obrados por Jesús [40]. El motivo de estas doxologías litúrgicas es eucarístico y escatológico: renovada la alianza con Dios, la Iglesia readmite a sus hijos al sagrado Banquete de la Eucaristía, prenda de aquel otro celeste. En la economía sacramental de la Iglesia, la *confessio peccatorum* es inseparable de la *confessio laudis.*

### 2.5. *Pastoral litúrgica de la Penitencia*

La acción pastoral articula los medios adecuados para llevar adelante la misión de la Iglesia con el fin de hacerla fructuosa en la coyuntura de una determinada comunidad. En lo que mira a la Penitencia, hablar de pastoral quiere decir evocar todas las actividades mediante las cuales la Iglesia, a través de pastores y fieles (a todos los niveles y en todos los ambientes) y con los medios a su disposición (palabra y acción, enseñanza y oración) conduce a los hombres a la verdadera penitencia y los introduce en el camino de la plena reconciliación. Para promover la penitencia, la Iglesia tiene a su disposición principalmente dos medios, que le han sido confiados por Cristo: la catequesis y los sacramentos (RetP 23-24).

40. Cfr. Lc 5,25 (el paralítico); Lc 13,17 (la mujer encorvada); Lc 17,16 (el leproso); Lc 18,43 (el ciego de Jericó); Lc 19,6 (Zaqueo).

La *catequesis* ilustra, ante todo, el sentido del pecado, asunto importante para subrayar que la vida cristiana es un proceso de conversión permanente. También es primordial en nuestros días señalar aquellos lugares especialmente necesitados de reconciliación: la familia, la sociedad, las estructuras económicas y laborales... Al incidir sobre cada uno de esos ámbitos, conviene iluminar la reconciliación que repara las cuatro fracturas fundamentales del pecado: reconciliación del hombre con Dios, consigo mismo, con los hermanos y con todo lo creado[41]. Tampoco la catequesis olvida tratar de las realidades últimas, pues la visión escatológica proporciona la medida del pecado que impulsa a la Penitencia. Se recuerdan las formas antiguas y nuevas del ayuno y se propone la limosna que comparte lo que se tiene con quien sufre las consecuencias de la pobreza.

El segundo momento pastoral para fomentar la penitencia son los *sacramentos.* Cada uno de ellos, además de la gracia que le es propia, hace posible revivir la reconciliación. Obviamente, la Penitencia es el sacramento por antonomasia para la conversión. A la pastoral de este sacramento corresponde adaptar y aplicar con prudencia y pedagogía las adquisiciones doctrinales así como las formulaciones celebrativas contenidas en el RP. Si la exposición de los prenotandos y de la teología subyacente en los *Ordines* comporta numerosos puntos de notable interés doctrinal, ella misma se presenta también como principio orientador de una idónea pastoral de la Reconciliación.

Entre los múltiples objetivos que confluyen en una solícita pastoral del sacramento de la Penitencia, hay tres particularmente relevantes: la catequesis a los fieles sobre la sacramentalidad de la Palabra de Dios celebrada en la liturgia; el aprovechamiento de la pedagogía inherente al año litúrgico y la continuidad celebración-vida.

### 2.5.1. *La sacramentalidad de la Palabra celebrada*

El pastor plantea los cauces para que el proceso de la conversión acontezca bajo la luz y la fuerza de la Palabra de Dios (RetP 32). Así sucedía en la antigua predicación profética, recogida por el Bautista y el mismo Jesús en los albores del Nuevo Testamento, que hoy la Iglesia

41. Cfr. *GS,* 13; *RetP,* 26.

prolonga. Se empeña, para ello, en que todo —desde la llamada para volver a Dios hasta la manifestación de su ternura paterna y materna; desde el redescubrimiento de la malicia del pecado hasta el abrirse a la posibilidad de una vida nueva...—, todo eso nazca y se consolide en la escucha y confrontación con la Palabra de Dios. Donde se valora la proclamación de la Palabra, se despeja el camino para superar una insuficiente praxis sacramental.

Este empeño de proponer el sacramento a la luz de la Palabra de Dios presupone que la comunidad aprecie y valore la condición «sacramental» que tiene la Palabra celebrada por la Iglesia. Para conseguir este fin, los creyentes han de ser formados, al menos, en tres aspectos. En la celebración: a) Cristo es el proclamador de la palabra del Padre; b) el Espíritu es el vivificador de esa palabra; c) la Palabra celebrada deviene, por consiguiente, acontecimiento de gracia. Veámoslo más de cerca.

1) Uno de los *altiora principia* de la Constitución *Sacrosanctum Concilium* es que, en la acción litúrgica, Cristo es el divino proclamador de la palabra: «Cristo está siempre presente en su Iglesia, sobre todo en la acción litúrgica (...). Está presente en su palabra, pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura, es Él quien habla» (SC 7). El diálogo que se establece al inicio de la proclamación del Evangelio comienza declarando la presencia del Señor *(Kyrios):* «el Señor esté con vosotros»; la asamblea responde con una explícita confesión de fe: «¡Gloria a ti, Señor Jesús!»; es decir, la asamblea dirige esta aclamación a un «tú» vivo y presente, a un sujeto *ad quem* que es el Resucitado, el «Señor» Jesús.

2) Que el Espíritu es el vivificador de la palabra significa que, en la celebración, la proclamación de la palabra es siempre un «acontecimiento del Espíritu». El «soporte» de la Palabra proferida es el *Pneuma* de Cristo resucitado[42]. Cristo, proclamador de la Palabra, espira su Espíritu, «Señor y dador de vida». El Espíritu, por tanto, «da vida a la Palabra de Dios» (CCE 1100), que es anunciada para ser recibida y vivida. El Espíritu actualiza la palabra.

3) Que la Palabra celebrada deviene realidad de gracia significa que la palabra de Dios, en cuanto signo de la realidad mistérica, se hace acontecimiento en la celebración. Aunque en dos celebraciones distintas

42. Cfr. Y. CONGAR, *La parole et le souffle,* Desclée, Paris 1984, 33-72.

se proclamase la misma Palabra, sucedería cada vez un evento de gracia original. A través del Espíritu, la Palabra, portadora del misterio de Cristo, comienza a vivir en el corazón del que la escucha situando a los oyentes en una relación viva con Cristo (CCE 1101).

En efecto, la textura anamnética de las celebraciones las dota de su cualidad performativa; es decir, el evento de la Escritura que se proclama es actualizado por el rito «con una nueva interpretación y una nueva eficacia» (OLM 3). Se da, pues, una estructura cuasi-sacramental en virtud de la cual la palabra de Dios celebrada hace presente, *in mysterio,* lo que expresa. En este sentido, las celebraciones permiten vivir aquello que se proclama en la palabra.

Estos considerandos, siendo válidos para toda celebración de la palabra, lo son también para la liturgia de la Penitencia. El potencial performativo de la palabra celebrada explica cómo su proclamación puede llegar al corazón de los penitentes abriéndoles interiormente para acoger los tesoros de la misericordia del Padre, que Cristo nos ha revelado con su Cuerpo entregado y su Sangre derramada[43]. De este modo, la Palabra de Dios proyecta una luz nueva sobre el conjunto del sacramento y proporciona una más honda comprensión de los diversos textos y gestos implicados en el rito. Ministros y sujetos penetran en su dimensión teológica a través de la palabra celebrada, o sea, a través del encuentro personal con Dios *in mysterio.* Participan en un acontecimiento que les sobrepasa, porque es mayor que ellos mismos. Se constituyen en *Ecclesia semper purificanda* cuyos miembros se encuentran en estado de continua conversión. Los celebrantes del sacramento se disponen a vivir un evento que es, inseparablemente *confessio fidei, confessio peccatorum* y *confessio laudis.*

### 2.5.2. *La pedagogía del año litúrgico*

«El año litúrgico —decía Pío XII— no es una fría e inerte representación de hechos que pertenecen al pasado, o una simple y desnuda evocación de realidades de otros tiempos; es más bien Cristo mismo,

43. Cfr. J. LADRIÈRE, «La performatividad del lenguaje litúrgico», en *Concilium,* 82 (1973), 215-229.

que vive en su Iglesia siempre a fin de poner a las almas humanas en contacto con sus misterios y hacerlas vivir por ellos; misterios que están perennemente presentes y operantes»[44]. En efecto, la eucología adopta un lenguaje que alude a eventos salvíficos que poseen una actualidad presente: «hoy» ha nacido Cristo, «hoy» la Iglesia se ha unido a su Esposo celestial, «hoy» es el día que ha hecho el Señor, «hoy» Cristo es presentado en el templo, «hoy» se ha manifestado el Espíritu Santo...[45] La Iglesia ha enseñado, desde sus comienzos, y los escritos de los Padres confirman que las fiestas del año litúrgico contienen la realidad misma que conmemoran. La pedagogía que comporta el año litúrgico pide de los pastores, entre otros factores, una propuesta penitencial bien estructurada, sensible a la diversa cultura y formación de aquellos a quienes se dirige.

Cualquier tiempo y día es bueno para celebrar este sacramento, y conviene que los fieles conozcan los horarios habituales de su celebración. Pero ciertamente existen unos tiempos a lo largo del año litúrgico que gozan de un especial significado para la reconciliación sacramental. Son los tiempos fuertes de Navidad y Pascua, y, más precisamente, sus etapas de preparación: Adviento y Cuaresma. En la tensión de espera y acogida del Adviento, con el programa de Juan el Bautista («rellenar, allanar, enderezar los caminos»), y, más adelante, en el éxodo cuaresmal hacia la participación en la Pascua del Señor, tiene particular sentido que el proceso penitencial de cada cristiano y de la comunidad alcance su expresión sacramental culminante, que es la reconciliación celebrada.

La Cuaresma postula una acción pastoral que ayude a que los fieles profundicen en la espiritualidad de este tiempo. Refiriéndose a la Cuaresma, la Carta *Paschalis sollemnitatis,* publicada por la Congregación del Culto divino en 1988, recomienda un mayor esfuerzo pastoral, tanto según el *Ordo* A como según el *Ordo* B: que los «fieles puedan participar con el alma purificada en los misterios pascuales» y, sobre todo, con una celebración sacramental algún día antes del Triduo pascual, que culmine todo el proceso cuaresmal de penitencia[46]. El ciclo de Cuares-

44. PÍO XII, «Encíclica *Mediator Dei* 41», en *AAS,* 39 (1947), 580.

45. El adverbio *hodie* consta casi un centenar de veces en el *Missale Romanum* (cfr. M. SODI y A. TONIOLO, *Concordantia et indices Missalis Romani - Editio typica tertia,* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, 835-837).

46. Cfr. EV 11 (1988-1989), 21, nn. 22 y 31, n. 44.

ma —la tradición litúrgica habla de los miércoles y los viernes— invita a una intensificación del camino penitencial que cada cristiano recorre. Pueden ser oportunas, por ejemplo, celebraciones penitenciales como las previstas en el RP (291-380), que culminen en la reconciliación sacramental en algún día previo a la Noche santa de Pascua. Como buen conocedor de la índole y circunstancias de su grey, el pastor sabrá utilizar el *Ordo B* o el *Ordo A* de modo que, extrayéndoles su potencialidad, resulten lo más idóneos posible para que los penitentes puedan vivir verdaderamente su reconciliación con Dios.

Existen también otros días, aunque menos importantes en cuanto a su carga significativa: las Témporas del 5 de octubre, que coinciden con el reiniciarse de las actividades después del verano; o bien los días de ejercicios espirituales, o las peregrinaciones. Para estas u otras ocasiones, el Misal Romano dispone de un formulario de misa «por la remisión de los pecados», que puede celebrarse eligiendo una de las dos plegarias eucarísticas de la Reconciliación [47].

### 2.5.3. *La continuidad entre celebración y vida*

El mensaje que la Iglesia proclama desde la Palabrea de Dios no es sólo informativo, sino «performativo». El Evangelio no es solamente una comunicación de cosas que se pueden saber, sino una comunicación que comporta hechos y cambia la vida [48]. Por eso, las celebraciones litúrgicas de la Iglesia no son meras ceremonias, cerradas sobre sí mismas. La vida litúrgica no discurre al margen de los avatares de este mundo. Por el contrario, las celebraciones son acciones sagradas siempre abiertas a la vida que fluye del misterio celebrado. Aquello que ya ha sido mistéricamente operado por el sacramento está llamado a ser proseguido existencialmente por los cristianos. Para ellos, el misterio «creído» y «celebrado» se convierte en principio de vida nueva en el desempeño de sus tareas en el mundo. Una vida que nace y se alimenta de la fuente de glorificación divina y santidad, que son los sacramentos. Es una vida encarnada como «culto espiritual» (Rm 12,1), que se comprende en el horizonte del

47. Cfr. Misal Romano (1989), *Misas por diversas necesidades* 40.
48. Cfr. Benedicto XVI, Encíclica *Spe salvi* (30 noviembre 2007), 2.

sacerdocio bautismal, y que permite entender la liturgia como vida, y la vida como liturgia *(in vita salus)*[49].

Si esto es cierto para las celebraciones litúrgicas en general, tanto más lo es para las celebraciones del sacramento de la Penitencia en particular. Al terminar el momento ritual, comienza la etapa existencial. La *lex orandi* se abre a la *lex agendi*. La liturgia transforma en vida aquello que la celebración penitencial ha significado, pues es propio de los sacramentos causar la gracia no de cualquier modo, sino precisamente «significando». Entonces, la celebración del *mysterium reconciliationis* se traduce en gestos que ponen de manifiesto el perdón y la solidaridad eclesial y social. Cada cristiano reconciliado se convierte en fuente de reconciliación a su alrededor. Promueve la justicia y la paz verdadera. Contribuye a la creación de una civilización del amor y de la acogida mutua. Inserto en el tejido social de los pueblos y de las naciones, su aportación se extenderá a todos los ámbitos, conforme a la circunstancia de cada uno: desde la esfera de la familia, del trabajo, de la cultura y el ocio... hasta la más global de los organismos nacionales, internacionales y de las organizaciones no gubernamentales. En la medida en que la Iglesia es testigo de reconciliación, se hace capaz de colaborar en la solución de conflictos al servicio de la concordia y la paz.

En síntesis, la acción pastoral procura que la auténtica participación en las celebraciones sacramentales de la Penitencia resulte inseparable de las exigencias de conversión y de compromiso evangélico.

## 3. A MODO DE CONCLUSIÓN

La santidad consiste en la acogida del Amor preveniente del Padre que nos invita a vivir su alianza con nosotros en Cristo. La noción cristiana de culpa se inscribe también en esa relación del hombre con Dios en Cristo, y, en consecuencia, el protagonismo no corresponde simplemente al pecado del hombre, sino ante todo a la misericordia de Dios.

49. Cfr. PABLO VI, Constitución ap. *Laudis canticum* (1 noviembre 1970) 8: «La vida entera de los fieles, durante cada una de las horas del día y de la noche, constituye como una *leitourgia,* mediante la cual ellos se ofrecen en servicio de amor a Dios y a los hombres, adhiriéndose a la acción de Cristo, que con su vida entre nosotros y el ofrecimiento de sí mismo ha santificado la vida de todos los hombres».

El hombre es ayudado por este amor a entenderse a sí mismo mucho más profundamente que como conseguiría hacerlo a solas.

Este valor «humano» de la misericordia divina aparece vivamente reflejado en la novela de Fiódor M. Dostoievski *Crimen y castigo* en la que el discurso de Marmeladov resulta emblemático: débil, bebedor, incapaz de oponer resistencia al vicio, Marmeladov sabe que su hija se ve obligada a venderse debido a la miserable situación de su familia. Para poder seguir bebiendo, le sustrae las escasas monedas tan mezquinamente ganadas. Esta acción le hace experimentar un inmenso desprecio por sí mismo. Clama para que alguien le castigue y, a la vez, se apiade de él, porque «todo hombre debe poder encontrar en algún rincón del mundo un asilo de piedad». Al fin, Marmeladov, bebido, expresa en una taberna su fe en un perdón que lo libere no sólo del pecado, sino también de su culpabilidad. Traduce entonces su esperanza en una salvación que le abrace a él y a todos los borrachos, infelices y humillados como él, ninguno de los cuales se siente digno del más allá:

> «Tendrá piedad de nosotros aquel que la tiene de todos, aquel que lo entiende todo. Él será el único, él será el juez. Nos llamará incluso a nosotros: "¡venid también vosotros, los borrachos!". Y nosotros iremos sin vergüenza... Y nos abrirá los brazos, y nosotros nos arrojaremos en sus brazos, y lloraremos, y lo entenderemos todo. ¡Señor, venga a nosotros tu Reino!» [50].

Esta profunda inmensidad del amor de Dios se ha hecho salvíficamente accesible en el signo sagrado de la Penitencia.

FÉLIX MARÍA AROCENA
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

50. Cfr. F.M. DOSTOIEVSKI, *Crimen y castigo,* Plantea, Barcelona [12]1998, 22.

# LA LECTURA *SUPER EPISTOLAM AD HEBRAEOS* DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

[ST. THOMAS AQUINAS ON THE *EPISTLE TO THE HEBREWS*]

**LEO ELDERS**

SUMARIO: 1. LA EXCELENCIA DE CRISTO 2. LA FE. 3. CONSECUENCIAS MORALES.

*Resumen:* Seguir la lectura de Santo Tomás sobre «Hebreos» es obligarse a pensar, a meditar de manera más profunda el significado del texto sagrado. El artículo quiere mostrar las concatenaciones del texto de Santo Tomás cuando se examinan con una perspectiva más teológica y más profunda.

*Palabras clave:* Santo Tomás, Carta a los Hebreos.

*Abstract:* To follow the reading of Saint Thomas on the «Hebrews» is to oblige oneself to think, that is, to meditate in a more profound manner on the meaning of the Sacred text. The article is intended to show the concatenations of the text of Saint Thomas when it is examined in a more profound Theological perspective.

*Keywords:* Saint Thomas, Letter to the Hebrews.

El comentario [1] parece que es un texto preparado para la enseñanza de la teología, sea en Roma entre 1265 y 1268, sea en Nápoles en los últimos años de la vida de Tomás. Este hecho se nota por la frecuencia de explicaciones sencillas, que estarían destinadas a estudiantes, y por la presencia de cuestiones, seguidas por un *respondeo,* en más de 90 lugares.

Tomás considera que la idea principal de la Carta es mostrar la excelencia de Cristo, refutando de esta manera un error fundamental de algu-

1. Seguimos la edición de Maritti. S. THOMAE, «Super Epistolam ad Hebraeos Lectura», en *Super Epistolas Sancti Pauli Lectura*, vol. 2, 8ª ed., Marietti, Taurini-Romac 1953.


ISSN 0036-9764

nos grupos de judíos convertidos a la fe en Cristo que querían mantener la práctica de observar las leyes ceremoniales del A.T., como si no se hubiera instituido una nueva alianza en la sangre de Cristo. El Apóstol se opone a esta práctica mostrando la excelencia de Cristo ante los ángeles, los profetas y los sacerdotes. En los diez primeros capítulos muestra la excelencia de Cristo; después trata de las cosas por las que los miembros de la Iglesia se unen a su cabeza. Presenta una exposición de la grandeza de la fe (Capítulo XI), seguida (Capítulo XII) por una exhortación a mostrar la excelencia de la fe con buenas obras y soportando a los malos. En este capítulo, como en el siguiente, se encuentran instrucciones para la vida moral.

Como en sus comentarios sobre las demás cartas de san Pablo[2], Tomás introduce esta *Lectura* con un prólogo que se basa en el Salmo 85,8: «No hay, Señor, en los dioses nada semejante a ti, y nada hay que iguale tus obras». El nombre dios, escribe, se atribuye, también en la Biblia, a seres elevados y nobles que participan de la grandeza de Dios. En 1 Corintios 8,5, San Pablo escribe: «Aunque algunos (ídolos) sean llamados dioses y muchos de ellos señores, para nosotros no hay más que un Dios Padre de quien todo procede y para quien somos nosotros y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros también». En la Sagrada Escritura son llamados dioses: a) los ángeles (Job 25,3), b) los profetas (Juan 10,35), y c) los sacerdotes (Isaías 61,6). Ahora, Cristo es Dios en un sentido superlativo (Hebreos 3,6). Cristo no es un ministro, como los demás que son llamado dioses, sino el Señor de todos, Apocalipsis 19,16: «Tiene sobre su manto y sobre su muslo escrito su nombre: rey de reyes, señor de señores».

Muestra esta excelencia por las obras que hace: obras supereminentes como la creación (Juan 1,3), la iluminación (Juan 1,9), la justificación (Juan 1,4). Esta demostración constituye el tema de la carta.

Al final de su prólogo, Tomás subraya de nuevo la posición única de la Carta a los Hebreos. En todas las cartas, San Pablo trata de la gracia que Cristo nos ha traído en cuanto somos su cuerpo místico, la Iglesia. En 1 y 2 Timoteo y en Tito se habla de la gracia destinada a personas individuales, pero en esta carta la gracia es descrita y alabada en cuanto está en Cristo, la Cabeza de la Iglesia. De hecho, del mismo

2. Cfr. L. ELDERS, «Tomás de Aquino, comentador de San Pablo», en *Scripta Theologica,* 38 (2006), 941-963.

modo que en los cuerpos orgánicos se puede distinguir entre el cuerpo en su totalidad, los miembros principales y la cabeza, también en la Iglesia se puede hacer la misma distinción.

En la parte que sigue al prólogo, Tomás aborda la autenticidad. Dice que antes del concilio de Nicea algunos dudaron de la *autenticidad* paulina de la carta, por las siguientes razones: a) Pablo no pone su nombre, como lo hace en otras cartas; b) el estilo de la carta es diferente, muy elegante y las frases están bien construidas, cada una con su verbo[3]. Sin embargo, Dionisio y otros, entre ellos Jerónimo, la consideraban auténtica. Tomás explica por qué el Apóstol no puso su nombre: porque no era el apóstol de los judíos (Gálatas 2,8); porque su nombre era odioso, pues enseñaba que ya no se debían observar las obligaciones culturales y religiosas del Antiguo Testamento *(legalia)*; finalmente, porque, en general, los familiares y los compatriotas no llevan bien la singularidad y la excelencia de uno de los suyos y por eso Pablo les era odioso. En su *Lectura* Tomás se refiere al autor de la carta como «el Apóstol», y no emplea el nombre de Pablo.

El estilo es más elegante que el de las demás cartas porque, según Tomás, Pablo escribió su carta en hebreo, un idioma que le era más familiar. Lucas fue quien debió de traducir la carta al griego. Los biblistas modernos estiman improbable que San Pablo sea el autor de la carta, tanto por las grandes diferencias de estilo como por el modo de argumentar y la ausencia de las características propias de la manera de expresarse del apóstol. Además la manera de citar el Antiguo Testamento es diferente de la de las otras cartas. La carta parece haber sido escrita en Italia, tal vez en Roma, y contiene ideas y doctrinas que pueden haber sido inspiradas por el apóstol. Debió de ser escrita antes de la destrucción de Jerusalén el año 70, ya que el texto describe el culto en el Templo como algo actual. Los sacerdotes del templo que se habían convertido habían tenido que huir de Jerusalén, y vivían a veces en una situación difícil: estaban así expuestos a la tentación de echar de menos su posición anterior con el consiguiente riesgo de abandonar la fe cristiana.

En el n. 6 de su *Lectura* Tomás nota que el Apóstol escribe la carta contra los errores de unos convertidos del judaísmo que deseaban

3. Cfr. el número 7 del comentario: «Hoc autem est in hac epistula singulare quod singula verba habent singulas sententias et servant ordinem suum».

continuar observando los *legalia,* como si la gracia de Cristo no fuese suficiente: una interpretación en la misma línea doctrinal que la *Carta a los Gálatas*. Sin embargo, actualmente prevalece la opinión de que la carta estaba destinada a sacerdotes y levitas convertidos a la fe en Cristo, que padecían un sentimiento de soledad y de dolor por lo que habían perdido y que estaban expuestos también a la enemistad de los judíos. Ellos habían huido ya de Palestina.

La *Carta* se divide en dos partes principales: a) la demostración de la excelencia de Cristo respecto a personajes excelentes del Antiguo Testamento (los ángeles, Moisés y los profetas, los sacerdotes), por la que hay que atribuirle un valor más grande al Nuevo Testamento; b) en la última parte, la carta trata aquello con lo que los miembros de la Iglesia se unen a Cristo, su cabeza, en primer lugar por la fe, pero también por la práctica de las virtudes cristianas:

> «*Muchas veces y de muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas. Últimamente nos habló por su Hijo, a quien constituyó heredero de todo, por quien también hizo el mundo*».

Tomás considera que el mensaje o la doctrina de la *Carta a los Hebreos* está resumido en el primer versículo. «Muchas veces y de muchas maneras» significa que Dios ha hablado a los padres de Israel por medio de diversas personas y de diversas maneras, p. ej., por diversos géneros de visiones, diferentes modos de hablar, por visiones imaginarias, visiones corporales y visiones espirituales. Sin embargo, la expresión se refiere también al hecho de que los destinatarios de estas revelaciones hablaban a veces de las mismas sin ambigüedad, pero, otras veces, oscuramente. Tomás añade una reflexión personal: no existe ningún modo de escribir o de expresarse del que el Antiguo Testamento no se sirva (como por lo demás el Antiguo Testamento mismo dice en Proverbios 23,20: «¿No te he escrito ya treinta textos para darte consejo y enseñanzas?»). La revelación ha crecido en la sucesión de los tiempos[4]. Sin embargo como toda multitud está ordenada a una unidad, así todas estas revelaciones lo están a Cristo. Resulta del texto que el Antiguo Testamento tiene autoridad, porque viene de Dios, es sublime y firme: ha existido y

4. Tomás comenta: «Per successionem temporum crevit divinae cognitionis augmentum».

se mantuvo desde hace otros tiempos y ha sobrevivido a lo largo de los siglos *(olim)*. Tomás hace hincapié en la palabra *olim*: Dios ha preparado a los hombres poco a poco, porque era tan grande la revelación del misterio de Cristo, que los judíos no hubieran podido creerla si no hubiera sido desvelada poco a poco en el curso del tiempo. San Gregorio Magno confirma esta explicación: «Per successionem temporum crevit divinae cognitionis augmentum»[5]. La palabra «últimamente» se refiere al Nuevo Testamento, las múltiples revelaciones de antes estaban ordenadas a la época de la gracia.

Este primer versículo indica también que quien habla en estas revelaciones es Dios. Dos citas lo confirman: Salmo 84,9: «Yo escucho lo que dice Dios Yavé» y Números 23,19: «No es Dios un hombre para que mienta». Por consiguiente todo el Antiguo Testamento posee autoridad porque procede de Dios (n. 11)[6]. El texto dice que «*últimamente nos habló por su Hijo*». La multiplicidad de las revelaciones anteriores se reduce ahora a la unidad, porque sólo Cristo sucede a los numerosos profetas, pero el verbo «habló» indica que el mismo Dios es el autor de la revelación tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo. En este punto el texto muestra la grandeza de Cristo, «*por quien hizo el mundo*». Dios Padre es el Creador y por tanto el Padre y el Hijo poseen la misma y única naturaleza divina. En esta primera lección Santo Tomás rechaza de paso, como lo hará en el resto de su *Lectura*, algunas opiniones de autores neo-platónicos y de los maniqueos, que despreciaban el Antiguo Testamento (n. 23).

Tomás dedica toda una lección al versículo 3 del texto: «... *que siendo el esplendor de su gloria y la imagen de su substancia y el que con su poderosa palabra sustenta todas las cosas, después de hacer la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas*» (nn. 24 ss.). En estas líneas se muestra la excelencia en gloria y dignidad de Cristo. Por su sabiduría, origen, filiación y poder, Cristo posee todo lo que necesitaba para su ministerio. Las palabras «*esplendor de su gloria*» significan su sabiduría. Dado que el reconocimiento claro de una persona va acompañado de elogios, Dios está lleno de gloria porque Él solo se co-

5. *In Ezechilem*, liber II, hom. 4, n. 12.
6. Las referencias, como n. 46, indican las divisiones del texto de Tomás en la edición de Marietti.

noce perfectamente y su sabiduría es radiante. La palabra «figura» del texto significa aquí «imagen», en el sentido de una semejanza de naturaleza. «*Imago substantiae eius*» tiene el sentido que el Hijo es de la misma naturaleza que el Padre. El término «substantia» es muy apropiado porque indica el ser individual de Dios. El Hijo sustenta todo, mientras que las criaturas no subsisten sin la causalidad de Dios y tampoco pueden obrar sin una acción causal divina. Tomás arguye que la letra del texto indica que el Hijo lo sustenta todo por su propio poder, a saber, «por su poderosa palabra». Es la misma virtud que la del Padre. San Basilio pensaba que «por su poderosa palabra» significaba el Espíritu Santo, pero Tomás descarta cortesmente esta opinión: «palabra» o «verbo» no son términos apropiados para indicar la procesión del Espíritu Santo, sino que significan una procesión en el pensamiento. Finalmente se comentan las últimas palabras del versículo, la purificación de los pecados y «*estar sentado a la derecha del Padre*» por encima de todas las criaturas.

## 1. La excelencia de Cristo

Desde el versículo 4 el apóstol empieza a mostrar que Cristo es muy superior a los ángeles, que es el tema de los **Capítulos 1 y 2**. Cristo está por encima de los ángeles:

a) Por su filiación divina. Además, también en su naturaleza humana, es superior a causa de la unión de la naturaleza humana con la divina (n. 46), aunque de por sí la naturaleza humana sea inferior a la naturaleza espiritual de los ángeles. Por lo demás, el nombre «ángel» indica que su tarea es prestar servicio. Con relación a las prerrogativas de Cristo, Tomás subraya que es el Hijo único del Padre. Su nacimiento es espiritual e intelectual y es único y singular porque el texto dice: «*Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy*». Las palabras «engendrado hoy» muestran que esta generación es eterna, puesto que «hoy» significa una duración sin alguna sucesión: Tú siempre eres engendrado por mí (n. 49). En las líneas siguientes el texto habla de lo que conviene a Cristo según su naturaleza humana. «*Yo seré para Él Padre*». El futuro del verbo indica que la encarnación de Cristo tuvo lugar en el tiempo. Sobre-elevado en una unión personal, Cristo llegó a ser también Hijo en su naturaleza humana (n. 52). El lector se maravilla al ver cómo Santo Tomás, con una

precisión teológica perfecta, determina la filiación divina de Cristo, refutando de paso algunas opiniones heréticas.

b) En cuanto al segundo punto —la dominación—, Tomás escribe en los nn. 54 ss. que Pablo mismo basa esta prerrogativa de Cristo en un texto bíblico. El Salmo 96,7 dice que «se postran ante él todos los dioses» (ángeles). Ahora bien, se adora sólo a Dios. Estamos ante la introducción del Hijo encarnado en el mundo. Al final Tomás presenta dos citas que confirman lo dicho: Nehemías 9,6: «... Los ejércitos del cielo te adoran» y *Apocalipsis* 7,11: «Todos los ángeles cayeron sobre sus rostros». Tomando pie del v. 7 —*el que hace a sus ángeles espíritus y a sus ministros llamas de fuego*—, Tomás presenta una breve angeleología en el n. 58, notando que hay dos sustancias corporales que expresan muy bien cómo son y actúan los ángeles, a saber el aire y el fuego: su ministerio de mensajeros es aclarado por el aire, en cuanto reciben impresiones y las transmiten, y su facilidad de movimiento y luminosidad se ilustran con el fuego. El fuego es el elemento más activo y se mueve hacia arriba. De una manera análoga, los ángeles refieren todo lo que hacen a la gloria de Dios, como dijo el ángel a Tobías: «Bendecid a Dios, y glorificadle». Del hecho de que Dios confirió a Cristo el poder, el trono y el reino (vv. 8-9), se deduce que los ángeles son sus ministros.

c) «*Tú, Señor, al principio fundaste la tierra, y los cielos son la obra de tus manos; ellos perecerán..., todos envejecerán como un vestido, pero tú permaneces*». En estas líneas se menciona la tercera razón de la excelencia de Cristo respecto a los ángeles: por Cristo el Padre hizo la creación, a saber las obras que realizó. El texto parece aplicarse al Padre, pero, escribe Tomás, el Padre ha creado el mundo en su Hijo —San Juan (8,25) lo llama principio—, a saber, en su sabiduría. Esto corresponde con lo que dice el v. 2. Por «tierra» se puede entender toda la naturaleza corporal. Por «los cielos» se puede entender los elementos ligeros o el mundo espiritual.

Cuando el texto dice que el cielo y la tierra perecerán, hay que entenderlo respecto al estado de las cosas, y no respecto a su sustancia. Los procesos y cambios en el mundo tienen sentido en relación a la generación del hombre. Cuando ya no sean engendrados otros hombres (pues el número de predestinados estará completo), ya no habrá cambios en el cosmos (n. 75). «*A ninguno de los ángeles dijo: Siéntate a mi diestra... ¿No*

*son todos ellos espíritus administradores?*» (vv. 13-14). Esta invitación se puede entender del Hijo de Dios en su naturaleza divina, pero también en cuanto es hombre.

**Capítulo II.** «*Por tanto es menester que con mayor diligencia atendamos a lo que hemos oído*». Tomás elucida el contenido del capítulo. El Antiguo Testamento había sido dado a Israel por mediación de los ángeles. El Nuevo, al sernos dado por Cristo, es más grande y debe ser obedecido mejor. La Ley Nueva exige tanto más nuestra obediencia en la medida en que su autoridad es mucho más grande. Dios ha testimoniado la eminencia de la Nueva Alianza mediante señales, prodigios y milagros diversos, así como por los dones del Espíritu Santo, incluso los carismas (n. 99).

Tomás ve en el versículo 7, «*Hicístele poco menor que a los ángeles*», una alusión a la pasión y muerte de Cristo, en la que él se hizo menor, pues los ángeles son inmortales. ¿Por qué esto? v. 10: «*Pues convenía que Aquel para quien y por quien son todas las cosas, que se proponía llevar muchos hijos a la gloria, perfeccionase por las tribulaciones al Autor de la salvación de ellos*».

El versículo indica que el Hijo de Dios debía reunir a sus hermanos para constituir un pueblo. Como una columna situada en el centro de un edificio lo sustenta, y una lámpara lo ilumina, y como el corazón vivifica el cuerpo, así está Cristo en medio de la Iglesia (n. 132). Únicamente el Hijo de Dios, hecho hombre, podía expiar los pecados de los hombres (n. 143). Los versículos 16-17 afirman con una gran fuerza expresiva que Dios no ha echado la garra a un ángel, sino a un descendiente de Abraham. Este verbo, echar la garra, es muy conveniente dice Tomás, porque los israelitas huían delante de Dios (n. 148).

Después de mostrar la superioridad de Cristo respecto de los ángeles, el **Capítulo III** comienza a compararlo con Moisés, que, como gran legislador, ha sido en todo fidelísimo [7] y promulgó la Antigua Alianza (n. 159). Si bien es verdad que Moisés promulgó la Ley; la gracia y la

7. Num 12,7.

verdad, en cambio, nos llegaron sólo por Cristo, quien construyó toda la casa (que somos nosotros) en cuanto es el Hijo (n. 161). «*Por lo cual... "si oyereis su voz hoy, no endurezcáis vuestros corazones como el día de la tentación en el desierto, donde vuestros padres me tentaron...", mirad, hermanos que no haya entre vosotros un corazón malo e incrédulo*» (vv. 7-12). Cristo es más grande que Moisés, por tanto debemos obedecerle más que a Moisés. La desobediencia a Moisés en el desierto fue fatal para los israelitas, que no llegaron a entrar en el descanso.

Por consiguiente, nosotros debemos aceptar el mensaje de Cristo para poder entrar en su descanso (**Capítulo IV**). Si repetimos el pecado de desobediencia, el juicio divino será severo. Dios conoce los secretos de nuestros corazones y tendremos que darle cuentas. Pero tenemos un gran Pontífice que penetró en los cielos. «*Acerquémonos, pues, confiadamente al trono de la gracia a fin de recibir misericordia*» (v. 16). Estos últimos versículos del c. IV preparan el tránsito al capítulo siguiente en que se muestra que el sacerdocio de Cristo es más eminente que el de Aarón.

El **Capítulo V** se abre con una descripción de la tarea del sacerdote en el Antiguo Testamento: ofrecer oraciones y sacrificios como expiación por los pecados. Tomás añade esta observación: «uno no es constituido sacerdote en vista de su propia gloria, ni para acumular bienes para que sus familiares se enriquezcan. Un hombre tampoco puede promoverse a sí mismo a este estado superior» (n. 242). Estas propiedades del sacerdocio se encuentran perfectamente realizadas en Cristo. Él ha adoptado nuestra condición humana en un cuerpo pasible y se ofreció en sacrifico para liberarnos de la muerte y del pecado. Su sacerdocio es eterno. Luego Tomás hace hincapié en la piedad y la caridad que el sacerdote debe poseer. «*Cristo no se exaltó a sí mismo, haciéndose Pontífice, sino el que le dijo: "Hijo mío eres tú, hoy te engendré"*» (v. 5). Con un gran número de citas del Antiguo y del Nuevo Testamento, Tomás muestra que Cristo tiene todas las cualidades de un sumo sacerdote: en la flaqueza de un cuerpo humano, ha sido misericordioso, ha obedecido a su Padre, ha conocido los sufrimientos y se ha ofrecido en sacrificio (nn. 244-257). Así llegó a ser causa de salvación para todos los hombres y Dios le de-

claró sacerdote según el orden de Melquisedec[8]. Pero el Apóstol se da cuenta de lo difícil que es esta doctrina para los destinatarios de su carta, que son «torpes de oído».

La argumentación se interrumpe en el **Capítulo VI**, que trata de la instrucción de los adelantados y prepara así los espíritus de sus lectores para la exposición del Capítulo VII. El texto advierte a los lectores ante la defección. Quienes, una vez iluminados y hechos partícipes del Espíritu Santo, cayeron en la apostasía, ya no pudieron ser renovados otra vez por la penitencia. Tomás señala la gran dificultad de volver al estado de gracia, aunque no la imposibilidad; pero añade enseguida que estas palabras tan duras se pueden explicar también como referidas al bautismo, que no se puede repetir (n. 291). El apóstol espera que las personas a las que se destina la carta sean mejores, como una tierra buena. Mientras que la vida presente no ofrece nada de firmeza, nuestra esperanza es como un ancla firme en el mar de este mundo. Es necesaria para penetrar hasta detrás del velo —una alusión al templo de Jerusalén—, aunque aquí el sentido del velo es el estado presente de la Iglesia. Jesús ya ha penetrado en su interior en favor nuestro. Tomás aprecia la manera de proceder del apóstol. En la generación de las cosas naturales hay un alejarse de lo que había antes, y así en el campo de la fe hace falta alejarse por la penitencia de lo que uno era antes, y, por otro lado, se debe aspirar a lo más grande[9]. Sin embargo, Tomás advierte que no todos están obligados a seguir los consejos evangélicos, pero sí que deben aspirar todos a la perfección espiritual de la caridad. «El hombre debe siempre estar en camino y aspirar a más» (n. 277). En nuestro progreso hacia el fin, el fundamento es la fe.

La mención del sacerdocio de Melquisedec al final del Capítulo VI es una transición elegante, dice Tomás, al **Capítulo VII**[10]. La exposición de la excelencia del sacerdocio de Cristo respecto al de los levitas se extiende desde este capítulo hasta el versículo 19 del Capítulo X, donde se concluye que los creyentes deben someterse a Cristo. Tomás divide el

8. En su comentario al c. VII, Tomás explica con más detalle la expresión «según el orden de Melquisedec», un sacerdocio superior al de Leví.
9. N. 277: «Sic semper homo debet esse sicut incedens et tendens ad maiora».
10. N. 325: «Ecce quam eleganter redit Apostolus ad propositum suum».

tratado como sigue: 1) El cap. VII muestra las prerrogativas del sacerdocio de Cristo respecto al sacerdocio levítico en razón de la persona de Cristo. Primero expresa la existencia del sacerdocio de Cristo según la promesa divina y después señala la necesidad de su sacerdocio. 2) En el cap. VIII la carta trata de la eminencia de este sacerdocio.

En esta argumentación, la comparación con el sacerdocio de Melquisedec es fundamental. Melquisedec era rey y sacerdote del Dios altísimo, y no sacerdote del culto de los ídolos (n. 327). Tomás nota dos cosas a propósito de Melquisedec: a) su nombre significa «rey de justicia», lo que se refiere a Cristo, que es nuestra sabiduría y justicia (1 Cor 1,30). b) es rey de paz, lo que conviene también a Cristo (Efesios 2,14). El apóstol combina muy a propósito la justicia y la paz, porque nadie puede promover la paz, si no observa la justicia (n. 332). Melquisedec no tenía padre ni madre, era alguien sin genealogía (v. 3). Las palabras «sin padre» significan el nacimiento de Cristo de la Virgen, «sin madre» al contrario significan su generación divina. No hay «genealogía». Aplicado a Cristo esto significa que su generación es inefable. Cristo no pertenece a los levitas ni a las genealogías descritas en el Antiguo Testamento. El nacimiento divino de Cristo es eterno y en su naturaleza humana vivirá para siempre. Aunque generalmente se dice que lo que es posterior en el tiempo se asemeja a lo que es anterior, aquí se dice, al contrario, que Melquisedec es semejante a Cristo (n. 334).

Partiendo del versículo 11 el Apóstol concluye que el sacerdocio de Cristo es más excelente que el levítico. Si el sacerdocio levítico hubiera sido perfecto, ¿por qué menciona David el de Melquisedec en el Salmo 110,4: «Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec» (n. 349)? Lo hace porque, el sacerdocio de Cristo reemplaza y descarta el de Leví. Lo perfecto vacía lo imperfecto, escribe Tomás, es decir lo hace inútil y lo descarta (n. 358). Pero, si es así, descarta también la Ley al servicio de la cual estaban los sacerdotes. «*Mudado el sacerdocio, necesidad tiene de mudarse también la Ley*» (cap. VII, v. 12). Tomás explica: la Ley estaba ordenada a un culto a Dios significado por el sacerdocio. Si se cambia éste, el fin, hace falta cambiar también lo que está ordenado al fin (n. 350). Pero, uno podría decir que, si la Ley Antigua fue dada por Dios, debe ser inmutable. La objeción no vale: Dios adapta las leyes a la sucesión de los tiempos. Antes de la venida de Cristo las leyes de-

bían prefigurar lo que iba a venir; pero después de la venida de Cristo, (otras) leyes deben significar que ya ha venido (n. 352).

Según Tomás, los versículos 20-28 proporcionan dos pruebas más de este reemplazo (n. 364): el sacerdocio de Cristo ha sido instituido por un juramento de Dios —no así el de Leví— y, por tanto, es más firme y de más valor. Además, Cristo es sacerdote para siempre y así ejerce su acción salvadora intercediendo sin cesar por nosotros.

En el capítulo anterior se mostraba la excelencia del sacerdocio de Cristo a partir de su persona; ahora, en el **Capítulo VIII**, el argumento concierne a la naturaleza misma de este sacerdocio y afirma que Cristo, en cuanto hombre, está sentado a la diestra del trono de Dios y posee el poder judiciario. Es el ministro del santuario, ya no en un sentido figurado, sino del verdadero santuario, la Iglesia militante y triunfante.

Todo sacerdote es instituido para ofrecer sacrificios. Si Cristo hubiera ofrecido un sacrificio terrestre, no hubiera solucionado nada porque eso ya lo hacían otros. Pero su sacrificio es precisamente él mismo, que se ofreció muriendo en la cruz. Su oblación no era para obtenernos dones terrestres, sino celestiales (nn. 384-388). Cristo es ministro de dones mayores y mejores que los que prometía el Antiguo Testamento, cuyo sacerdocio no tenía el poder de purificar los pecados ni ofrecía la gracia para evitar nuevas caídas. El texto cita la profecía de Jeremías que anuncia el pacto nuevo que Dios iba a concertar con la casa de Israel y la de Judá. Yavé imprimiría sus leyes en los corazones y sería su Dios. Tomás comenta que la Ley Antigua fue dada por medio de palabras exteriores, pero que la Ley Nueva consiste en la efusión del Espíritu Santo, que nos instruye interiormente e inclina nuestra voluntad a obrar según la voluntad divina. Tomás confirma esto aduciendo varias citas de la Biblia: 1 Juan 3,2; Juan 17,3; Jeremías 9,24; Isaías 54,13 (n. 402).

En los últimos versículos del Capítulo VIII, el Apóstol describe tres efectos del sacerdocio de Cristo: 1) la unión perfecta del hombre con Dios; si es «nuestro Dios», podemos vivir bajo su providencia y confiar en su solicitud para nuestro bien; 2) un conocimiento perfecto de Dios, porque el profeta dice que ya no nos hace falta ser instruidos por otros, como se ha verificado en los apóstoles, y como será herencia nuestra en la patria celestial; 3) el perdón de los pecados.

Efectivamente, el Nuevo Testamento, por ser nuevo, implica que el anterior ha terminado (n. 412).

En el **Capítulo IX** el Apóstol vuelve a su tema central —la mayor dignidad del Nuevo Testamento respecto al Antiguo y la excelencia del sacerdocio de Cristo— entrando en más detalles, mientras que en el Capítulo X mostrará que el Antiguo Testamento no podía purificarnos de los pecados. Aquí sigue comparando lo que constituía la Antigua Alianza con lo que nos ofrece la Nueva. Da una descripción de las propiedades de la Ley y de su significado. Tomás resume el argumento de una manera magistral en las cinco lecciones de su comentario.

Los dos Testamentos han sido instituidos a fin de que gracias a ellos el hombre se acercase a Dios. Para este fin es necesario alejarse del pecado y unirse a Dios, lo que se hace por la justificación y la santidad. Es verdad que el Antiguo Testamento conocía varias abluciones, por las que uno podía purificarse de ciertas irregularidades, como p. ej., la de haber tocado un cadáver. Pero éstas no daban el perdón de los pecados. La purificación y la santificación en el Nuevo Testamento en cambio son diferentes: bajo el velo de unas cosas visibles —como el agua en el bautismo— el poder divino obra en secreto. Las ceremonias del Antiguo Testamento, en cambio, no contenían en sí nada de gracia.

El tabernáculo estaba dividido en dos partes, de las que la segunda era el *sanctum sanctorum.* La primera parte, escribe Tomás, es una figura de la Iglesia terrestre, la segunda de la gloria celestial. En el Santo de los Santos, donde se conservaba el arca de la alianza, no entraba más que el pontífice y sólo una vez al año. En el primer compartimiento del tabernáculo los sacerdotes ofrecían sacrificios todos los días. Estas ceremonias eran prefigurativas y se referían a Cristo. Tomás comenta que lo que había en el Santo de los Santos (una sede en la que nadie estaba sentado) significaba que Dios es incomprehensible. Los querubines encima del altar significan los ángeles, el arca significa las razones (esencias) de las criaturas en el intelecto divino. Todo lo que hay en el mundo es representado por el arca (la sabiduría), la vara de Arón (el poder), el maná (la bondad de las cosas). Finalmente, escribe Tomás, todo esto prefiguraba a Cristo según el sentido espiritual que el Espíritu Santo había puesto en esos objetos y ceremonias: el candelero, Cristo como la luz del

mundo; las siete lucernas, los dones del Espíritu Santo; los tres brazos a cada lado, los perfectos del Antiguo y del Nuevo Testamento. Igualmente, la mesa con los panes significa a Cristo y a los apóstoles. La Glosa, dice Tomás, da más detalles de esta prefiguración. Pero el mismo texto de Tomás propone una profusión de interpretaciones simbólicas.

Una vez al año el pontífice entraba en el Santo de los Santos, llevando consigo un poco de sangre y un turíbulo. El velo por el que debía pasar significaba que las cosas celestiales estaban cubiertas a los ojos de Israel. El hecho de que no pudieran entrar indica que el Antiguo Testamento no era un camino para entrar en el cielo antes de la venida de Cristo. De hecho, dice Tomás, antes de la redención, ninguno de los justos que murieron podía gozar de la bienaventuranza celeste. Sin embargo, Tomás rechaza la teoría herética según la cual el Antiguo Testamento no es de Dios sino de un espíritu malo. Cita 2 Pe 1,21: «*La profecía no ha sido en los tiempos pasados proferida por humana voluntad, antes bien movidos del Espíritu Santo hablaron los hombres de Dios*» (n. 429). En tanto no estaba expedito el camino del santuario, el Antiguo Testamento estaba en vigor. Sin embargo, nadie podía entrar en el Santo de los Santos porque no habría una purificación perfecta de los pecados, sino solamente una purificación imperfecta que permitía servir en el templo (n. 430). Quienes entonces eran santos y moralmente irreprochables, no lo eran gracias a las ceremonias, sino por la fe en Cristo (n. 431).

En su tercera lección Tomás comenta los versículos 11-14 del Capítulo IX. Las cinco propiedades del Santo de los Santos se aplican a Cristo, el príncipe de los sacerdotes, que dispensa no ya dones temporales, sino bienes celestiales y otorga lo que en el Antiguo Testamento se indicaba en figuras. Enseguida el texto muestra la dignidad del nuevo tabernáculo, la gloria celestial. Este nuevo tabernáculo se puede entender también del cuerpo de Cristo (n. 438). Cristo entró una sola vez por su propia sangre, para limpiarnos de nuestras obras muertas.

Por la muerte de Cristo, los que han sido llamados reciben las promesas de la herencia eterna (vv. 15-22), (lección 4). La purificación en el Nuevo Testamento es superior y más completa, porque se hizo por la sangre de Cristo (v. 23, lección 5). Cristo está ahora en la presencia de Dios e intercede por nosotros. Tomás explica que Cristo ya veía a Dios durante su vida en la tierra y que ahora le ve en el cielo. Jesús veía siempre a

Dios con una visión clara, pero esta visión no pertenece al estado de viadores, que es el nuestro. Cristo se manifestará a los hombres al final de los siglos. Ya vivimos en la última época pero no sabemos cuánto tiempo durará. Pasa como con la vejez: a los sesenta años entramos en ella, pero se puede todavía vivir muchos años más. Al fin del tiempo, Cristo aparecerá para juzgar a los hombres y remunerar a los santos (n. 478).

En el **capítulo X** el Apóstol muestra que el Antiguo Testamento no podía purificar a los hombres de sus pecados. Es la última de las prerrogativas de Cristo. El Antiguo Testamento, por lo que es y por sus ritos, es insuficiente en cuanto al perdón de los pecados. En seguida el texto compara el sacerdocio del Nuevo Testamento con el del Antiguo. El Antiguo Testamento no era más que una sombra del futuro; el Nuevo, al contrario, es una imagen. Tomás nota que la imagen presenta el mundo por venir con mayor precisión que la sombra. En el Antiguo Testamento se habla solamente de cosas de este mundo, *de carnalibus*. La característica del Nuevo Testamento es la caridad. En el Antiguo Testamento se debían repetir todos los años los sacrificios de purificación y de reconciliación. La repetición frecuente de los mismos sacrificios todos los años señala que las personas no habían sido purificadas. El pecado es algo espiritual y opuesto a lo celestial. Aquello por lo cual se purifica debe ser al mismo tiempo espiritual y celestial (n. 482). Nosotros en la Eucaristía celebramos el único sacrificio de Cristo, y en ella no se trata de un nuevo sacrificio.

*«Entrando en este mundo dice: No quisiste sacrificios ni oblaciones, pero me has preparado un cuerpo... Los holocaustos y sacrificios por el pecado no los recibiste. Entonces yo dije: Heme aquí que vengo —en el volumen del Libro está escrito de mí— para hacer oh Dios tu voluntad»*[11]. Tomás plantea una objeción: en *Levítico* 1,9 se habla de holocaustos de un suave olor para Yavé. Por eso, los sacrificios eran agradables. Pero Tomás arguye que Dios ahora ya no los quiere, porque la sombra ha cedido ante la verdad. Por consiguiente quien ahora ofrece estos holocaustos, falta. En otra explicación se pone de relieve que Dios no quiere estos sacrificios por causa de los pecados de quienes los ofrecen. Tomás menciona una tercera explicación que sería aquella por la que el Apóstol se inclinaría: estos sacrificios de animales, de por sí, nunca fueron agradables,

11. Cap. X, v. 5: *Salmo* 40,7-9.

pero se admitieron por ser una figura de la pasión de Cristo. Dios no se complacía en la matanza de animales, sino en la fe en la pasión de Cristo. Finalmente, también se puede afirmar que el rito de estos sacrificios de animales ha alejado a Israel de la idolatría (n. 488).

Después de haber mostrado la eminencia del sacerdocio de Cristo respecto del Antiguo Testamento, el Apóstol concluye que debemos amar a Cristo y unirnos a Él. Tomás explica los vv. 19-25 diciendo que por causa de Cristo entramos en amistad con Dios, purificados por el agua del bautismo. El texto de los vv. 26-31 dice que los que voluntariamente cometen pecados graves después de haber recibido el conocimiento de la verdad ya no encontrarán un sacrificio apto a darles el perdón. Tomás nota que el texto habla de los que permanecen en la voluntad de pecar. El sacrificio de Cristo no es útil si uno no se arrepiente de sus pecados (n. 515). De paso, corrige una opinión atribuida a San Agustín: Quien no está en estado de gracia ya no tiene el poder de pecar o de no pecar. Tomás recuerda que uno puede dominarse y evitar éste u otro pecado (n. 516). Después de un breve comentario sobre la frase que habla del terrible juicio que devorará a los enemigos, el Apóstol se pregunta si en Israel el que menospreciaba la Ley de Moisés era castigado, *«¿de cuánto mayor castigo será digno el que pisotea al Hijo de Dios?»*

En los últimos versículos del Capítulo X, el Apóstol recuerda a sus lectores que en el momento de convertirse han soportado ya muchos sufrimientos y persecuciones; han llegado hasta el despojo de sus bienes. Les recomienda pues que no pierdan su confianza: todavía un poco, y el que tiene que venir llegará y no tardará (Isaías 26,20; Habacuc 2,3).

## 2. La fe

El **Capítulo XI** trata de la fe. En los capítulos precedentes el Apóstol ha puesto de relieve la excelencia de Cristo respecto a los ángeles, a Moisés y a los sacerdotes. Ahora expone cómo puede uno unirse a Cristo. Esta unión se realiza por la fe. En cuanto la fe es una virtud teologal, su objeto y su fin son lo mismo. Por tanto, debemos determinar antes el objeto y el fin de esta virtud, y después su materia propia (n. 552). El acto de la fe es creer: un acto del intelecto que, movido por una orden de la voluntad, se fija en un objeto. Creer es pensar en un objeto con

adhesión. Tal objeto y el fin de la voluntad al ordenar esta adhesión deben corresponder. Ahora bien, la Verdad Primera, que no es vista sino esperada, es el fin de nuestra voluntad durante la vida en la tierra y es también el objeto de la fe (n. 553).

¿Por qué el texto define la fe por la esperanza, cuando dice que la fe es la substancia, la firme seguridad, de lo que esperamos? La respuesta es que el objeto y el fin de la fe son lo mismo. La voluntad mueve el intelecto a su acto, a su bien, pero la esperanza tiene como objeto suyo el bien (n. 554). El v. 1 dice que «*la fe es la substancia de lo que esperamos*». El texto dice «lo que esperamos» y no «las cosas que esperamos», porque se trata de la visión de Dios que comprende los otros bienes que esperamos alcanzar (n. 556). Pues, ¿qué significa substancia? Tomás contesta: por causa de su *función* la fe hace que las cosas que se esperan estén presentes en nosotros. Sujeta el intelecto al objeto que un día espera ver, mereciendo así llegar a su visión, que es la remuneración de la fe. Es algo característico de la fe hacer presente lo que uno cree que sucederá en el porvenir. Pero la palabra sustancia expresa también algo de *esencial,* a saber, una anticipación de la visión completa de Dios, que es la esencia de la beatitud. Tomás añade una comparación interesante: para aprender una ciencia hace falta aceptar primero sus principios y partir de éstos para llegar a conocer lo que se deduce de los mismos. En la vida cristiana, los principios son los artículos del Símbolo (n. 557).

«*La prueba de lo que no vemos*». La fe es un acto del intelecto. Hay actos que producen una certeza total, otros dan lugar a opiniones o a dudas. La fe se encuentra entre los dos: no provee una evidencia pero, gracias a la elección de la voluntad, es un asentimiento con una firme adhesión. Pero esta elección la hace la autoridad divina. Por eso creer es pensar con asentimiento. El texto llama a esta adhesión «cierta», poniendo la causa en lugar del efecto. Llegado a este punto Tomás pone la definición de la fe en una fórmula teológica: «La fe es un *habitus* de la mente por la cual empieza en nosotros la vida eterna en cuanto hace al intelecto asentir a lo que no es evidente» [12]. Esta definición permite distinguir la fe de otros actos del intelecto, como la opinión, la duda o la presunción, que no hacen que el intelecto asienta con firmeza a algo.

12. N. 558: «Fides est habitus mentis qua inchoatur vita aeterna in nobis faciens intellectum assentire non apparentibus».

Por su objeto, «lo que esperamos», la fe se distingue de otras cosas que se creen, pero no están ordenadas a la beatitud (n. 559).

En la parte restante del capítulo (vv. 2-40), el apóstol muestra lo que es la fe evocando un gran número de personas de Israel que poseían una fe ejemplar. En v. 3: «*Por la fe conocemos que los mundos han sido dispuestos por la palabra de Dios* (o: en conformidad con la palabra de Dios), *de suerte que de lo invisible ha tenido origen lo visible*». Tomás nota que la doctrina del Antiguo Testamento era doble: una enseñanza clara sobre la unidad de Dios y la creación del mundo, y otra enseñanza envuelta en oscuridad sobre el misterio de la encarnación y de la redención (n. 564). Respecto a la doctrina de la creación del mundo conforme a, o por la Palabra de Dios el texto dice: «por la fe conocemos»; lo que se puede leer de dos maneras. Si se lee *Verbo Dei* como un ablativo, el sentido es: por la Sagrada Escritura sabemos que el mundo ha sido hecho por orden de Dios. La fe concierne a lo invisible y por eso el texto significa que el universo, con todo lo que contiene *(saecula)* ha sido extraído de lo invisible, es decir de la materia prima que no tiene forma ni organización. Pero esta explicación es demasiado simple. Tomás dice que prefiere leer el texto en el sentido que *Verbo* es un dativo: por la fe sabemos que, antes de formarse el cosmos en sus sucesivas capas y épocas, todo ha sido dispuesto conforme al Verbo de Dios, el origen invisible de las criaturas. Tomás prefiere esta solución porque le permite afirmar que el modelo de todas las criaturas está en Dios (n. 564). El Verbo Divino es el concepto de Dios por el cual se concibe a sí mismo y a las criaturas, a la manera de un artesano que tiene un plan o proyecto según el que hace sus artefactos. Las criaturas corresponden perfectamente al plan divino. De lo invisible ha tenido origen lo visible. Tomás nota que los seres visibles han sido producidos desde sus razones invisibles en la mente divina[13].

Desde el versículo 4 el texto enumera las personas heroicas que se han distinguido por la fe: algunas antes el diluvio, otras en la época que va del diluvio a Moisés, y otras después. El primero que se menciona es Abel: su actitud profundamente religiosa es llamada fe. En el v. 5 dice que, por la fe, Enoc fue trasladado sin pasar por la muerte. Tomás hace notar que la muerte de Enoc ha sido pospuesta, pero que él también de-

13. Se refiere a San Agustín, *De moribus Ecclesiae catholicae, De Genesi adv. Manichaeos*, etc.

be morir un día, lo mismo que Elías. En la época anterior a Cristo, Dios, con el ejemplo de Enoc y de Elías, quería despertar la esperanza de poder vivir para siempre, del mismo modo que a nosotros la resurrección de Cristo nos da la esperanza de la vida después de la muerte (n. 571).

«*Sin la fe es imposible haber (agradado a Dios). Que es preciso que quien se acerque a Dios, crea que existe y que es remunerador de los que lo buscan*» (vv. 5-6). Tomás explica esta frase diciendo que el que desea agradar a Dios debe acercarse a Él. Para lograr esto hace falta la fe, que es la luz del intelecto. Acercarse a uno, escribe, es un movimiento. Ahora bien, en cada movimiento hay un término y una causa del movimiento. Por eso, en la búsqueda de Dios, debemos saber que Él existe y debemos también estar motivados por el hecho de saber que Dios se preocupa de nosotros por su providencia y que es remunerador de nuestras buenas obras. La recompensa no es otra que Dios mismo. Tomás cita el Salmo 16,5: «El Señor es mi heredad y mi cáliz» y añade otros tres textos para subrayar bien este punto (n. 575).

En el número siguiente se pregunta si esta fe, que en cuanto a su objeto parece mínima, es suficiente para ser salvado. La respuesta es que, después de la caída, nadie puede ser salvado del pecado original sino por la fe en el Mediador. Pero esta fe, en cuanto a su objeto, se modifica según la diversidad de las épocas y de los estados en que se encuentra la humanidad. Nosotros que hemos recibido tantos beneficios, debemos creer más que quienes vivieron antes de la venida de Cristo; y entre ellos, algunos más que otros, por ejemplo los Mayores y quienes recibieron alguna revelación especial. Las personas que vivían bajo el régimen de la Ley tenían que creer más que las de antes de la promulgación de la Ley. Se les dieron ceremonias y signos sacros, en los que se representaba a Cristo mediante figuras. Por el contrario, a los gentiles que fueron salvados, les bastaba creer que Dios es remunerador: —aunque esta remuneración no se hace sino por Cristo—. Así pues, creían implícitamente en el Mediador (n. 576).

Otra objeción hace notar que el texto dice que debemos creer que Dios existe, y que podemos demostrar su existencia con evidencia. Pero no se puede creer lo que es evidente. Tomás responde a la objeción diciendo que hay diversas formas y grados en nuestro conocimiento de Dios. Cristo nos ha enseñado que Él es el unigénito de Dios Padre, con-

substancial con Él. Nos ha revelado la Santísima Trinidad y la vida eterna. Todo esto es solamente objeto de la fe y era desconocido en el Antiguo Testamento con excepción de los Mayores. Por otro lado, que sólo Dios debe ser venerado era algo conocido también por los judíos y, hasta un cierto punto, también los filósofos sabían que Dios es uno (n. 577).

«*Por la fe Noé, avisado por divina revelación de lo que aún no se veía, movido de temor fabricó el arca para salvación de su casa y por la misma fe condenó al mundo, haciéndose heredero de la justicia según la fe*» (v. 7). Tomás explica que Noé hizo cinco cosas: creyó que sucedería el diluvio que todavía no se veía; tuvo miedo, porque la fe es el principio del temor, siendo su objeto lo invisible (Eclesiástico 25,16); por la fe ejecutó la orden de Dios y construyó el arca; esperó la salvación de parte de Dios; mostró que la gente en el mundo era condenable (n. 578).

Los versículos 8-12 del Capítulo XI hablan de Abraham, Isaac, Jacob y José. Tomás subraya que Abraham fue llamado de manera especial, obedeció y se puso en marcha hacia una tierra desconocida. Él nos muestra que nos hace falta deponer todo afecto carnal, si deseamos recibir una herencia eterna (n. 582). No se hizo un domicilio permanente y continuaba viviendo en tiendas. Se quedó como un extranjero en medio de la gente del lugar donde estaba. Esperaba la ciudad celestial (nn. 582-587). Humanamente hablando era casi imposible que Sara concibiera un hijo, tanto por ser estéril como por su edad. La risa de Abraham delante de esta promesa era de sorpresa, no de duda, como dice San Pablo en Romanos 4,20 (n. 589). Todas la *concepciones* milagrosas, en el Antiguo Testamento, eran como una prefiguración del máximo milagro, el nacimiento de Cristo (n. 591). Según Génesis 15,1, después de la muerte de Sara, Abraham habría engendrado a numerosos hijos, pero tal vez hay que entender el texto en el sentido de que todos ellos descendían de Isaac. Entre ellos, unos eran buenos —significados por las estrellas—, otros malos, indicados por las arenas incontables de la riberas del mar; una explicación que no se encuentra en el texto (n. 592).

Los versículos vv. 13-19 son como una breve reflexión sobre la fe de Abel, Noé, Enoc y Abraham, antes de pasar a la descripción de la fe de Isaac, Jacob y otros. Tomás anota que todos ellos murieron sin ver la realización de las promesas. Reconocieron que eran peregrinos y que estaban de camino. De manera análoga, el santo no se hace una morada

permanente en este mundo, sino que tiende a una patria que es mejor. Abraham podría haber vuelto a la tierra de donde era originario. Tomás ilustra este punto con varias citas bíblicas, como el Salmo 6,4: «Una cosa pido al Señor, ésa procuro: habitar en la casa del Señor todos los días de mi vida, para contemplar el encanto del Señor y visitar su santuario»; o Salmo 83,11; «Porque más que mil vale un día en tus atrios» (n. 598). Dios se denomina el Dios de ellos, porque les preparaba la ciudad celestial: Jerusalem (n. 602). El signo máximo de la fe de Abraham ha sido obediencia a la orden divina de ofrecer su hijo en sacrificio. Tomás no da una interpretación cultural-histórica inspirada por los usos del ambiente cultural, sino que nota que Dios tiene el derecho de dejar morir aun a los inocentes. Vemos que todos los días, por una disposición divina, mueren muchos inocentes y muchos malos. El texto nos enseña así que Dios prueba a los hombres. Esto significa que organiza las circunstancias de tal modo que el hombre reconozca su fuerza y su debilidad (n. 604). Abraham creía incondicionalmente en la promesa, en que Isaac iba a vivir. Todo esto era una figura del sacrificio de Cristo (n. 605).

Los versículos 20-26 hablan de la fe de Isaac, Jacob, Esaú y José. En un espíritu de fe, Isaac bendijo a sus hijos, Jacob y Esaú, en vista de los bienes futuros. Las palabras que pronunció recibieron su eficacia del poder divino. El que era menor iba a ser puesto sobre el mayor. Esto vale para los dos pueblos que iban a salir de ellos. Pero Tomás ve aquí también una indicación de que los gentiles (el pueblo menor) iban a preceder a los judíos, como dice Mateo 8,11: «Os digo que del Oriente y del Occidente vendrán y se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos, mientras que los hijos del reino serán arrojados a las tinieblas exteriores...» (n. 607). Las bendiciones de los patriarcas concernían a los descendientes. Cuando José estaba para morir, ordenó que sus huesos fuesen llevados a la tierra prometida. Según Tomás, creía que Jesús debía nacer de este pueblo y deseaba tener parte en la resurrección (n. 608).

Los padres de Moisés lo escondieron porque, al ver al niño, creyeron que había en él una virtud divina. Moisés, adoptado por la hija del Faraón, rehusó ser llamado su hijo y prefirió compartir las penas de su pueblo (n. 612). Los hombres desean sobre todo dos cosas: una vida agradable con abundancia de bienes exteriores y evitar lo contrario. Sin

embargo, Moisés eligió las dificultades y el dolor más bien que los placeres que la gente se procura por el pecado. El texto de la *Carta* dice que Moisés tenía por mayor riqueza que los tesoros de Egipto, los vituperios de Cristo. Tomás entiende estas palabras como lo que iba a sufrir por la fe en Cristo, y las injurias de parte de su propia gente. Estas injurias prefiguraban las que Cristo recibiría más tarde de parte de los judíos (n. 615). Los santos eligen una vida áspera porque las riquezas y los placeres fácilmente llegan a ser obstáculos para conseguir el verdadero fin (n. 616). Comentando los versículos 27-31 en la lección 6, Tomás explica que Moisés huyó de Egipto por temor del rey, poniendo su confianza en Dios. Trataba con Dios como si lo viera. A la cuestión de quién fue el ángel exterminador Tomás contesta que podría ser cualquier ángel.

Después de haber hablado de la fe de los Patriarcas, el apóstol trata ahora de la conducta de los Israelitas que habían entrado en la tierra prometida (vv. 32-35a). Para ser breve acorta su exposición con las palabras: «*¿Qué más diré?*» Tomás refiere a una expresión análoga en Juan 21,25. Algunas de las personas enumeradas realizaron también acciones malas, pero es probable que al final fuesen santos (n. 629). A propósito de Sansón, San Agustín piensa que se mató según una inspiración divina. Igualmente, Jefté y Gedeón cometieron actos moralmente rechazables.

¿Han sido profetas todos los mencionados? Con respecto a lo que sugiere el texto, Tomás expone su doctrina de la profecía. El Espíritu Santo puede mover a un hombre: a) hacia el conocimiento, sea con entendimiento intelectual de un mensaje, sea sin entender lo que se ve; b) a hablar de tal modo que esta persona conoce el sentido de lo que dice, o que no lo sabe (Caifás); c) a realizar acciones: a veces de tal modo que el profeta entiende el sentido de lo que debe hacer (Jeremías), o sin entenderlo (los soldados al dividir la túnica de Jesús). En el sentido pleno de la inspiración profética el profeta sabe y entiende lo que ve, dice y hace (n. 631). Comentando la frase «*por la fe subyugaron reinos, etc.*», Tomás nota que entre los actos exteriores de las virtudes, los de la justicia y la fortaleza son los más importantes. Aquí la palabra «fe» es empleada en un sentido más ampio. «*No alcanzaron las promesas*»: Ninguno de los Patriarcas recibió la vida eterna antes de la venida de Cristo. Si se entienden «las promesas» como símbolos de la tierra prometida, los primeros Patriarcas tampoco entraron en ella. Josué fue el primero, dice Tomás, pero no es

mencionado en el texto (n. 635). «*Obstruyeron la boca de leones*»: Se dice en general, aunque esto se sabe sólo de Sansón y David. Tomás comenta: el texto habla de todos los santos como de un colegio, de modo que lo que hace uno de ellos puede ser imputado a todos, porque todos obran por la fuerza del mismo Espíritu Santo (n. 637).

En cuanto a los últimos versículos del capítulo (vv. 35b-40), Tomás explica que los santos del Antiguo Testamento que sufrieron más, recibirán un premio mayor. En la Iglesia, los Apóstolos son los primeros por sus méritos. Son seguidos por los mártires. Ningún acto tiene tanto mérito como el hecho de morir por causa de Cristo, porque el mártir entrega el bien más precioso que tiene, la propia vida (n. 645).

## 3. Consecuencias morales

El **Capítulo XII** es una exhortación a una vida de perfecta moralidad. Los santos de los que se ha hablado nos invitan a imitarles. «*Teniendo pues nosotros tal nube de testigos...*». Tomás interpreta «nube» así: los santos son sublimes; son fértiles, son útiles, como las nubes. Otro ejemplo de esta exégesis popular y sencilla: ciertos impedimentos rinden difícil la vida virtuosa por el peso del pecado cometido que deprime el alma. Tomás explica lo dicho: el pecado impele el alma hacia abajo como un peso. Las circunstancias que nos rodean son como un peso, por la seducción que pueden ejercer. Está también la aversión a lo penoso que puede derivarse de la vida virtuosa que entonces se percibe como un peso (n. 660). Pero «*puestos los ojos en el autor y consumador de la fe*» (v. 2). Cristo es el autor de nuestra fe en cuanto nos la enseña, y la imprime en nuestros corazones. Tomás nota que en cualquier tribulación el remedio se encuentra en la cruz de Cristo (n. 676) y con Gregorio Magno añade: «si se acuerda de la pasión de Cristo, nada es tan duro que no se soporte con ecuanimidad» (n. 669).

Los versículos 5 a 11 conciernen a las tribulaciones que los elegidos han de sufrir. La idea central es que Dios, lo mismo que un padre que corrige a sus hijos, reprende a quienes ama (n. 674). Los versículos 12 a 17 se estudian en la tercera lección de este capítulo. El Apóstol anima y enfervoriza a sus lectores: las virtudes como la justicia y la templanza conducen a la paz: que ninguna raíz amarga impida una conversación amis-

tosa. El sabio, dice Tomás, no es desagradable ni amargo (Sabiduría 8,16: «No es amarga su conversación»). El v. 17 es difícil: «*Esaú no halló lugar de penitencia, aunque con lágrimas lo buscó*». Tomás afirma que durante la vida terrestre una verdadera penitencia es posible, pero puede ocurrir que alguien se arrepienta no por amor de la justicia sino por miedo del castigo. Parece ser que Esaú no se arrepintió de haber vendido su derecho de primogénito sino por los bienes que había perdido (n. 694).

El pasaje de los vv. 18 al 24 habla del fuego, la oscuridad y la tormenta del monte Sinaí, y, por contraste, de la nueva ciudad de Jerusalén. En vez de un fuego visible, se celebra ahora la venida invisible e intangible del Espíritu Santo. Cuando el texto habla de un torbellino, Tomás ve en él, además de su sentido literal, una referencia al hecho de que la Ley al no ofrecer la gracia, podía causar un torbellino de pasiones. La trompeta invita a observar los preceptos, como si uno fuera invitado a entrar en guerra contra sí mismo (n. 700). El v. 20 afirma: «*Si un animal tocaba al monte, había de ser apedreado*». Esto significa que quien vive como un animal no puede entrar en el reino de Cristo. El monte significa la sublimidad de los misterios divinos (n. 702). Tomás subraya que el texto muestra muy bien la diferencia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento: ahora, uno se puede acercar a los dones celestiales sin terror.

La lección 5, vv. 25-29, muestra que, en el Antiguo Testamento, la Ley fue dada acompañada de fenómenos naturales inquietantes. Moisés hablaba desde la tierra, bajo la figura de cosas terrestres y prometiendo bienes temporales. Pero en la doctrina del Nuevo Testamento Cristo nos habla desde el cielo, y menciona las cosas terrenas para significar bienes celestiales, entendiéndolas místicamente (n. 717). En el Antiguo Testamento, la voz de Dios en el Sinaí estremecía la tierra, pero ahora conmoverá el cielo y la tierra, lo que significa que renovará el cielo y la tierra (Ageo 2,7.20) (720). En el último número de la lección, Tomás indica el sentido de la expresión que Dios es un fuego devorador (v. 29).

El **Capítulo XIII** contiene una serie de admoniciones, y termina con una oración y unos saludos. En la primera lección, vv. 1-8, Tomás establece una relación entre el monte de Dios del Capítulo XII y la práctica de la caridad, las buenas obras, como practicar la hospitalidad y visitar a los prisioneros. Si deseamos llegar al reino imperecedero, nos hace falta

vivir según la caridad (n. 727). El v. 9 avisa: «*No os dejéis llevar de doctrinas varias y extrañas*». Tomás nota que a una verdad se le pueden oponer diferentes errores, y que la doctrina de la fe es coherente, pero uno puede desviarse de ella de muchas maneras (n. 741). El Apóstol reitera su prevención: los que sirven en el tabernáculo de la Ley no tienen el derecho de comer de nuestro altar. Al final, el Apóstol pide que se hagan oraciones para que él sea restituido pronto a los destinatarios de la carta, es decir liberado (cfr. Filipenses 2,24) y que Dios les haga perfectos en todo bien, es decir que haga que ellos deseen y obren el bien.

* * *

Al término de nuestro estudio del comentario, notemos algunas características generales de esta *Lectura.* Como en los otros comentarios bíblicos y aristotélicos la *Lectura* es una explicación de cada frase, casi de cada palabra del texto. Tomás determina el sentido literal y la doctrina teológica contenida en un pasaje. En esta explicación, es de una importancia esencial establecer el orden de los temas tratados por el Apóstol y la marcha de su argumentación. Tomás trata de exponerlos por medio de las divisiones del texto. La *Lectura* no es sólo un estudio bíblico-teológico, sino que ofrece también una teología espiritual, invitando al lector a meditar sobre sentencias y palabras. Los numerosos lugares paralelos de la Biblia citados por Tomás facilitan esta meditación. Así se profundiza el mensaje comunicado por el texto y se ve mejor la maravillosa unidad de la revelación bíblica. A la vez los Padres son mencionados con una cierta frecuencia: San Agustín unas 56 veces y S. Gregorio Magno 16. Están presentes también Dionisio, Jerónimo, Crisóstomo. La *Magna Glosa* (Pedro Lombardo) es una fuente importante, pero, en repetidas ocasiones Tomás se aparta de la interpretación de la Magna Glosa hace y propone otras explicaciones. A veces el lector encuentra una u otra exposición ingenua —la filología no estaba muy desarrollada en esta época—, pero éstas no diminuyen el gran valor dogmático y moral de la *Lectura.* Cuando la ocasión se presenta, Tomás refuta herejías que alteran la doctrina del Apóstol. Como hemos dicho al principio, la *Lectura* es una reproducción de clases de teología, probablemente enseñadas en Roma o Nápoles, entre 1265 y 1268. Este carácter escolástico se percibe en las frecuentes dificultades planteadas por el autor mismo y los correspondientes *respondeo*. Hasta ahora la *Lectura super Epistolam ad*

*Hebraeos* ha sido poco estudiada. Antoine Guggenheim, *Jésus Christ, Gran Prêtre de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance*. Étude du commentaire de saint Thomas d'Aquin sur l'Épître aux Hébreux, Paris, Parole et Silence, s.a., es la excepción[14].

Leo J. ELDERS, S.V.D.
Instituut voor Wijsbegeerte en Theologie «Rolduc»
KERKRADE (Holanda)

14. El autor agradece al Dr. Tercero Simón la revisión del texto español.

# LA *COMMUNIO* EN LOS PADRES DE LA IGLESIA

El concepto «comunión», ha adquirido —después de la eclesiología del Concilio Vaticano II— mucha importancia, porque manifiesta la presencia eficaz de Jesucristo, que acompaña y guía mediante el Espíritu a la «comunidad» reunida por Él. El Sínodo Extraordinario de Obispos de 1985 se refirió ampliamente a la «eclesiología de comunión». En su Relación final, leemos: «*Koinonía/communio*, fundadas en la Sagrada Escritura, son tenidas en gran honor en la Iglesia antigua y en las Iglesias orientales hasta nuestros días. Desde el Concilio Vaticano II se ha hecho mucho para que se entendiera más claramente a la Iglesia como comunión y se llevara esta idea más concretamente a la vida» (SÍNODO EXTRAORDINARIO DE OBISPOS, 1985, *Relación final*, n. 18).

Lo anterior proporciona el contexto en que se celebró el XXX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, que tuvo lugar en Pamplona del 22 al 24 de abril de 2009, y que abordó detenidamente la *communio* en los Padres de la Iglesia En el Simposio se buscó poner de manifiesto el enraizamiento profundo en la Tradición del concepto mismo de «comunión», atendiendo para ello al magisterio insustituible y siempre fructífero de los que son testigos privilegiados y perennes de esa Tradición: los Padres de la Iglesia.

En el presente Cuaderno se recogen tres ponencias del Simposio al que se ha hecho referencia. Los temas que tratan —la «communio» en las cartas de comunión en la tradición oriental, en S. Gregorio Nacian-

zeno y en el entorno de Nicea— son ejemplos concretos del ejercicio de la «communio», ayudan a comprender más acertadamente la misma *communio* que constituye la Iglesia, y que, como señalaba Benedicto XVI a los pocos días de ser elegido Papa, «no sólo se extiende a todos los creyentes de un momento histórico determinado, sino que abarca también todos los tiempos y a todas las generaciones» (*Audiencia General*, 26.V.2006).

Juan Antonio Gil-Tamayo
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
Pamplona

# *KOINONIA.* CARTAS DE COMUNIÓN EN LA TRADICIÓN ORIENTAL

[*KOINONIA.* LETTERS OF COMMUNION IN THE EASTERN TRADITION]

**EPHREM CARR, OSB**

*Resumen:* Las cartas de comunión, con su gran variedad de géneros y número, son un testimonio de la importancia de la literatura epistolar para la comunión interna de la Iglesia en la edad patrística. Estas cartas sirvieron para establecer, afirmar y mantener la *koinonia* en el ámbito de la iglesia local, entre el obispo y los fieles y, en el contexto de la Iglesia universal, en la *communio episcoporum*. Entre los diversos géneros de cartas estudiadas en el presente artículo destacan: las cartas de reverencia, las de toma de posesión, las sinodales, las canónicas, las de paz, las de recomendación, las dimisorias, etc.

*Palabras clave:* Cartas de comunión, *Koinonia,* Iglesia.

*Abstract:* The letters of communion, with their large numbers and great variety of genres, are a testimony of the importance of correspondence for the internal communion of the Church in the patristic era. These letters were used to establish, affirm and maintain the *koinonia* in the ambit of the local church, between the bishop and the faithful and, in the context of the Universal Church, in the *communio episcoporum*. Among the diverse genres of the letters we have studied in the present article, we highlight: the letters of reverence, the letters of taking possession, the synodal letters, the canonical letters, the letters of peace, the letters of recommendation, the letters of resignation, etc.

*Keywords:* Letters of Communion, *Koinoia*, Church.

## 1. Introducción. Supuestos para entender la *koinonia*

La Iglesia está en todo lugar y no hay más que una Iglesia, una *koinonia*, una comunión. El obispo del lugar es el centro de la unidad —la *koinonia*— de su rebaño. La comunión con el obispo es comunión con la Iglesia. La manifestación y la causa agente de esta comunidad es la Eucaristía que un fiel, vinculado a su obispo, celebra o recibe, de modo que hay una comunión en un solo Pan y en un solo Cáliz del Señor. El obispo y su grey no están sólo en comunión —*koinonia*— entre sí, sea cual sea el modo, sino que lo están también con todos los que celebran la Eucaristía en cualquier parte del mundo. La Eucaristía supone y celebra una comunión ya existente y viva —*koinonia*— gracias a la misma fe y la vida de los creyentes. Es la señal visible de esta unidad y comunidad de la Iglesia universal, *katholiké*.

## 2. Manifestaciones de la *koinonia* en el intercambio de cartas y en las fuentes canónicas precedentes

La palabra *koinonía* es un término polivalente según lo empleó la Iglesia Oriental primitiva. El término puede referirse sencillamente a la Eucaristía, como en el can. 3 del Concilio de Ancyra (314 d.C.), donde se refiere a aquellos que, bajo la persecución de Diocleciano, se encontraron implicados, contra su voluntad, en el culto pagano: «ellos no deben ser alejados de la comunión (κοινωνία)» [1]. El canon 13 del Concilio de Nicea (325 d.C.) emplea los dos términos: «comunión» y «Eucaristía» como equivalentes al hablar de los apóstatas arrepentidos. Si alguien se estaba muriendo y recibía el viático, y luego recobraba la salud, era admitido «sólo a la comunión de oraciones» [2]. El verbo κοινονέω tiene en este caso un sentido más limitado, porque indica la participación en el culto ejercido por una comunidad, pero excluyendo la Eucaristía. El Concilio de Ancyra establece en el canon 16 que los penitentes pueden

1. Concilio de Ancyra, *canon* 3, ed. P.P. Joannou, *Les canons des synodes particuliers* (Pontificia Comisión para la redacción del Código de Derecho Canónico Oriental, *Fonti* 9: *Discipline générale antique* 1, 2), Grottaferrata 1962, 58.
2. Concilio de Nicea, *canon* 5, ed. N.P. Turner, *Decrees of Ecumenical Councils* 1, London-Washington 1990, 12.

tener la comunión en las plegarias (κοινωνία εἰς τὰς προσευχάς), pero en la Eucaristía sólo al final de la vida[3].

El sentido institucional de *koinonía*, como plena comunión con la Iglesia y entre las iglesias locales, está ya claro a partir del siglo II. Como Eusebio atestigua en su *Historia Eclesiástica*, los montanistas «fueron expulsados de la Iglesia y excluidos de la *koinonía*»[4] por una serie de Sínodos. El paralelismo equivalente entre Iglesia y *koinonía* muestra hasta qué punto las dos realidades se identificaban estrechamente. El Canon Apostólico 29 (aprox. 380 d.C.) emplea también un lenguaje fuerte cuando se refiere a las ordenaciones «simoniacas»: «Ellos (ordenados y los que administran el orden) han de ser expulsados (ἐκκοπτέσθω) completamente de la *koinonía* así como yo, Pedro, hice con Simón Mago»[5]. El canon anterior había establecido que los clérigos depuestos, que volvieran a desempeñar abusivamente su ministerio, habían de ser «totalmente alejados de la Iglesia». Es interesante notar la equivalencia implícita entre Iglesia y *koinonía*. Epifanio (m. 403), en su *Panarion*, reafirma esta equivalencia: «Después de un cierto tiempo vuelvan a ser admitidos (συνάγεσθαι) en la Iglesia, pero como laicos, no entre el clero»[6]. Una carta sinodal del año 400, aproximadamente, que Teófilo, obispo de Alejandría, escribió a un cierto Isidoro, que había sido «separado de la *communio sanctorum*, esto es, de la Iglesia, por parte de muchos obispos y por muchas razones»[7], atestigua esta praxis. También el Papa Julio I (337-352) escribió una carta a los «eusebianos» en el año 341, para defenderse por haber admitido a Atanasio a la comunión con él: «Puesto que él cree con rectitud y tenía el apoyo de testimonios en favor de su ortodoxia, no hubiéramos podido hacer en este caso otra cosa, sino recibirle como lo que es para nosotros, es decir, como un obispo, y no ale-

3. CONCILIO DE ANCYRA, *canon* 16, ed. JOANNOU, *Les canons des synodes particuliers*, 67-68.

4. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Ecclesiastica*, ed. G. BARDY (*Sources chrétiennes,* 41), Paris 1955, 49. Los dos verbos griegos correspondiente son muy fuertes: uno es ἐξεώσθησαν «expulsar, echar fuera»; el segundo es εἰρχθησαν «excluir», «cerrar fuera».

5. *Cánones Apostólicos*, can. 29, ed. JOANNOU, *Les canons des synodes particuliers*, 21; *vid.* también la ed. de M. METZGER, *Les Constitutions Apostoliques* 3 (SChr, 336), Paris 1987, 282. Canon 28, *ibid.*

6. EPIPHANIUS, *Panarion (Adversus haereses),* 2,2,68,2, ed. K. HOLL, *Epiphanius* III (GCS 37), Leipzig 1933, 142.

7. THEOPHILUS ALEXANDRIUS, *Prima carta synodal*, nos ha llegado incluida entre las cartas de SAN JÉRONIMO, *Epistula* 92, ed. I. HILLBERG (CSEL 55/2), Wien 1950, 150.

jarlo de nuestra *koinonía*»[8]. También la carta que el Concilio de Sárdica (343 d.C.) escribió a la Iglesia de Alejandría ratifica la comunión con Atanasio, de acuerdo con la decisión del Papa Julio I, el cual, después de considerar la cosa con cuidado y decisión, estableció que: «he decidido que no tenemos ningún motivo para dudar si mantener la comunión (περὶ τῆς κοινωνίας) con nuestro hermano Atanasio y, por tanto, todos los obispos, de todos los lugares, han confirmado la comunión con Atanasio, convencidos de su inocencia»[9].

La distinción entre comunión eclesial y Eucaristía, en cuanto al sentido de los términos en uso, no careció siempre de ambigüedades, como en el caso de Arrio, tal como cuenta Atanasio: «El obispo de Constantinopla, Alejandro, se resistió (a conceder a Arrio la reconciliación), afirmando que "el que despertó una herejía no debería ser admitido a la *koinonía*"». En cualquier caso, Arrio falleció en el 336, antes de reconciliarse, «de modo que fue privado al mismo tiempo y de golpe de la vida y de la *koinonía*»[10].

La configuración jurídica de la comunión (κοινωνία) y de la no comunión (ἀκοινώτητος) fue establecida con claridad en el canon 5 del Concilio de Nicea: «Acerca de aquellos que, tanto clérigos como laicos, fueron excomulgados (ἀκοινωτήτοι) por los obispos de su provincia, ha de prevalecer la sentencia, que concuerda con el canon, por la cual se prohíbe que los que fueron expulsados (ἀποβληθέντας) por algún obispo, puedan ser admitidos por otros. Se había de llevar a cabo, de todos modos, una investigación para averiguar si habían sido excluidos de la Iglesia (ἀποσυνάγωγοι) por una iniciativa superficial del obispo o por la gravedad de la controversia, o por animadversión del mismo obispo. Y, para que se pudiera llevar a cabo una investigación apropiada, todos acordaron que era conveniente que los Sínodos se celebraran dos veces al año en cada provincia eclesiástica»[11]. La comunión eclesiástica es, por

8. Papa JULIO I, *Carta a los Eusebianos de Antioquia*, incluida en Atanasio, *Apología contra los arrianos* 32, ed. Mauristas (PG 25), Paris 1857, 301.

9. CONCILIO DE SÁRDICA, *Carta a la Iglesia de Alejandría*, contenida en ATANASIO, *Apología* 37, en Mauristas (PG 25), 312.

10. ATANASIO, *Carta a Serapión sobre la muerte de Arrio* 2-3; Mauristas (PG 25), 688.

11. CONCILIO DE NICEA, *canon 5*, ed. TANNER, *Decrees of Ecumenical Councils* 1,8. *Vid.* también *Canon Apostólico* 32, ed. JOANNOU, *Les canons des synodes particuliers*, 22; o bien la edición de METZGER, *Les Constitutions apostoliques* 3, 282-284.

tanto, mutua entre las Iglesias locales y universal. La exclusión de una Iglesia es válida para todas las Iglesias.

Este sentido de la intercomunión entre los obispos permaneció conservando su fuerza a lo largo de las controversias del cuarto siglo. Los obispos arrepentidos, pero luego de nuevo impenitentes, Ursacio de Sigidunum (actual Belgrado) y Valente de Mursa escribieron (en el 347) al Papa Julio para confesar sus faltas relativas a Atanasio, afirmando varias veces: «Nosotros, por tanto, mantenemos rectamente la comunión (κοινωνία) con el ya mencionado Atanasio» [12]. Los mismos escribieron humildemente a Atanasio declarando que estaban en comunión con él: «Que sepas que estamos en paz (εἰρήνην) contigo y en comunión eclesiástica (κοινωνίαν ἐκκλησιαστικήν); prueba de ello es el saludo con el que la carta se inicia» [13]. Destaca en el documento la equivalencia entre «paz» y «comunión eclesiástica». En una carta a la ciudad de Sebaste (en el 379) Gregorio de Nisa declara: «Aún sin la debida discriminación e investigación, recibimos en la comunión de la Iglesia Católica (εἰς τὴν κοινωνίαν τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας) a aquellos que, en Ancyra, formaron una asamblea (τὴν σύναξιν) unidos a Marcelo»; más tarde se refiere también a «aquellos que salieron de la congregación con Marcelo para volver a la comunión con la Iglesia (εἰς τὴν κοινωνίαν ἐκκλησιαστικήν)» [14]. En la obra de Gregorio la comunión es designada tanto «eclesiástica», como «de la Iglesia católica». Se trata claramente de una comunión «con» y «de» la Iglesia extendida por el mundo entero. Una «congregación» o asamblea (σύναξις) de tipo «sectario», en cierto sentido, constituía y poseía una «comunión» paralela y autónoma por sí sola. La *Carta Encíclica* de Egipto habla también de modo explícito de una *koinonía* de tipo sectario cuando se refiere a los arrianos insensatos [15].

En el ámbito de los esfuerzos para expresar más plenamente el sentido y la amplitud de la «comunión», en el contexto histórico de las contro-

12. URSACIO y VALENTE, *Carta a Julio*, incluida en ATANASIO, *Apología* 58, ed. Mauristas (PG 25), 353.

13. URSACIO y VALENTE, *Carta a Atanasio*, incluida en ATANASIO, *Apología* 58, ed. Mauristas (PG 25), 356.

14. GREGORIO DE NISA, *Carta* 2 [5], a la ciudad de Sebaste, ed. G. PASQUALI, en *Gregorii Nysseni Opera* 8,2, Berlin 1925, 29.

15. Cfr. SÍNODO DE ALEJANDRÍA, *Carta Encíclica*, conservada en ATANASIO, *Apología* 7, ed. Mauristas (PG 25), 261.

versias con los arrianos, el Sínodo celebrado en Jerusalén en el 335 añadió al término *koinonía* varios sinónimos para manifestar su comunión con Atanasio en una carta dirigida a los fieles y a los clérigos de Egipto y Libia.

«Nosotros, además, ya estamos dispuestos a mantener y garantizar la paz de la Iglesia (τῆς ἐκκλησιαστικης εἰρήνης), y a vivir el amor (ἀγάπη) con vosotros. Le (a Atanasio) hemos dado un abrazo antes que vosotros y estamos en comunión (κοινωνήσαντες) con vosotros por medio de él. Os enviamos estas líneas de saludo y nuestras oraciones de agradecimiento para que sepáis que somos una sola cosa (ἡνῶσθαι) por el vínculo de la caridad (τῆς ἀγάπης) tanto con él como con vosotros» [16].

Como se vio arriba al hablar de la carta de Ursacio, la «paz eclesiástica» se considera equivalente a «comunión eclesiástica». El vínculo de amor que une a los fieles es precisamente el vínculo de la comunión y la unidad que proporciona a la Iglesia. El verbo συνπνέω tiene el sentido de «cooperar para lograr un fin», «ayudar a sacar adelante una empresa» [17]. El Concilio de Sárdica, de acuerdo con Atanasio, «confirmó la comunión y el vínculo de amor (τὴν τε κοινωνίαν καὶ ἀγάπην) con nosotros (Atanasio)» [18]. La carta del Papa Julio a los seguidores de Eusebio de Nicomedia pone en contraste la división interna con la paz, de modo que ésta última (la paz) resulta equivalente a la comunión: «Que las Iglesias gocen de paz (εἰρήνην), para que no estén divididas» [19].

Ya en la controversia sobre la fecha de la Pascua, en la segunda mitad del siglo II, numerosos obispos, entre los cuales se encontraba Ireneo de Lyon, escribieron al Papa Víctor (+ 198) para que fuera consciente de la existencia de «lazos de paz y unión, así como de amor con sus colegas en el episcopado (τὰ τῆς εἰρήνης καὶ τῆς πρὸς τοῦς πλησίον ἑνώσεώς τε καὶ ἀγάπης)» [20]. El sentido que Eusebio da al término indica que hay tres sinónimos de *koinonía*, que sirven para dar mayor fuerza a la figura. La carta del Concilio de Nicea a los egipcios sobre el acuerdo entre las Iglesias locales para la celebración de la Pascua intro-

16. Sínodo de Jerusalén, *Carta a los fieles y los clérigos de Egipto y de Libia*, incluida en Atanasio, *Apología* 57, ed. Mauristas (PG 25), 352.
17. *Patristic Greek Lexicon*, ed. G.W.H. Lampe, Oxford 1961, 1289.
18. Atanasio, *Apología* 36, ed. Mauristas (PG 25), 312.
19. Papa Julio I, *Carta a los Eusebianos de Antioquía*, incluida en Atanasio, *Apología* 32, ed. Mauristas (PG 25), 501.
20. Eusebio de Cesarea, *Historia,* 5, 24, 10, ed. G. Bardy (SChr 41), 69.

duce una figura nueva para indicar la *koinonía*: συμφωνία [21]. El mensaje se cierra con una apelación a «restablecer la paz y el acuerdo común (συμφωνία) y a eliminar toda herejía» [22]. La controversia acerca de la Pascua parece que, finalmente, se resolvió.

Al dirigirse a los obispos de Occidente para recibir su apoyo en la lucha contra los arrianos (año 376), Basilio se funda en la comunión de todos ellos con Cristo y en Cristo: «Como miembros los unos de los otros, nos sentimos como una familia, que engloba a todos los miembros que viven de acuerdo con el acuerdo común (συνφωνία)» [23].

Atanasio, por su parte, en su *Historia de los arrianos dirigida a los monjes* (358 aprox.), se alegra por la συμφωνία καὶ εἰρήνη de muchos obispos, más de 400; una comunión que se estableció, con toda probabilidad, gracias a encuentros personales o intercambio de cartas [24], incluyendo a los obispos de la gran Roma, de toda Italia, Calabria, Apulia *(Puglia),* Campania, Abbruzzi, Sicilia, Cerdeña, Córcega, de toda África, Galia, Bretaña, España, Panonia, Nórico, Siscia, Dalmacia, Dordania, Dacia, Misia, Macedonia, Tesalia y toda Grecia, con Creta, Chipre y Licia, y también muchos obispos de Palestina, Isauria, Egipto y la Tebaida, toda Libia y la Pentápolis [25].

Basilio de Cesarea, al defenderse de los que le acusaban, escribió en el 375 que: «se separaron (ἀποστῆναι) ellos mismos de nuestro amor (ἀγάπη)», porque ponían en circulación escritos que falsamente le atribuían. Ellos se habían voluntariamente separado de la comunión con él y le acusaban, intentando demostrar que estaba en comunión con Apo-

21. Sobre el uso de la palabra cfr. F. BERGAMELLI, «Sinfonia» *della chiesa nelle lettere di Ignazio di Antiocjia*, en *Ecclesiologia e catechesi patristica «Sentirsi chiesa»,* ed. S. Felici (Biblioteca di scienze religiose, 46), Roma 1982, 21-80.

22. CONCILIO DE NICEA, *Carta sinodal a los Egipcios*, ed. TANNER, *Decrees of Ecumenical Councils* 1,19.

23. BASILIO DE CESAREA, *Carta* 243, ed. DEFERRARI (Loeb 243), 434-435.

24. Cfr. BASILIO DE CESAREA, *Carta* 197 a Ambrosio de Milán (año 375), ed. DEFERRARI (Loeb, 243), Cambridge (Mass.), London 1930; reimpr. 1986, 90, donde se mencionan dos modos de mutuo acuerdo de comunión: uno el encuentro personal, cara a cara, el segundo, la correspondencia por escrito: «(Dios) nos permitió permanecer unidos unos con otros por medio del intercambio de cartas (διὰ τῆς ἐν τοῖς γράμμασι προσφωνήσεως). Él nos concedió dos medios para estar de acuerdo: uno,por medio de entrevistas personales (συντυχίας), y el segundo, por medio de la comunicación por carta (διὰ τῆς τοῦ γράμματος ὁμιλίας)».

25. ATANASIO, *Historia de los arrianos para los monjes* 28, ed. Mauristas (PG 25), 725.

linar[26]. Basilio recuerda en el 375 a los habitantes de Neocesarea que no había razones válidas para estar separados. Pero, en cambio, había razones de peso: «para estar muy unido por el amor y para mantener la unidad (πρὸς τὴν ἄκραν ἡμῖν φιλίαν καὶ ἕνωσιν)»[27]. Los lazos son el amor y la unidad, como ya aparecía en la carta de Ireneo citada arriba. Basilio emplea también el término συνάφεια para designar la unión entre las iglesias respectivas[28].

La carta sinodal de los obispos reunidos en el Concilio de Constantinopla del año 381 declara con claridad que su fin es fomentar la unidad (ἕνωσις) y garantizar una fe profunda. La carta concluye con una llamada vibrante a darse cuenta del amor que ata a las iglesias tanto de Oriente como de Occidente en una sola realidad. Después de afirmar de nuevo la tesis del acuerdo en la fe, la carta confirma que existe una unidad entre ellos por el amor (ἀγάπη)[29]. Apoyándose en los dos pilares de la comunión, la unidad en la fe y la comunión de amor, los Padres conciliares afirmaron: «Nosotros quisiéramos dejar de repetir lo que ya los Apóstoles condenaron: "yo soy de Pablo, yo de Apolo, yo de Cefas" (1 Co 1,12); sin embargo, todos deseamos pertenecer a Cristo, que no estuvo dividido cuando vivió entre nosotros (cfr. 1 Co 1,13), y, con el auxilio providencial de Dios, mantendremos unido (ἄσχιστον) el Cuerpo de la Iglesia»[30].

Existían entonces varios modos de designar la *koinonía*: el término «comunión», Eucaristía, participación en los sacramentos, participación en las plegarias (κοινωνία εἰς τὰς προσευχάς), comunión eclesiástica (κοινωνια ἐκκλησιαστική), la comunión de la Iglesia Católica (κοινωνία τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας). Varias expresiones más son sinónimas o paralelas al término *koinonía*: Iglesia (ἐκκλησὶα), paz eclesial (εἰρήνη o bien ἐκκλησιαστική εἰρήνη), congregación (σύναξις), vínculo de amor (ἀγάπη o también φιλία), unidad (ἕνωσις), acuerdo (συμφωνία), unión (συνάφεια). Algunos de estos términos aparecen de ordinario emparejados.

26. Cfr. Basilio de Cesarea, *Carta* 224, ed. Deferrari (Loeb 243), 312-314.
27. Basilio de Cesarea, *Carta* 204, ed. Deferrari (Loeb 243), 154-155.
28. Basilio de Cesarea, *Carta* 204, ed. Deferrari (Loeb 243), 156-157. *Vid.* también Idem *Carta* 243; ed. Deferrari (Loeb 243), 434.
29. Concilio de Constantinopla I, *Carta Sinodal*, ed. Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils* I, 28-30.
30. Concilio de Constantinopla I, *Carta Sinodal*, ed. Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils* I, 30.

## 3. Los instrumentos para la *koinonía*: Cartas

Ya Tertuliano alrededor del año 200 menciona en su obra *De praescriptione haereticorum* algunas «expresiones de reconocimiento mutuo» entre las iglesias: «Sic omnes (ecclesiae) primae et omnes apostolicae, dum una omnes. Probant unitatem communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio[31] hospitalitatis»[32]. [De este modo todas las iglesias son primeras y apostólicas; porque donde está una están todas. Son pruebas de la unidad, son el intercambio de la paz, la manifestación de la fraternidad y el lazo de la mutua hospitalidad]. Para Tertuliano la Iglesia es una «comunión» (unión común). Los vínculos de la *koinonía* son: paz, fraternidad y hospitalidad, que se manifiestan de modo visible por medio de gestos externos de comunicación, que son, al mismo tiempo, una petición de reconocimiento de la amistad y de acogida hospitalaria.

### 3.1. *Las Cartas de Comunión*

Un medio ordinario para manifestar y garantizar la comunión eran las cartas enviadas por las autoridades eclesiales. Las primeras menciones relativas a estas cartas las llaman «cartas de comunión» y hablan de ellas como de una praxis ya aceptada[33]. El Sínodo de Antioquía, que en el 268 depuso a Pablo de Samosata y puso en su lugar a Domnus, escribió una Carta que envió a los obispos de Roma y Alejandría, entonces en funciones, para comunicar su decisión: «a todos los obispos que cumplen su ministerio con nosotros en el mundo entero, a los presbíteros, a los diáconos y a toda *ekklesia* católica bajo el cielo». Se daba por supuesto que todos los obispos «les escribían y recibían de ellos (los obispos de Roma y Alejandría) cartas de comunión (τὰ κοινωνικὰ γράμματα)»[34].

31. *Contesseratio* es una palabra rara, que Souter ha traducido en su *Glossary of Later Latin to 600 A.D.,* Oxford 1949, 76 por «vínculo de comunión». No se encuentra, en cambio, en el *Oxford Latin Dictionary*, ed. P.G.W. Glare, Oxford 1982, a pesar de su extensión: 2.126 páginas.

32. Tertuliano, *De praescriptione haereticorum* 20, 8, ed. R.F. Refoulé (CCL 1) Turnhout 1954, 202.

33. Cfr. B. Botte, *Presbyterium et ordo episcoporum* en *Irenikon* 29 (1956) 19, reimpr. en *Études sur le sacrement de l'ordre* (*Lex orandi* 22), Paris 1957, 114.

34. Eusebio, *Historia Eclesiástica*, 7, 30, 17, ed. Bardy (SChr 41), 219.

El Papa Víctor, por su parte, publicó cartas de excomunión cuando: «intentó expulsar (ἀποτέμνειν) de la unidad de la comunión a las diócesis de Asia y a las iglesias a ellas cercanas por ser heterodoxas; al mismo tiempo declaró con las cartas (διὰ γραμματων) que todos los hermanos que vivían en ella, sin ninguna excepción, estaban excomulgados (ἀκοινωνήτους)»[35]. De modo parecido, alrededor del 319, Alejandro, obispo de Alejandría, envió una carta encíclica: «A todos mis amados y honrados compañeros en el ministerio, que están en la Iglesia Católica, en todo lugar (ἁπανταχοῦ), con el fin de mantener el vínculo de la concordia (ὁμονοίας) y la paz (εἰρήνη)»[36]. Esta encíclica informa a todos los obispos que él (Alejandro) junto con otros obispos excomulgó a Arrio con sus seguidores. En algunas circunstancias, los obispos, individualmente o en Concilio, niegan su comunión con otros, sin entrar en materia.

Basilio de Cesarea escribió a Melecio de Antioquia, en el 373 aproximadamente, lamentándose de que los obispos de Occidente «debían haber sido más prudentes al conceder las comuniones (en plural) a los que llegaban por decisión propia, así como en lo que otorgaban al escribir (ἐγγράφως) según el sistema (τύπος) de la Iglesia»[37]. Basilio, además, para dar prueba de su permanencia en la ortodoxia, escribe que puede citar a quince provincias eclesiásticas, entre Oriente y Occidente, en las que los obispos «me enviaron cartas y recibieron de mi respuesta por carta también». La carta de Basilio sigue: «de estas cartas, así como de todas las cartas que ellos enviaron y de todas las cartas que nosotros les enviamos, se desprende que todos tenemos un mismo pensamiento y la misma opinión». El tono de la carta adquiere luego el aspecto de una advertencia: «Quien decide no permanecer en comunión (κοινωνίαν) con nosotros... se aleja él mismo de la Iglesia entera (πᾶσης ἑαυτὸν τῆς ἐκκλησίας ἀπορρηγνύς)»[38]. El intercambio de cartas es en sí mismo la confirmación de que existe entre los obispos una intercomunión. Basilio desafía a sus adversarios a que demuestren con evidencia que hubo un intercambio de «cartas canónicas» (κανωνικὰ γράμματα) entre él y Apolinar o cualquiera forma de solidari-

35. EUSEBIO, *Historia Eclesiástica*, 5, 24, 9, ed. BARDY (SChr 41), 69.
36. SÓCRATES, *Historia Eclesiástica*, 1, 6, ed. G.C. HANSEN (GCS N.F. 1), Berlin 1995, 6.
37. BASILIO DE CESAREA, *Carta 129, 3 a Melecio de Antioquia*, ed. DEFERRARI (Loeb 215) Canbridge (Mass.)-London 1928, reimpr. 1988, 288.
38. BASILIO DE CESAREA, *Carta 204, 7*, ed. DEFERRARI (Loeb 243), 172.

dad (ἐπιμιξίας) con su clero[39]. En este caso, la expresión «cartas canónicas» tiene el sentido de cartas de comunión, no el significado técnico de cartas comendaticias, tal como sí aparece en otros textos.

A comienzos del siglo V el Papa Inocencio I envió a diversos lugares en discordia unas «cartas de comunión parecidas (τὰ ἴσα τῆς κοινωνίας)», esforzándose por establecer de nuevo la comunión entre los obispos Juan Crisóstomo y Teófilo de Alejandría. Expresó así también su comunión con ellos[40]. El mismo Papa posteriormente dio: «Cartas de comunión (κοινωνικὰ γράμματα)» al Crisóstomo y a los que estaban en comunión con él (κοινωνοῦντας)[41].

El término «cartas de comunión» fue mencionado con frecuencia en la época patrística, pero sólo unos pocos ejemplos han llegado hasta nosotros[42].

### 3.2. *Las Cartas de respeto*

Los obispos, cuando eran elegidos, enviaban una noticia formal del nombramiento, que era, al mismo tiempo, una señal de comunión y también una petición de comunión. Apolinar de Laodicea comenta con amargura a los obispos de la provincia eclesiástica de Diocesarea en el año 360: «Hemos enviado las habituales "Cartas de respeto" (γράμματα τιμῆς), y esperábamos recibir de vuestro afecto (ἀγάπης) las correspondientes respuestas, venerados señores, profesamos estar en comunión (κοινωνεῖν) con los que piensan rectamente (de Cristo); pero con los que no piensan o escriben lo contrario no estamos en comunión (οὐ κοινωνοῦμεν)»[43]. Este documento constituye un ejemplo tanto de una

39. BASILIO DE CESAREA, *Carta 224, 2*, ed. DEFERRARI (Loeb 243), 316.

40. PALADIO, *Vida de Juan Crisóstomo*, 3, ed. A.M. MALINGREY (SChr 341) Paris 1988, 64.

41. PALADIO, *Vida de Juan Crisóstomo*, 3, ed. A.M. MALINGREY (SChr 341) Paris 1988, 68.

42. La correspondencia del obispo Dionisio de Corinto (aprox. 170) fue particularmente extensa en aquel tiempo: escribió a las comunidades de Atenas, Roma, Knosos, Ponto, Amastris, Gortyna, Lacedemonia; cfr. EUSEBIO, *Historia Eclesiástica*, 4, 23, 1-13. Por medio de estas cartas mantuvo la comunión y estuvo en contacto con otras iglesias.

43. APOLINAR DE LAODICEA, *Carta a los obispos de Diocesarea*, incluida en LEONCIO DE BIZANCIO (?), *Contra el engaño de los apolinaristas*, ed. A. MAI (PG 86/2), Paris 1865, 1969-1972.

carta de «respeto» como de una declaración formal de comunión con los que comparten la misma fe. Los obispos que se reunieron en el Concilio Ecuménico de Constantinopla I en el 381, anunciaron la elección y ordenación de Nectario como obispo de Constantinopla de común acuerdo (μετὰ κοινῆς ὁμονοίας)[44].

El historiador Evagrio menciona un intercambio de cartas en relación con la toma de posesión o «entronización» de Severo de Antioquia, en el 512: «especialmente por medio de las "cartas de toma de posesión" y sus copias (ἐν ταῖς καλουμέναις ἐνθρονιστικαῖς συλλαβαῖς καὶ ταῖς τούτων ἀμοιβαίαις), que envió a los patriarcas de todos los lugares»[45]. La carta del Papa Sixto III (432-440) a los obispos de Oriente proporciona un ejemplo, en latín y en griego, de una «carta de entronización», por medio de la cual el Papa daba noticia a las Sedes más importantes de su elección y consagración: «*Gratias habentes Dei nostri circa nos humanitati, quod eo tempore quo nos ad supremum sacerdotii apicem vocare dignatus est, concessit nobisnecessario ad vestram fraternitatem per has litteras dedimus testes ordinationis nostrae* (ταῦτα τὰ γράμματα μαρτυροῦντα ἡμῶν τῇ χειροτονίᾳ)»[46]. Estas cartas las llevaban los obispos que viajaban. La *communio episcoporum* era la manifestación visible y el vínculo de unión de la Iglesia entera.

### 3.3. *Cartas Sinodales*

Ya en los apartados anteriores se han citados varias cartas sinodales (γράμματα συνοδικά): las del Sínodo de Antioquia del 268[47]; las del Sínodo de Alejandría[48] del 319; las del Concilio de Nicea en el 325[49]; las del Sínodo de Jerusalén en el 335[50]; las del Concilio de Sár-

44. CONCILIO DE CONSTANTINOPLA, *Carta Sinodal*, ed. TANNER, *Canons of Ecumenical Councils* I, 29.
45. EVAGRIO, *Historia de la Iglesia*, 4, 4, ed. J. BIDEZ y L. PARMENTIER, London 1898, 154.
46. SIXTO III, *Cartas* 1, ed. P. COUSTANT (PL 50), Paris 1865, 583.
47. Cfr. nota 27.
48. Cfr. nota 14.
49. Cfr. nota 20.
50. Cfr. nota 15; la carta aparece también en ATANASIO, *De synodis* 21, (PG 26), 717-720. Otra carta sinodal del Concilio de Jerusalén también en ATANASIO, *Apología* 84-85, ed. Mauristas (PG 25), 397-401.

dica del 343 [51]; y las del Concilio de Constantinopla del 381 [52]. Como documentos de las decisiones sinodales, estas cartas son pruebas de la comunión que existía entre una Iglesia madre y las iglesias dependientes. La carta sinodal del Concilio de Antioquia del año 341, describe con claridad el sentido de *koinonía*: «Reunidos en asamblea y viviendo en concordia y al unísono, con espíritu de paz» [53]. Todos estos tres términos —ὁμονοία, συμφωνία y πνεῦμα εἰρηνικόν— manifiestan una imagen de unidad y comunión. El Concilio de Éfeso (431) envió una *Carta de comunión* a los obispos de Oriente en la que, entre otras cosas, anuncian que serán excomulgados los nestorianos y todos sus seguidores: «El Sagrado Sínodo, con un decreto común, los expulsó (literalmente "los desterró") de toda comunión eclesiástica (πᾶσης ἐκκλησιαστικῆς κοινωνίας)» [54].

### 3.4. *Cartas canónicas*

El género más común de cartas era el de las cartas que un obispo entregaba a sus fieles, especialmente a los clérigos, cuando tenían que hacer un viaje. Esas cartas servían como una especie de «pasaporte» religioso, dirigido a autoridades e iglesias para dar garantías de la buena conducta y ortodoxia del viajero [55]. En efecto, la carta pedía la comunión por parte de la Iglesia que se visitaba. Por otra parte, estas cartas aseguraban que se reconocía la «comunión», *koinonía*, existente entre las iglesias y su integridad. Las cartas «canónicas» eran, por tanto, «testimonios» que cumplían las exigencias de varios cánones.

Con acento nostálgico Basilio recuerda: «el gobierno de las iglesias con el estilo antiguo del amor (ἀγάπη), que admitía como miem-

51. Cfr. nota 8. Otras cartas sinodales de Sárdica se encuentran en ATANASIO, *Apología* 41-43, ed. Mauristas (PG 25), 317-324; y en la misma obra *Apología* 44-50, ed. Mauristas (PG 25), 324-341.

52. Cfr. notas 22; 23; 35.

53. CONCILIO DE ANTIOQUIA, *Carta sinodal*, ed. JOANNOU, *Les canons des synodes particuliers*, 102-103; *vid.* también algunos fragmentos de la Carta sinodal del Concilio de Antioquia en ATANASIO, *De Synodis* 22, ed. Mauristas (PG 26), 720-721.

54. CONCILIO DE ÉFESO, *Carta Sinodal*; ed. JOANNOU, *Les canons des synodes particuliers*, 63.

55. L. HERTING, *Communio und Primat*, Roma 1943, 11-15. El autor supone que existían elencos escritos de nombres y direcciones que se podían utilizar para los viajeros.

bros propios a aquellos hermanos que venían de todos los sitios, enviados como familiares (ὡς ἐπὶ οἰκείους) y recibidos también como tales (ὡς παρ' οἰκείων). Esto era precisamente un tiempo atrás la honra de la Iglesia: que los cristianos, al viajar de un extremo al otro de la tierra, con unas pocas notas escritas (μικροῖς συμβόλοις), siendo hermanos, encontraban a los demás como "padres" y "hermanos"» [56].

Según la legislación establecida y recogida con el título de «Concilio de Laodicea», un sacerdote o clérigo no podía nunca ponerse en viaje sin haber recibido las «cartas canónicas» (ἄνευ κανωνικῶν γράμματων) [57]. La redacción y expedición de estas cartas estaba reservada a los obispos. El Sínodo de Antioquia prohibió que los presbíteros de las aldeas del campo (ἐν ταῖς χώραις) dieran cartas canónicas (κανωνικὰς ἐπιστολᾶς); sin embargo, los obispos sufragáneos o auxiliares *(corepiscopi)* sí podían, por ejemplo, dar «cartas de paz» (ἐπιστολᾶς εἰρηνικάς) [58]. Estas «cartas de paz», según parece, tenían la misma importancia y efecto que las «cartas canónicas», ya que otro canon del mismo Sínodo exige que no se reciba a ningún peregrino o extranjero «que carece de las (cartas) de paz (ἄνευ εἰρηνικῶν)» [59].

El Concilio Ecuménico de Calcedonia (año 451) hace una distinción entre dos géneros de cartas para los viajeros: «todo fiel, pobre o indigente, ha de viajar con cartas de paz (ἐπιστολίοις εἰρηνικοῖς ἐκκλησιαστικοῖς μόνοις); pero no con cartas comendaticias (συστατικοῖς), porque es conveniente ofrecer cartas comendaticias (συστατικὰς ἐπιστολάς) sólo a personas de consideración (ἐν ὑπολήψει)» [60]. Por «personas de conside-

56. Basilio de Cesarea, *Cartas* 191, ed. Deferrari (Loeb 243), 80-81.

57. Concilio de Laodicea, *canon* 41, ed. Joannou, *Les canons des synodes particuliers*, 147. Basilio comenta que el obispo Atanasio «le proporcionó carta para su viaje» sin especificar con un adjetivo el género de la carta: cfr. Basilio, *Cartas* 69, 2, ed. Deferrari (Loeb 215) 40-41.

58. Sínodo de Antioquia, *canon* 8, ed. Joannou, *Les canons des synodes particuliers*, 110.

59. Sínodo de Antioquia, *canon* 7, ed. Joannou, *Les canons des synodes particuliers*, 110.

60. Concilio de Calcedonia, *canon* 11, ed. Tanner, *Decrees of Ecumenical Councils*, 1, 92.

ración» se entendían, de modo especial, los clérigos, sacerdotes y obispos[61]. Aquel mismo Concilio prohíbe a los clérigos extraños y a los lectores ejercer su ministerio en otra ciudad «sin tener cartas de recomendación (δίχα συστατικῶν γραμμάτων)» por parte de su obispo[62].

En otras legislaciones las cartas de recomendación se exigen tanto para laicos como para clérigos, sin distinción. Un Canon Apostólico manda que: «Si un clérigo o laico excomulgado o excluido (en su ciudad) llega a otra ciudad y es recibido, aún sin cartas comendaticias (ἄνευ γραμμάτων συστατικῶν), tanto el que hospeda como el que recibe hospitalidad caen en excomunión»[63]. En esta misma colección el hecho de hospedar a un clérigo de cualquier grado exige cartas «testimoniales» (συστατικά): «Ningún obispo, presbítero o diácono que estén viajando puede ser recibido sin συστατικὰ, y, aunque las lleven consigo, las cartas han de ser examinadas. Si resulta que son predicadores de la verdadera fe, han de ser recibidos. De lo contrario, se les puede dar lo necesario (para seguir su viaje), pero no se les puede recibir en comunión (κοινωνίαν)»[64]. El canon está aplicando precisamente la distinción que Basilio había fijado antes.

Según el Concilio de Sárdica, los obispos que recurrían a la Corte imperial podían enviar a un diácono con las habituales «cartas de recomendación» (συστατικὰς ἐπιστολάς) dirigidas al obispo metropolitano de la provincia; este último, a su vez, proveería a escribir a los obispos de la provincia, donde el emperador se encontraba en aquel momento[65]. Así el Concilio pone en marcha un complejo proceso legislativo relativo a las cartas.

61. *Patristic Greek Lexicon*, ed. LAMPE, 1451; sobre los sacerdotes cfr. Concilio de Constantinopla del 381, *canon* 6; acerca de los obispos, cfr. SÓCRATES, *Historia de la Iglesia*, 7, 35, 4; y JERÓNIMO, *De viris illustribus* 82, según la traducción de Sofronio al griego.

62. CONCILIO DE CALCEDONIA, *canon* 13, ed. TANNER, *Decrees of Ecumenical Councils*, 1, 93.

63. *Canones Apostolici* 12 (13), ed. JOANNOU, *Les canons des synodes particuliers*, 13.

64. *Canones Apostolici* 33, ed. JOANNOU, *Les canons des synodes particuliers*, 23.

65. Cfr. CONCILIO DE SÁRDICA, *canon* 6 (9), ed. JOANNOU, *Les canons des synodes particuliers*, 170.

### 3.5. *Cartas Encíclicas*

Las cartas «Encíclicas» (ἐγκύκλιον) o circulares, cuyo nombre se debe a su distribución general, son también un elemento de la intercomunión. Coincidían con la llamadas «cartas generales» (πανταχόσε o πανταχοῦ o ἁπανταχοῦ). Pueden ser enviadas o por un Sínodo o por los obispos individualmente. Una carta circular de Eusebio de Nicomedia es citada por Sócrates en su *Historia Eclesiástica*; y fue enviada a «los obispos de todos los lugares, ciudad por ciudad (ἁπανταχοῦ κατὰ πόλιν)»[66]. La *Carta Encíclica* de Alejandro de Alejandría y su clero es reproducida por Sócrates como otro documento parecido al anterior[67]. Otros ejemplos de estas cartas se encuentran en las obras del historiador Filostorgio († en el 430 aprox.) y de Evagrio († 594). El primero menciona una carta del año 328, acompañada por un credo, que Eusebio de Nicomedia († aprox. 334), Maris de Calcedonia († después del 361) y Teognis de Nicea, en Bitinia († aprox. 342), enviaron «a todos los lugares (πανταχόσε)»[68]. Evagrio señala también un número de cartas encíclicas (ἐγκύκλιον) enviadas por las autoridades tanto civiles como eclesiásticas y menciona una colección de estas cartas con el título: *Ἐγκυκλίον*[69].

### 3.6. *Cartas dimisorias*

Una carta dimisoria, o llamada también «carta de despedida», es un documento con el que se permite a un fiel dejar su propia diócesis para hacer un viaje o residir en cualquier otro lugar. El Concilio de Cartago prohíbe que un obispo pueda hacer un viaje atravesando el mar, a menos que haya recibido el consentimiento de la sede primacial de su provincia, es decir, sin haber recibido antes de su primado «el documento llamado

66. SÓCRATES, *Historia de la Iglesia* 1, 6, ed. HANSEN (GCS N.F. 1), 11.

67. Cfr. SÓCRATES, *Historia de la Iglesia* 1, 6, ed. HANSEN (GCS N.F. 1), 6-10; *vid.* arriba en la nota 29: «A mis amados y honrados ministros de la Iglesia Católica de todos los lugares (ἁπανταχοῦ) con la finalidad de preservar el lazo de la concordia (ὁμονοίας) y de la paz (εἰρήνη)».

68. FILOSTORGIO, *Historia de la Iglesia* 2, 7, ed. J. BIDEZ (GCS 21), Leipzig 1913, 18-19.

69. EVAGRIO, *Historia de la Iglesia,* 2, 9-10.

dimisorio o permiso (τὴν ἥτις λέγεται ἀπολυτικὴ τετυπωμένην ἤτοι παράθεσιν)»[70]. Estas dimisorias se debían confirmar cada año: «Las dimisorias (ἀπολυτικαί) del Primado o de cualquier obispo, concedida a un miembro de su clero, se debían sellar con la fecha de la Pascua»[71]. El Concilio del *Trullo* (Constantinopla, año 692) exige que se den cartas de dimisión a un clérigo que viaja a otra diócesis: «Ningún clérigo, cualquiera que sea su grado, puede ser trasladado a otra iglesia (diócesis) sin tener las cartas dimisorias (ἐγγράφου ἀπολυτικῆς) escritas por su propio obispo»[72]. Se trataba de respetar la autoridad del obispo del lugar y asegurar sus buenas relaciones con otros obispos.

## 4. Conclusiones

Las Cartas de *koinonía* recibieron, en griego, distintos nombres y se emplearon para distintas tareas y asuntos. La nomenclatura no fue siempre uniforme, ni coherente: había 1. κοινωνικὰ γράμματα (Cartas de comunión); 2. γράμματα τιμῆς (Cartas de reverencia o deferencia), que podían ser también «Cartas de toma de posesión» o «entronización»; 3. γράμματα συνοδικά (Cartas Sinodales); 4. γράμματα κανωνικά (Cartas canónicas), llamadas también ἐπιστολᾶς εἰρηνικάς o εἰρηνικὰ γράμματα (Cartas de paz), a las que se añadían las ἐπιστολιοὶ εἰρηνικοί ἐκκλησιαστικοί (Cartas de paz eclesiales); en relación con las Cartas «canónicas» se han de enumerar también las συστατικαὶ ἐπιστολαὶ (Cartas comendaticias), las γράμματα συστατικά o συστατικὰ γράμματα (Cartas de recomendación); 5. ἐγκύκλιον (Cartas encíclicas) o πανταχόσε / πανταχοῦ (Cartas universales); 6. ἀπολυτικαί (Cartas dimisorias). Las cartas «canónicas» pueden incluirse en más de una categoría, así como las «cartas de paz». La variedad de los géneros de cartas es ya en sí misma un testimonio de la importancia de la literatura epistolar para la comunión in-

70. Concilio de Cartago, *canon* 23, ed. Joannou, *Les canons des synodes particuliers*, 238-239; cfr. también *canon* 56, *ibid.*, 286-287.

71. Concilio de Cartago, *canon* 106, ed. Joannou, *Les canons des synodes particuliers*, 371.

72. Concilio del *Trullo (Quinisext.)*, *canon* 17; ed. Joannou, *Les canons des Conciles oecumeniques* (Pontificia Comisión para la redacción del Código de Derecho Canónico Oriental, Fuentes 9: *Discipline générale antique* 1,1), Grottaferrata 1962, 148-149.

terna de la Iglesia en la edad patrística. Estas cartas, cualquiera que fuera su género, sirvieron para establecer, afirmar y mantener la *koinonía,* en el ámbito de la iglesia local, entre el obispo y los fieles, y, en el contexto de la Iglesia universal, en la *communio episcoporum*[73].

Ephrem CARR, OSB
Preside del
Pontificio Istituto Liturgico
Pontificio Ateneo «S. Anselmo»
ROMA

73. Acerca de una bibliografía inicial sobre la *koinonía* en la época patrística: S.D. CURRIE, *Koinonia in Christian Literature to 200 A.D.*, tesis de doctorado no publicada, Graduate School of Emory University, Atalanta (Georgia) 1962; WERNER ELERT, *Abendmahl und Kirchengemenschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlin 1954; L. HERTLING, *Communio und Primat* en *Xenia Piana SSmo. Dno. Nro. Pio Papae XII* («*Miscellanea historiae pontificiae*», 7), Roma 1943, 1-48; P. LEBEAU, Koinonia. *La signification de salut selon saint Irénée,* en *Epektasis - Mélanges patristiques offerts au cardinal J. Daniélou*, Paris 1972, 121-127; H.J. SIEBEN, *Koinonia III: chez les pères; sens sacramentaire et ecclésiologique* en *Dictionnaire de Spiritualité* 8, Paris 1974, 1750-1754.

# PURIFICACIÓN Y SANTIDAD: UNA PERSPECTIVA DE «COMUNIÓN» SEGÚN SAN GREGORIO DE NACIANZO. APROXIMACIÓN A PARTIR DEL DISCURSO 40

[PURIFICATION AND HOLINESS. A PERSPECTIVE ON COMMUNION FROM GREGORY OF NAZIANZUS. AN APPROACH FROM DISCOURSE 40]

**PHILIPPE MOLAC**

*Resumen:* Para san Gregorio de Nacianzo el combate cristiano por la purificación y la santidad es un verdadero lugar de comunión inscrito en una dinámica existencial. Cristo es el Puro y el Santo, en quien resplandece la Gloria de la Trinidad, pero todo hombre por el bautismo (primera iluminación) es puesto en tensión hacia la recepción, cada vez más intensa, de la Luz divina, La calidad de la lucha espiritual (segunda iluminación) es el lugar de verificación de este deseo y tensión por la santidad, y ello posibilitado por la gracia de Cristo y la regeneración obrada por el Espíritu.

*Palabras clave:* Santidad, Gregorio de Nacianzo, Comunión.

*Abstract:* For Saint Gregory of Nazianzus the Christian fight for purification and holiness is a true place of communion that is inscribed in the dynamics of existence. Christ is the pure and holy one, in whom the Glory of the Trinity is reflected; but He is also all man through baptism (the first illumination) and is placed in tension toward the ever more intense reception of the divine light. The quality of the spiritual struggle (second illumination) is the place where this wish and tension for holiness are verified. This is made possible by the grace of Christ and the regeneration that is worked by the Holy Spirit.

*Keywords:* Holiness, Gregory of Nazianzus, Communio.


ISSN 0036-9764

## 1. Introducción

Abordar una cuestión como ésta en san Gregorio de Nacianzo lleva consigo el riesgo de dejar en los lectores más decepciones que satisfacciones. En efecto, el hombre puro y el santo, o más exactamente, la purificación y la santificación, como lugares de comunión, están en el corazón de toda la teología del doctor capadocio. En sus largas meditaciones sobre el ser humano creado a imagen de Dios, estos temas retornan una y otra vez. Por eso, comprenderán ustedes que es difícil encontrar una perspectiva que sea coherente y apropiada para no limitarse a decir algunas generalidades y hacer justicia a la dimensión investigadora de un Simposio tan eminente.

Parece que el discurso 40, pronunciado durante las fiestas de Navidad y dirigido principalmente hacia la recepción del bautismo, resulta apropiado para esta intervención. Antes de estudiar esta homilía con más precisión y sacar sus consecuencias, pero restringiendo el campo de investigación, hemos podido extraer algunas pistas de reflexión que vamos a proponer en cuatro tiempos:

En primer lugar, una necesaria referencia al contexto; después, un estudio sobre la lógica y el plan del discurso mismo; en tercer lugar, un estudio del vocabulario exacto, procurando no hacerlo tedioso; y, por último, con la ayuda de los resultados obtenidos y ampliando el foco al conjunto del discurso, aportaremos algunas líneas fundamentales sobre el tema de nuestra sesión. Así pues, sin más dilación, entramos ahora en la catedral de Nacianzo.

## 2. El contexto

La mayor parte de los especialistas sitúan esta homilía —publicada como el discurso 40 en la edición de los Mauristas— en los años de la estancia de Gregorio en Constantinopla. Sabemos que permaneció allí muy poco tiempo, dieciocho meses, pero suficientes para restablecer una cierta paz religiosa en la nueva capital del imperio. Se trata de los años 379-381. En tensión entre el gusto por la vida monástica y la necesidad del trabajo pastoral, como él recuerda en su poema autobiográfico [1], Gre-

1. *Autobiografía,* versos 280-310, BPa 35, Ciudad Nueva, Madrid 1986, 164-165.

gorio vive en este obispado de Constantinopla la lucha más áspera que hubo de asumir por asentar no solamente la verdad de la fe trinitaria, en particular la divinidad del Espíritu Santo, sino también y como consecuencia, por actuar a favor de la paz en un tiempo donde los crímenes eran moneda corriente. En este mismo poema autobiográfico, nuestro autor recuerda las piedras que le habían arrojado [2].

La atmósfera era sofocante y pesada, las intrigas por la influencia en el poder estaban vivas en el seno de la desgarrada comunidad cristiana de Constantinopla. Los partidos proarrianos eran ciertamente más numerosos que los ortodoxos, sin contar aquellos que seguían la doctrina de Apolinar de Laodicea, y otras herejías siempre muy presentes [3]. A la muerte de san Basilio, el 2 de enero de 379, el partido ortodoxo perdió uno de sus líderes más valiosos y la comunidad ortodoxa de la capital llama como apoyo a Gregorio que se había retirado a Isauria de Seleucia. El testimonio del discurso y de las cartas que datan de este momento muestra toda la energía y la convicción con que Gregorio supo esforzarse para ganar progresivamente a sus adversarios por la eficacia de su palabra y la claridad de su teología. Para él era importante recuperar la comunión en la Iglesia como signo de la comunión intratrinitaria [4].

El discurso 40 pertenece a un conjunto de tres discursos: 38, 39 y 40, que fueron pronunciados en el tiempo de Navidad de 379 o 380 [5]. De cualquier forma, estas tres homilías tienen la *iluminación* como tema central. Para nuestro predicador, la fiesta de Navidad es la ocasión para mostrar la luz de Dios que viene al mundo por la Encarnación del Verbo eterno. En los discursos 38 y 39, Gregorio retoma una larga y conmovedora catequesis sobre la Trinidad, la creación y la caída, la elevación

2. Verso 668. *Ibid.,* 183.

3. En este mismo poema autobiográfico, hay que hacer referencia a la lista de herejías y leer entre líneas que sin duda sus partidarios debían ser todavía muy numerosos sobre todo en Constantinopla en esta época. *Ibid.,* versos 1149-1186, 206-208 en la traducción castellana.

4. *Discours 32, 10-11.* Sources Chrétiennes 318, Cerf, Paris 1985, 109-111. El orden es el concepto filosófico que permite a Gregorio sostener su argumentación teológica en lo referente a la necesidad de la comunión en el seno de la Iglesia.

5. Las últimas investigaciones, en particular de Jean Bernardi, parecen preferir esta última fecha. El tono tan libre con el que Gregorio exhorta a sus oyentes permite pensar a la mayor parte de los especialistas que él es el arzobispo instalado en su cátedra (episodio que data del 26 de noviembre de 380).

del hombre mediante la venida del Hijo de Dios, que con su pasión y resurrección devuelve al hombre la dignidad de imagen de Dios que había perdido por el pecado. Esta dignidad de ser imagen es el centro de la unificación antropológica y el lugar de la comunión personal. No queriendo abusar de la paciencia de sus oyentes, interrumpe lo que para nosotros es el discurso 39, y retoma el hilo de su homilía al día siguiente, insistiendo sobre el bautismo con todas sus implicaciones. Es éste el discurso en que ahora vamos a detenernos.

## 3. Presentación del discurso 40

Desde el punto de vista de su extensión es el tercero, después de la primera invectiva contra Juliano el Apóstata (discurso 4) y el elogio fúnebre a san Basilio (discurso 43). Conviene subrayar la enorme riqueza de vocabulario y de formas estilísticas, que hicieron de esta homilía adaptada uno de los más grandes tesoros de la literatura cristiana griega. Citamos uno de los pasajes más brillantes:

> «Como Cristo, dador de este don [del bautismo], es nombrado con muchos y diferentes apelativos, así también el don por Él concedido recibe multitud de denominaciones diversas, ya sea por la alegría que experimentamos cuando se nos concede, pues los que aman algo apasionadamente se recrean en nombrar el objeto de su amor, ya sea porque la variedad de sus beneficios nos mueve a emplear muchos nombres distintos para designarlo. Lo llamamos don, gracia, bautismo, unción, iluminación, vestidura de incorrupción, baño de regeneración, sello, cuanto de precioso hay. Don, porque se otorga a quienes nada tenían; gracia, porque se da a los deudores; bautismo, porque el pecado es sumergido en el agua a la par que nosotros; unción, porque es sagrado y real, que tales eran las dignidades que requerían la unción; iluminación, porque es esplendor; vestidura, porque vela nuestra vergüenza; baño, porque purifica; sello porque significa y conserva el poder. Por él los ciegos se alegran junto a nosotros, los ángeles lo glorifican porque su esplendor es semejante al de ellos e imagen de la felicidad de lo alto. Deseamos exaltarlo con himnos, mas no podemos hacerlo con la dignidad requerida»[6].

6. *Discursos*, 40, 4. BPa 2, Ciudad Nueva, Madrid 1986, 93-94.

Este discurso está compuesto de cuarenta y seis números. A continuación ofrecemos un boceto del esquema, porque no es sencillo. Los temas se cruzan y se entrecruzan sin una lógica precisa. No obstante, podemos señalar algunos conjuntos significativos:

Después de una llamada de atención (§ 1), para retomar el discurso interrumpido el día anterior, Gregorio aporta en primer lugar un desarrollo teológico (§§ 2-10). El triple nacimiento de Cristo sirve de pórtico de entrada a este desarrollo dogmático (§§ 2-3) después aparece la letanía de los nombres del bautismo que acabamos de leer (§ 4), lo que permite a nuestro autor continuar con una reflexión sobre la esencia de la luz (§§ 5-7a), introducir la teología de la Imagen (§§ 7b-9) y concluir con la cuestión del combate espiritual, siempre en el corazón de la tensión por la purificación y la santidad.

A continuación viene una segunda parte más práctica (§§ 11-19) donde Gregorio insiste en la urgencia de recibir este don que es el bautismo. En el centro de esta cuestión, el bautismo queda vigorosamente definido como el sello de la Nueva Alianza, y, por tanto, sacramento de la comunión entre Cristo y los miembros del Nuevo Israel.

La tercera parte (§§ 20-32) desarrolla más bien una teología de la salvación, con insistencia en la dimensión eclesial de la recepción de este don (§§ 20-22); una bella parénesis, repleta de citas bíblicas (§ 24), prepara el camino en el que la figura de Cristo como actor del bautismo es muy evidente.

La cuarta parte es sin duda la más original y la más estética (§§ 32-40); la belleza del discurso resulta adecuada a la cuestión teológica que intenta explicitar: la teología de la Imagen. Repasando este tema en muchos pasajes de la Biblia, en particular del Nuevo Testamento (§§ 33-34), Gregorio eleva su pensamiento exhortándonos al combate espiritual (§§ 35-37) y nos invita a contemplar cómo todo nuestro cuerpo está llamado a resplandecer con esta luz venida de Cristo (§§ 38-40). El cuerpo participa realmente en esa dinámica de comunión.

Al final, en una quinta y última parte, el patriarca de Constantinopla medita en la profesión de fe bautismal (§§ 41-45); profesión de fe en la Trinidad en primer lugar, por la que él no cesa de luchar y de dar

su vida[7]. Después señala diez artículos de fe (§ 45): tenemos aquí el testimonio de una catequesis mistagógica en la obra del Nacianceno.

Un último impulso parenético concluye toda esta construcción.

## 4. El bautismo como purificación y revestimiento de santidad

### 4.1. *Observaciones sobre el vocabulario de la purificación*

Respecto a términos que se construyen con la raíz καθαρ hemos recogido 55 apariciones. Por lo que se refiere a palabras cuya raíz es ἀγιὰ son 8. Nos ocuparemos en primer lugar del concepto de purificación.

Sobre las 55 apariciones del vocabulario catártico, podemos hacer las siguientes precisiones: 21 apariciones del verbo καθαιρεῖν (de las cuales, 7 aparecen en los capítulos 38-39) y 21 apariciones del sustantivo καθάρσις. Por otro lado, debemos mencionar 10 apariciones del adjetivo καθάρος. Por último, puede ser que por sentido estético, Gregorio utiliza una vez la palabra καθάρμος.

Si contemplamos ahora las formas verbales, desde el punto de vista de la voz, las pasivas y las medias son con mucho las más abundantes. Desde el punto de vista de los modos, son numerosos los participios (10) y los infinitivos (5). Aparece algún imperativo (2). No hemos registrado ningún aoristo, ni imperfecto. Esto vendría a significar que para nuestro predicador la purificación es una acción realizada, definitiva y recibida.

Si pasamos ahora a los substantivos, tenemos cinco veces el caso nominativo, 10 veces el acusativo, 4 veces el genitivo y 2 veces el dativo. La purificación parece ser por tanto objetivo del progreso de quien se hace bautizar. Más adelante, el estudio nos aportará otras precisiones.

Respecto al adjetivo, es utilizado con más frecuencia en grado comparativo o superlativo que en su forma simple.

7. Cfr. *Autobiografía*, verso 1851: «¡Oh Trinidad mía, de ti sólo me preocupo!»: *o.c.*, 236.

### 4.2. *Organización de una temática*

Retomando las apariciones del verbo podemos observar varios aspectos:

— El bautismo es necesario, porque en este acto de purificación podemos disfrutar de la luz de Dios: 5,4; 6,22; 45,40. Gregorio subraya el intrínseco vínculo entre bautismo y vida eterna: 24,32.

— El bautismo es necesario, en la medida en que es el signo de la purificación del alma: 8,6; 13,9.

— El bautismo es un don tan alto que no puede ser diferido, y no debe entrar en consideración la calidad del ministro, ni la del bautizado: 11,6; 22,15; 26,24.

— El bautismo es un acto de Cristo: 29,5. De esta manera todo el ser es transformado y encuentra la dignidad de ser imagen: 32,5; 32,21. Letanía de los miembros del cuerpo a purificar: 38,1; 38,8; 39,2.

— El bautismo nos sumerge en la vida de Cristo: 39,6; 39,15; 39,19.

Sería necesario citar aquí algunos pasajes muy significativos del capítulo 39:

> «Es menester santificar y purificar al hombre que somos para que sea capaz de levantar la Cruz de Cristo, cosa que no resulta fácil para todos. Bueno es que pies y manos lleguen a la perfección. Las manos para que se alcen santas en todos los lugares y se aferren a las enseñanzas de Cristo... Los pies, para que no se apresuren a verter sangre..., [sino] para que reciban a Cristo, que lava y purifica los pies» [8].

En lo que concierne al empleo del sustantivo, cuando la palabra viene en nominativo, remite prácticamente siempre a la persona de Cristo como Aquel que es la pureza misma. Las apariciones en acusativo revelan todo lo que se dirime en el combate espiritual: los verbos que tienen καθάρσις por complemento son demorarse, recibir, preservar, alcanzar, temer, guardar, trabajar... Señalamos por último la expresión «sello de la purificación».

8. *Discurso 40*, 39: *o.c.*, 134-135.

### 4.3. *A manera de síntesis*

Cristo es, con total certeza, el autor principal del bautismo. Él es la pureza misma, y viene a sumergirse en la naturaleza humana; toma la carne para otorgar al ser humano la dignidad de ser a su imagen. Tenemos en este punto el centro neurálgico del pensamiento de nuestro autor.

El bautismo es, por tanto, este acto de purificación, del que de ninguna manera somos dueños, sino que recibimos como un don de Aquél que ha venido a nuestro encuentro. Todo el ser del hombre es transformado. No es necesario esperar, sino que es necesario correr al bautismo. Es el sello de la pertenencia a Cristo, es la prenda de la vida eterna. Por tanto, aquí no cabe la distinción de razas, niveles sociales o por otros motivos. Gregorio sintetiza esto en una fórmula densa y luminosa: «En todos los demás lugares existe la diferencia entre riqueza y la pobreza: aquí el que más sirve es el más rico».

El cristiano está invitado a conservar y enriquecer este don. De esta forma entra aquí el tema del combate espiritual. Para Gregorio es importante vigilar para conservar cuidadosamente esta purificación adquirida por este don tan alto. Para nuestro autor, es aquí donde se funda la teología espiritual de la comunión. Es lo que vamos a demostrar ahora en la conclusión.

## 5. El camino de la comunión según S. Gregorio

El hombre, enhypostasiado en el Verbo, puede llegar a ser imagen de Dios. En el hombre ser imagen de Dios representa un don, pero también una meta, una propiedad, una vocación. Es el ser mismo del hombre, en potencia en esta tierra, antes de alcanzar el gozo absoluto de poseerlo después de la muerte. Según Gregorio, la vida en la caridad es una tensión perpetua hacia la iluminación definitiva que es nuestra participación en la gloria de Dios.

En su argumentación existe una dinámica de las virtudes, y lo que más preocupa al Nacianceno es mostrar que sólo lo semejante es capaz de comunicar con lo semejante. Por eso, si el hombre desea gozar de la gloria de Dios, debe intentar tender a esa perfección, eliminando de sí

toda la escoria que le impide aprovechar plenamente este gozo. Pero sólo Dios puede operar esta acción. Así pues, por el misterio de la encarnación, Cristo puede donar su dignidad al ser humano.

Para nuestro teólogo, la posibilidad de pecar pertenece a nuestra condición de seres mudables, mientras que el amor, en tanto que virtud, implica la estabilidad. Así pues, la virtud debe ser una disposición permanente, un hábito infuso en nosotros por la gracia del bautismo. La virtud se practica por ella misma y no por otro motivo. Así, el camino de las virtudes —o de los mandamientos— es frecuentemente ignorado o abandonado o diferido, como en nuestro texto. Gregorio encamina a su público hacia la percepción de un verdadero combate espiritual[9], que es propiamente participación en el combate de Cristo, en su cruz, que enseña a sacrificar los bienes de aquí abajo para adquirir los del otro mundo.

Este camino de purificación y de santidad concierne al hombre entero en todas sus dimensiones, personales y eclesiales, porque no existe sólo un camino de perfección, sino muchos, según los diferentes estados de vida. Todos están llamados a participar en esta iluminación: «Diré, en fin, que no existe vida ni tarea, para las cuales el Bautismo no sea provechoso en extremo»[10]. Elegimos a propósito lo que dice acerca del matrimonio. Esto quizá haga caer ciertos prejuicios sobre los Padres, y también mostrará una diferencia de apreciación con lo que dirá san Agustín algunos décadas después:

> «No temas la perfección. Tú eres puro también después del matrimonio. Mío es el riesgo, yo soy el testigo. Si bien la virginidad es un tesoro precioso, no por ello el matrimonio ha de contarse entre las cosas deshonrosas. Imito a Cristo, esposo purísimo y comensal en unas bodas, que hace milagros en unos esponsales y dignifica a los esposos con su presencia. Sea el matrimonio puro y sin mezcla de malos deseos. Sólo te pido una cosa: ampárate en la seguridad del don y ofrécele la castidad que es decorosa. De común acuerdo fijad un plazo para la oración que sea el más valioso de todas las ocupaciones. No estoy ahora promulgando leyes,

9. «Tú que eres un buen agricultor, suplicarás al Señor que tenga compasión de la higuera y que no la arranque todavía aunque se le reproche ser estéril, sino que permita abonarla otra vez, esto es, que acepte las lágrimas, los suspiros, las invocaciones, el dormir sobre el suelo, las vigilias, la consumación del alma y del cuerpo, la enmienda de la confesión y de una vida más honesta...»: *Discurso 40,* 9, *o.c.,* 99.

10. *Discurso 40*, 18: *o.c.*, 109.

sino aconsejando y si deseo ligar algunos de tus derechos, es por tu bien y por vuestra seguridad» [11].

## 6. Conclusión

En definitiva, ¿cómo considerar el combate del puro y del santo como lugar de comunión según san Gregorio? Para él, no es un asunto que se refiera sólo al terreno de lo conceptual. Es, más bien, cuestión de una dinámica existencial. Es cierto que el Puro y el Santo por excelencia es Cristo, que resplandece con la Gloria de la Trinidad. Sumergidos en su muerte y en su resurrección por el bautismo, todo ser humano es puesto en tensión hacia la recepción cada vez más intensa de la Luz divina. Por tanto, es más sabia la preocupación por purificarse que la de ser puros; y la calidad del combate espiritual es ciertamente el lugar de verificación de este deseo de santidad. Pero todo ello, recordamos, no es posible si uno no es movido por la gracia de Cristo, en la regeneración del Espíritu; no haría falta proyectar en Gregorio ningún resabio estoico.

Por tanto, la palabra iluminación encaja bien en esta problemática. El cristiano es iluminado en primer lugar por esta inmersión en la gracia bautismal, recibe ahí el sello y las arras de la vida eterna que es, según nuestro didáscalo, la tercera iluminación, la definitiva y plena. Resta por tanto la segunda iluminación, ese combate espiritual, ese camino catártico donde la purificación y la santificación trabajan sin cesar en el corazón de nuestros deseos antropológicos; son anticipaciones de nuestra participación y de nuestra contemplación de la pureza divina, donde, uniendo plenamente nuestras voces a las de los ángeles, cantaremos por fin eternamente el Trisagion.

> «Seamos como Pedro y Juan que corren al sepulcro y a la resurrección. A ejemplo suyo, corramos nosotros al bautismo, corramos juntos, rivalicemos, disputemos por alcanzar el bien los primeros» [12].

Philippe Molac
Institut Catholique de Toulouse
Facultad de Teología
Toulouse (Francia)

11. *Discurso 40*, 18: *o.c.*, 108-109.
12. *Discurso 40*, 25: *o.c.*, 253.

# LA *COMMUNIO*: UNIDAD Y DIVERSIDAD EN TORNO A NICEA

[*COMMUNIO*: UNITY AND DIVERSITY AROUND NICEA]

**PATRICIO DE NAVASCUÉS**

*Resumen:* El Concilio de Nicea, con sus prolegómenos y consecuencias, puede ser visto en algunas de sus facetas, como un ejemplo del compromiso entre la verdadera comunión eclesial y la efímera comunión política. En el presente artículo se apuntala la explicación de los orígenes del arrianismo a partir de dos factores: la propia tradición alejandrina, no exenta de tensiones tras la muerte de Orígenes, y el influjo de Luciano de Antioquía en el propio Arrio. Con todo ello se evidencia la relación entre la solución nicena al conflicto y la comunión eclesial.

*Palabras clave: Communio*, Concilio de Nicea, Arrianismo.

*Abstract:* The Council of Nicea, with its prolegomena and consequences, can be seen in some of its aspects as an example of the commitment between true ecclesial communion and ephemeral political communion. In the present article the explanation of the origins of Arianism is approached on the basis of two factors: the Alexandrine tradition, which is not free from tensions after the death of Origen, and the influence of Lucian of Antioch on Arius himself. With all this we see evidence of the relationship between the Nicean solution to the conflict and communion within the Church.

*Keywords: Communio*, Council of Nicea, Arianism.

## 1. Introducción

A propósito de la controversia arriana que provocará el Concilio de Nicea se suele afirmar que su eclosión es explicable permaneciendo dentro de la amplia y variada tradición alejandrina. Esta tesis se ha afianzado en las últimas décadas, sobre todo, debido a los estudios de M. Simonetti[1]. En ellos, y saliendo al paso de las propuestas anteriores de otros autores, el profesor italiano muestra claramente cómo no es preciso postular acerca de Arrio un influjo de la denominada tradición o escuela antioquena, a la hora de explicar las peculiaridades cristológicas de Arrio.

No se le escapa a dicho estudioso que el propio Arrio se presenta como discípulo de Luciano de Antioquía en la epístola dirigida a Eusebio de Nicomedia. Ahora bien, precisamente Luciano de Antioquía no representa la línea típicamente antioquena, sino una vertiente origeniana radical, cuya presencia en Antioquía era notable desde mediados del s. III. En efecto, la persistencia dentro de la misma capital siria tanto de la línea tradicional antioquena como de la facción origeniana convertirán, durante todo el s. IV, a esta metrópoli en un continuo polvorín, en un escenario de batallas sucesivas. Antioquía, dividida en sus diversas facciones, es un verdadero icono a escala reducida de la crisis que azotará la iglesia entera dispersa por la ecumene.

Teniendo en cuenta estos dos factores, es habitual explicar los orígenes del arrianismo en función de ellos: la propia tradición alejandrina no exenta de tensiones tras la muerte de Orígenes y el influjo de Luciano de Antioquía sobre una serie de discípulos entre los que se cuentan, por ejemplo, Eusebio de Nicomedia y el propio Arrio.

Además se constata que la discusión sostenida por los dos Dionisios así como la cuestión en torno a Pablo de Samosata contienen ya en ciernes diversas controversias que serán más agudas en Nicea.

En esta breve comunicación no pretendo sino apuntalar aun más esta visión ofreciendo un par de notas: la primera, de carácter teológico; la segunda, de sesgo más histórico. Después de ello, y a la luz de estos

1. Cfr. M. Simonetti, «Le origini dell'arianesimo», en *Rivista di storia e letteratura religiosa,* 7 (1971), 317-330, recientemente en Idem, *Studi di cristologia postnicena* (Studia Ephemeridis Augustinianum 98), Roma 2006, 47-63.

datos, propondré también alguna consideración acerca de la solución nicena y la comunión eclesial.

## 2. La controversia nicena a la luz de la discusión entre Pablo de Samosata y Malquión

En general, cuando se acude al caso Pablo de Samosata desde la perspectiva de la discusión que tuvo lugar a propósito de Arrio antes de, en y después del Concilio de Nicea se alude a los testimonios que Atanasio, Hilario y Basilio nos legaron sobre el uso del *homoousios* en las actas sinodales de Antioquía, en el año 268[2]. Mi opinión, como ya lo he mostrado en otra ocasión, es que tanto Pablo de Samosata como sus adversarios utilizaron el término en sentido arrojadizo, en razonamientos *ad absurdum*, y que ninguno de los dos bandos pretendía defender una generación *homoousios* del Hijo por parte del Padre. En efecto, el término sugería al instante las posiciones gnósticas o modalidades de comprensión aplicadas al mundo divino, demasiado rudas por materialistas. Pablo y Malquión, de posturas irreconciliables, rechazan ambos el término *homoousios*, pero no se oponen a él abstractamente, sino al uso habitual que de él hacían determinados grupos cristianos y al significado más común que encerraba para ellos.

Creo que, con esta polarización de la crítica actual en torno a los escasos y difíciles testimonios sobre *homoousios* en la discusión del Samosateno, se descuidan otros aspectos más interesantes que ayudan a esclarecer el panorama tan complejo que se observa en torno a Nicea. Me limitaré a señalar un par de ellos.

1) La ciencia del Verbo. Me refiero al conocimiento que el Verbo tiene del Padre. El grupo de obispos encabezados por Himeneo dirige a Pablo, obispo antioqueno, la conocida como *Epístola de los seis obispos* o *Epístola de Himeneo*. Son obispos de tradición origeniana y de procedencia, en su mayoría, palestinense. Al principio dejan sentada su orto-

2. La noticia de Alejandro de Alejandría, cuando en la epístola a su homónimo de Tesalónica, traza la genealogía Pablo de Samosata - Luciano de Antioquía - Arrio, no es, en absoluto, digna de crédito. Véase M. Simonetti, *Le origini dell'arianesimo,* y también P. de Navascués, *Pablo de Samosata y sus adversarios* (Studia Ephemeridis Augustinianum 87), Roma 2004, 59.

doxia con una regla de fe, definitoria —según su pretensión— de la comunión de todas las iglesias, la cual, cuando discurre acerca del Hijo, dice así, *Epístola de Himeneo* 2:

> Dios es ingenerado, uno, sin principio, invisible, inmutable, que *ningún hombre vio ni puede ver* (1 Tim 6,16), cuya gloria y grandeza es inalcanzable para la naturaleza humana entender o referir en un modo conforme y digno a la verdad; mas su Hijo revela haber recibido suficientemente acerca de Él un conocimiento, si bien, en cierto modo proporcionado (ἔννοιαν δὲ καὶ ὁπωσοῦν μετρίαν περὶ αὐτοῦ λαβεῖν ἀγαπητὸν ἀποκαλύπτοντος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ), conforme a aquello que dice: *ninguno conoce al Padre sino el Hijo y aquél al cual el Hijo se lo quiera revelar* (Mt 11,27) [3].

Orígenes, en *Contra Celso* VI, 17, se había expresado en términos más suaves, sin acentuar tanto el carácter limitado del conocimiento que el Hijo posee del Padre:

> Es más, nuestro mismo Salvador y Señor, Verbo que es de Dios, nos hace ver la grandeza del conocimiento del Padre cuando nos dice que, digna y principalmente (κατ' ἀξίαν προηγουμένως), sólo por Él mismo es comprendido y conocido y, en segundo lugar (δευτέρως), por los que tienen iluminada su mente por el mismo Verbo Dios: *Nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo revelare* (Mt 11,27) [4].

Con apoyo en la misma cita bíblica, el conocido paso mateano, Orígenes subraya la alta y exclusiva ciencia del Hijo de cara al conocimiento del Padre (en línea, en cierto modo, con los planteamientos de otros autores prenicenos gnósticos y eclesiásticos). Los seis obispos, admitiendo este atributo propio del Logos, subrayan, por el contrario, el carácter limitado, suficiente, proporcionado de esta gnosis paterna en posesión del Logos.

Ahora bien, esta tendencia de los seis obispos se advierte también en las primeras posiciones del grupo arriano de Alejandría, a tenor de las

3. Texto griego y traducción en P. DE NAVASCUÉS, *Pablo de Samosata*, 67 y 99, respectivamente. Comentario en *ibid.*, 218-219.

4. Traducción por D. RUIZ BUENO, *Orígenes, Contra Celso* (Biblioteca de Autores Cristianos 271), Madrid 2001, 404; texto griego en P. KOETSCHAU (ed.), *Gegen Celsus* (GCS Origenes Werke II), Leipzig 1899, 88.

denuncias del obispo Alejandro. Cfr. *Epístola de Alejandro a todos los obispos* 8:

> [Arrio y sus compañeros dicen que] El Logos es extraño, ajeno, aislado respecto a la sustancia de Dios (ξένος τε καὶ ἀλλότριος καὶ ἀπεσχοινισμένος τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας) y el Padre es invisible para el Hijo. En efecto, el Logos no conoce perfectamente ni con precisión (οὔτε τελείως καὶ ἀκριβῶς γινώσκει) al Padre, ni tampoco puede verlo perfectamente, pues el Hijo no conoce siquiera su propia sustancia tal como es[5].

En la epístola, Alejandro rebate después puntualmente todas las afirmaciones atribuidas por él anteriormente al grupo arriano. Cuando llega a nuestro punto dice, *Epístola de Alejandro a todos los obispos* 15:

> Y cuando ellos blasfeman a propósito de que el Hijo no conoce perfectamente al Padre, no conviene maravillarse. En efecto, una vez que propusieron combatir a Cristo, rechazan asimismo las palabras de Él que decía: *como el Padre me conoce, también yo conozco al Padre* (Jn 10,5). Por consiguiente, si el Padre conoce parcialmente (ἐκ μέρους) al Hijo, está claro que también el Hijo no pueda conocer perfectamente (τελεέίως) al Padre. Pero si esto no es lícito sostenerlo, y el Padre conoce perfectamente al Hijo, está claro que como el Padre conoce a su propio Logos, así también el Logos conoce a su propio Padre, del cual también es Logos[6].

Alejandro combate la posición arriana haciendo valer la cita joánica que defiende la perfecta correspondencia en el mutuo conocimiento que el Padre e Hijo tienen entre sí. El obispo alejandrino responde a Arrio, por consiguiente, en el mismo ámbito en el que había realizado su afirmación el grupo disidente arriano, o sea, en el ámbito de la preexistencia divina del Logos.

Indaguemos, no obstante, cuál podría ser la posición de la denominada tradición antioquena. Los fragmentos de Eustacio llegados hasta

5. Texto griego en *Urkunde 4b*, en H.-G. OPITZ (ed.), *Athanasius Werke III/1. Urkunde zur Geschichte des arianischen Streites 318-328*, Berlin 1934, 8. Opitz data esta epístola en torno al año 319. Cfr. además recientemente W. LÖHR, «Arius reconsidered (part 1)», en *Zeitschrift für antikes Christentum,* 9 (2005), 524-560. Cfr. *contra* R.W. BURGESS, *Studies in Eusebian and Post-eusebian Chronography*, Stuttgart 1999, 187; R. WILLIAMS, *Arius. Heresy and Tradition*, Cambridge 2002, 48-61.

6. Texto griego en *Urkunde 4b*, en H.-G. OPITZ (ed.), *Athanasius Werke III/1. Urkunde zur Geschichte des arianischen Streites 318-328*, Berlin 1934, 9.

nosotros no nos cuentan todo lo que quisiéramos, pero nos ofrecen una pista acerca de cómo plantearía la cuestión un cristiano forjado en la línea más genuinamente antioquena. Veamos: *Fragmento* 101 de Eustacio:

> *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo*: manifeste ex persona hominis prophetare cognoscitur, sicut et ante probavimus. Iste enim maximas et accidentes virtutes percipit, ad meliora dignitate procedens [7].

El fragmento no dice más, pero es suficiente. Lo transmite Facundo de Hermiane extraído del sexto libro del *Contra arianos* eustaciano. Encabeza el mismo la cita de Mt 11,27, en su primera mitad. La interpretación del obispo antioqueno desplaza todo el peso hacia la economía. Cristo profetiza *ex persona hominis*. Cristo, *en cuanto hombre*, ha recibido el depósito de todas las virtudes y dones transmitidos a él por el Padre, hasta el punto de poder llegar a conocer al Padre, en virtud de la unión eximia que hay entre Logos y hombre en el mismo Cristo, y llegar así a revelarlo a los hombres.

Constatamos, en fin, que ni Alejandro Alejandrino ni Eustacio Antioqueno comparten la posición arriana [8], al tiempo que difieren en el modo de confutarla. Alejandro se mueve en ámbito perfectamente alejandrino y origeniano: el de la preexistencia del Logos. Eustacio, en línea con la posición reflejada ya por Pablo de Samosata, tiende a interpretar los lugares bíblicos en relación con la economía cumplida por el Verbo encarnado [9].

2) La unción del Verbo. En las acaloradas discusiones entre Pablo de Samosata y Malquión hubo lugar también para tratar la unción del Verbo. El pensamiento del Samosatense era claro y meridiano, cfr. *Fragmento* 26:

7. J.H. DECLERCK (ed.), *Eustathii Antiocheni, patris Nicaeni, opera quae supersunt omnia* (Corpus Christianorum Series Graeca 51), Turnhout 2002, 166.

8. Acerca de la teología arriana sobre la incognoscibilidad del Padre, cfr. R. WILLIAMS, *Arius. Heresy and Tradition*, Cambridge 2002, 104-109.

9. Eustacio no ignora que el Logos tiene también un estatuto propio en cuanto Dios (y en este punto no poco importante se diferencia del Logos menos consistente de Pablo Samosatense), pero aun cuando afirma esto, su tendencia siempre es la de llevar al ámbito de Cristo, Logos y hombre, Logos encarnado, cualquier afirmación de las Escrituras. Véase, por ejemplo, «*De engastrimytho* 18-19», en J.H. DECLERCK (ed.), *Eustathii Antiocheni, patris Nicaeni, opera quae supersunt omnia* (Corpus Christianorum Series Graeca 51), Turnhout 2002, 39-41.

> Un hombre es ungido (χρίεται), el Logos no es ungido. El Nazareno, nuestro Señor, es ungido. Y, en efecto, el Logos era mayor que Cristo. Pues Cristo se hizo grande por medio de la Sophia. El Logos viene de arriba, pero Jesucristo, hombre, de aquí. María no dio a luz al Logos, ni siquiera existía antes de los siglos. María no es anterior al Logos, sino que dio a luz a un hombre como nosotros, pero superior en todo, ya que viene del Espíritu Santo [10].

Pablo, fiel a principios filosóficos que reducen su capacidad de comprender el misterio de Cristo, estima que en virtud de la dignidad divina del Logos, éste no puede haber sido ungido ni haber sufrido nada semejante a lo que sufren los cuerpos. La unción es, por tanto, propia de los hombres, y de un modo particular, del hombre Cristo que recibió un carisma superior al del resto de los hombres. El tono polémico con el que está formulado, da pie a pensar que Malquión sostenía una unción divina del Logos Cristo, *en cuanto Dios*. Y, en efecto, esto es lo que defendían los seis obispos, pocos años antes del término del debate, en carta al Samosatense, cfr. *Epístola de Himeneo* 2-3 y 6:

> Pero el que se resista a creer y confesar que el Hijo de Dios es Dios antes de la creación del mundo, manifestando que se anuncian dos dioses en el caso de que se proclame que el Hijo de Dios es Dios, estimamos que un tal está fuera del canon de la Iglesia, y todas las Iglesias católicas están de acuerdo con nosotros. En efecto, sobre éste [el Hijo] está escrito: *Tu trono, ¡oh Dios!, por los siglos de los siglos, cetro de rectitud es tu cetro real; amaste la justicia y odiaste la impiedad; por esto te ungió, ¡oh Dios!, tu Dios con el óleo de la alegría más que a tus compañeros* (Sal 44,7-8). [...] Así también Cristo, antes de la encarnación, ha sido denominado como uno en las escrituras divinas. En Jeremías: *el Espíritu de nuestro rostro es Cristo, el Señor* (Lam 4,20); *y el Señor es Espíritu* (2 Cor 3,17), según el apóstol; y él mismo dice: *pues bebían de la piedra espiritual que les acompañaba, y la Piedra era Cristo* (1 Cor 10,4); y de nuevo: *no tentemos a Cristo, como algunos le tentaron y murieron por las serpientes* (1 Cor 10,9); y acerca de Moisés *que estimaba mucho más rico que los tesoros de Egipto el oprobio de Cristo* (Hb 11,26); y Pedro: *acerca de esta salvación investigaron e indagaron los profetas que han profetizado sobre la gracia para vosotros, tratando de descubrir a qué momento preciso se refería el Espíritu de Cristo que estaba en ellos* (1 Pe 1,10).

10. Texto griego y traducción en P. DE NAVASCUÉS, *Pablo de Samosata*, 73 y 105. Comentario en *ibid.*, 350-362.

> Y si antes de los siglos *Cristo* es *Potencia de Dios y Sophia de Dios* (1 Cor 1,24), también lo es en cuanto Cristo, que es una y la misma cosa en cuanto a la *ousia*, aunque sea pensado, sobre todo, con muchas epinoias [11].

Los obispos, en perfecta línea con Malquión, insisten en la unción del Cristo preexistente, *en cuanto Dios*. Y muestran cómo ello no debe comprometer la unidad del sujeto cristológico. Lo curioso es que, en este punto, aflora la disputada y polémica herencia de Orígenes. El docto Alejandrino aplicaba la unción preexistente no al Logos divino, sino al alma humana de Cristo. Esto pudo valerle fácilmente la acusación por parte de otros de la multiplicación de Cristos [12]. Igualmente esta acusación pudo provocar entre origenianos que, prescindiendo del incómodo dogma de la preexistencia de las almas, la unción preexistente antes atribuida en Orígenes a la vertiente humana de Cristo (a su *nous*), ahora, entre origenianos de primera hora, se haya decantado por aplicarla al mismo Logos. Es llamativo el silencio sobre el alma humana en estos seis obispos, precisamente allí donde en los mismos pasos escriturísticos y dogmáticos Orígenes hacía ampliamente uso de ella. Es decir, encontramos en estos obispos origenianos una posición mucho más cercana a la del filoarriano Eusebio de Cesarea [13] que a la del propio Orígenes.

Décadas más tarde, en los umbrales de Nicea, Alejandro de Alejandría escribía a su homónimo de Tesalónica, exponiendo el pensamiento de los arrianos del modo siguiente, cfr. *Epístola de Alejandro de Alejandría a Alejandro de Tesalónica* 14:

> De modo que si Pablo y Pedro se lo hubiesen impuesto, no habría habido diferencia alguna entre la filiación de ellos y la de Cristo. Para demostración de esta enseñanza demente, ofenden a las Escrituras al presentar lo dicho en los Salmos acerca de Cristo, a saber: *Amaste la justicia y odiaste la impiedad. Por esto te ungió Dios, tu Dios, con el óleo de la alegría por encima de tus compañeros* (Sal 44,8) [14].

11. Texto griego y traducción en P. DE NAVASCUÉS, *Pablo de Samosata*, 67-68; 99-100; 70 y 102. Comentario en *ibid.*, 234-245.

12. Cfr. PÁNFILO DE CESAREA, *Apologie pour Origène* 87, ed. R. AMACKER y É. JUNOD [Sources Chrétiennes 464], Paris 2002: *alia quoque criminatio est qua asserunt eum duos Christos praedicare*.

13. Acerca de la unción del Verbo en Eusebio de Cesarea, cfr. A. ORBE, *La unción del Verbo* (Analecta Gregoriana 113), Roma 1961, 579-587.

14. Texto griego en *Urkunde* 14, en H.-G. OPITZ (ed.), *Athanasius Werke III/1. Urkunde zur Geschichte des arianischen Streites 318-328*, Berlin 1934, 21-22.

Más adelante, en la misma epístola, Alejandro confuta tal doctrina, diciendo, cfr. *ibid.,* 31:

> Por eso, verdaderamente, nuestro Señor, siendo por naturaleza Hijo del Padre (φύσει τοῦ πατρὸς υἱός), es adorado por todos, pero los que se han quitado del espíritu de esclavitud, y han adquirido el espíritu de filiación en virtud de sus obras buenas y su progreso, beneficiados por aquél que es Hijo por naturaleza (διὰ τοῦ φύσει υἱοῦ), se convierten ellos mismos en hijos por adopción (γίγνονται αὐτοὶ θέσειυἱοί)[15].

En estos dos pasos de la epístola se observa cómo los arrianos interpretan en línea con Himeneo y Eusebio de Cesarea una unción preexistente de Cristo, en cuanto Dios, que le convierte en mediador entre el Padre y los hombres. Esta unción, de hecho, es la que sostiene al Cristo encarnado como ungido, una vez que en él no hay sitio para el alma humana.

La acusación de Alejandro no se dirige contra la ausencia del alma humana en el sujeto cristológico, ni tampoco contra la posición intermedia de Cristo Dios ungido como sacerdote entre el Padre y las criaturas[16], sino fundamentalmente contra la filiación positiva que los arrianos pretendían derivar de esta unción preexistente de Cristo. Alejandro señala una falla intraspasable: Cristo es Hijo *por naturaleza*; los cristianos, por adopción en virtud de la unción. No es más explícito en este caso el obispo alejandrino.

Si acudimos ahora a Eustacio, podríamos escoger estas líneas pertenecientes al *Fragmento* 85:

> ... está claro, por un lado, que el que ha ungido es, en cuanto a la naturaleza, Dios nacido de Dios (φύσει θεὸς ἐκ θεοῦ γεννηθεὶς ὁ χρίσας), en cambio, el que es ungido ha recibido una virtud sobrevenida (ὁ δὲ χρισθεὶς ἐπίκτητον εἴληθεν ἀρετήν), al ser embellecido con una edificación eminente, como templo, gracias a la divinidad que habitaba en él[17].

Llama la atención, de nuevo, cómo puede oponerse a Arrio desde una perspectiva bastante distante, al mismo tiempo, de la profesada por

15. Texto griego en *ibid.*, 24.

16. Alejandro incluso se refiere a la «naturaleza del Unigénito, que está en el medio [entre el Padre y las criaturas]», mesiteuvousa fuvsiò monogenhvò, cfr. *ibid.*, 26.

17. Texto griego en *Eustathii Antiocheni, patris Nicaeni, opera quae supersunt omnia*, J.H. DECLERCK (ed.) [Corpus Christianorum Series Graeca 51], Turnhout 2002, 154.

Alejandro de Alejandría. En efecto, en Eustacio seguimos observando esa reticencia (que delataba ya Pablo de Samosata) de atribuir la unción al Logos y pasarla, en cambio, al hombre. Pero Eustacio habla del Logos indicando que es Dios *por naturaleza*, como quien señala el rango más alto. Alejandro, en cambio, calla acerca de la unción divina [y humana] de Cristo, y subraya su filiación *por naturaleza*, que le vale adquirir una sustancia media entre el Padre y las criaturas.

Por lo demás, en vano buscaríamos en Alejandro de Alejandría alguna alusión a la falta de integridad de la humanidad de Cristo en las tesis arrianas, —me refiero al silencio acerca del alma de Cristo—, mientras que Eustacio no dejará pasar este dato, y lo señalará oportunamente [18].

## 3. El caso de Paulino de Tiro

Pasamos ahora a una consideración de carácter más histórico acerca de Paulino de Tiro, que nos ayudará a adentrarnos en el complejo panorama que dio lugar al sínodo niceno. Se suele presentar la cronografía de Paulino de Tiro del siguiente modo: obispo de Tiro, y partidario de Arrio que se nos muestra como tal desde el mismísimo inicio de la controversia, perteneciente al círculo de Eusebio de Nicomedia, que, no obstante, se sometió al dictado del concilio de Nicea, colaborando después del mismo en la reacción antinicena que dio al traste, entre otros, con la línea eustaciana. Al final, fue elegido obispo de Antioquía en el año 327, muriendo al cabo de los meses poco después [19].

El punto que quería señalar es precisamente el último, o sea, considerar a Paulino sucesor de Eustacio de Antioquía. La opinión común parece remontarse a la Antigüedad. En efecto, así lo refiere Filostorgio en su *Historia Ecclesiastica* 2, 7; 3, 15, y es seguido por otros como Jacobo de Edesa, si bien este autor parece confundir a Paulino de Tiro con

18. Recuérdense los numerosos fragmentos pertenecientes al *Contra Ariomanitas et de anima*, cfr. J.H. Declerck, «Les écrits d'Eustathe», en Idem (ed.), *Eustathii Antiocheni, patris Nicaeni, opera quae supersunt omnia* (Corpus Christianorum Series Graeca 51), Turnhout 2002, CCCXCVI-CCCCI.

19. Cfr. R. Williams, *Arius. Heresy and Tradition*, Cambridge 2002, 58; M. Simonetti, «Paolino di Tiro», en A. di Berardino (dir.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane. P-Z*, Roma 2008, cc. 3832-3833.

el Paulino, de línea nicena, que se hará presente en la segunda mitad del s. IV, contemporáneo a Melecio.

Sin embargo, ha sido mostrado recientemente cómo resuelve mejor el galimatías de las dataciones de la controversia arriana en sus inicios, considerar, junto con algunas fuentes antiguas como la *Continuatio Antiochiensis Eusebii*, Sozomeno y otros, que Paulino fue el sucesor de Filogonio y el predecesor de Eustacio [20].

Esto nos conduce a la lista siguiente de obispos antioquenos antes de Nicea y desde el año 259 que precede a Pablo Samosatense: Demetriano, Domno, hijo de Demetriano (el predecesor de Pablo), Timeo, Cirilo, Tirano, Bitalio, Filogonio, Paulino y Eustacio [21].

Se advierte cómo, desde tiempos de Pablo de Samosata (si no antes con Fabio y Demetriano), la elección del obispo en la metrópoli siria suponía más de una vez librar una batalla entre las dos facciones más representativas de Antioquía. Unas veces parece imponerse la línea antioquena (como con Pablo, Filogonio —del que conocemos su oposición a Arrio antes de Nicea— o Eustacio), otras la línea más origeniana (como con Demetriano, Domno, Paulino).

Los datos de las fuentes a nuestra disposición nos permiten además descifrar la índole de la serie Timeo, Cirilo, Tirano, tres obispos, cuyo mandato parece coincidir con el período de expulsión que, según Teodoreto, *Historia Ecclesiastica* I, 4, hubo de sufrir Luciano, presbítero antioqueno, que murió mártir en el año 312, de cuño origeniano y maestro de Eusebio de Nicomedia, Arrio y otros. Todo apunta a que esta serie de tres obispos fueron de signo antioqueno y, por tanto, antilucianistas, y que para encontrar a un obispo antioqueno de signo origeniano después de Domno habría que esperar tal vez hasta Bitalio, que comienza su gobierno en el 313. Si ahora reconstruimos todo este puzzle, obtenemos que, en la presidencia de la iglesia de Antioquía, a Demetriano (origeniano) le sucede Pablo (antioqueno); a éste, Domno (origeniano) y, de nuevo Timeo, Cirilo y Tirano (¿antioquenos?), después Bitalio (¿?),

20. Cfr. R.W. BURGESS, *Studies in Eusebian and Post-eusebian Chronography*, Stuttgart 1999, 184-191.

21. Cfr. P. DE NAVASCUÉS, «Antiochia. Dal I al IV secolo», en A. DI BERARDINO, G. FEDALTO y M. SIMONETTI (eds.), *Letteratura patristica*, Milano 2007, 79-96.

Filogonio (antioqueno), Paulino (origeniano-proarriano), Eustacio (antioqueno) y, después de Eustacio, una serie de obispos arrianos. No cabe mejor muestra de la tensión existente en esta sede durante el final del s. III y los inicios del s. IV. En este clima, se entiende tanto que nazca una figura como Luciano como que florezca uno de los grandes exponentes del antiorigenismo tal cual fue Eustacio.

Podemos incluso precisar más ofreciendo la siguiente cronografía de la sede antioquena en los prolegómenos de Nicea:

313-319: Bitalio
319-323: Filogonio
324: Paulino de Tiro (durante siete meses)
325-328: Eustacio
329: Eulalio
329: Eufronio
330-341: Flacilo
341-344: Esteban
344: Leoncio

No será mucho aventurar suponer que la facción origeniana filoarriana logró situar al candidato Paulino después de Filogonio, durante un cierto vacío de poder, debido, en parte, a la prohibición de Licinio de celebrar sínodos[22]. Paulino murió poco después y su muerte causó grandes disturbios. El concilio de Antioquía reunido bajo la autoridad de Osio y celebrado a comienzos del año 325 (una vez que Constantino había derrotado ya a Licinio) debió precisamente de sofocar la división y rebelión que se habían originado en Antioquía a causa de la pugna por suceder a Paulino[23]. Eustacio, que era obispo de Berea, mientras Filogonio lo era de Antioquía, y había sido distinguido con el envío de una epístola de corte antiarriano por parte de Alejandro de Alejandría[24], fue el hombre escogido por Osio para hacer frente a la revuelta antiarriana y tratar de poner fin a los disturbios.

22. Cfr. EUSEBIO DE CESAREA, *Vita Constantini* I, 51, ed. F. WINKELMANN (GCS Eusebius Werke I, 1), Berlin 1975, 42.

23. Acerca de estas informaciones, cfr. «*Urkunde* 18», en H.-G. OPITZ (ed.), *Athanasius Werke III/1. Urkunde zur Geschichte des arianischen Streites 318-328*, Berlin 1934, 36-40.

24. Cfr. TEODORETO DE CIRO, *Historia Ecclesiastica* I, 4, 62, ed. L. PARMENTIER (Die griechischen christlichen Schriftsteller 19), Leipzig 1911, 25.

Paulino, por lo demás, en el conjunto de la documentación en nuestro poder, aparece como el destinatario de una misiva escrita por Eusebio de Nicomedia donde se proponen desnudamente los principios fundamentales arrianos, a saber, que el Hijo no procede de la *ousía* paterna, y que a él se aplican, si bien de modo eximio, literalmente los verbos propios de las criaturas e hijos de Dios, referidos en Pr 8,22-23.25, o sea, κτίζω, θεμελιόω, γεννάω. Del propio Paulino conservamos escasas líneas de una carta escrita por él donde se opone a la concepción de la generación del Hijo a modo de προβολὴ, debido a la connotación somática que esto, a juicio de Paulino, implica. El Padre, por el contrario, es indivisible (ἀδιαίρετος, ἀμέριστος).

## 4. La solución nicena y la comunión eclesial

En realidad, como se puede observar, el «incendio» que, poco antes del año 320, se desata en la ciudad de Alejandría, con el conflicto surgido entre el grupo en torno al obispo Alejandro y el otro en torno al presbítero Arrio, encuentra, al extenderse por todo el Oriente cristiano, un gran número de focos dispersos y ya encendidos, desde hacía varias décadas. Tal vez, el foco principal fuese el de la ciudad de Antioquía, que aglutinaba y polarizaba, como capital, la vida de la iglesia en la Siria romana.

De poco serviría rastrear el lenguaje de comunión que todos los implicados en la controversia nicena se arrogan para sí. El otro es siempre el que ha roto la comunión. Así, por ejemplo, según la epístola de Arrio a Eusebio de Nicomedia[25], Arrio *es perseguido por Alejandro, papa, injustamente a causa de la verdad*, porque él y los suyos no están de acuerdo con el obispo (cfr. οὐ συμφωνοῦμεν). Para Arrio el grupo del obispo es tratado como herético (cfr. οἱ αἱρετικοί). El mismo título de despedida no deja de ser un nombre de comunión, colucianista (συλλουκιανισταὶ ἀληθῶς). En la *Epístola de Arrio a Alejandro de Alejandría*, Arrio defiende la fe *nuestra*, recibida de los padres y del propio Alejandro. Eusebio de Nicomedia y los suyos, según cuenta Sozomeno, *Historia Ecclesiastica* I,

25. Cfr. «*Urkunde* 1», en H.-G. Opitz (ed.), *Athanasius Werke III/1. Urkunde zur Geschichte des arianischen Streites 318-328*, Berlin 1934, 1-3.

15, 10[26], no pudiendo contar con la colaboración de Alejandro Alejandrino, se reunió en sínodos en Bitinia, escribiendo a todos los obispos para que entraran en comunión con los arrianos, invitando a Alejandro a hacer lo propio (cfr. ὡς ὀρθῶς δοξάξοθσι κοινωνῆσαι τοῖς ἀμφὶ τὸν Ἄρειον, παρασκευάσαι δὲ καὶ Ἀλέξανδρον κοινωνεῖν αὐτοῖς). Por su parte, Alejandro y los suyos aluden más de una vez al único cuerpo de la Iglesia católica (cfr. ἑνὸς σώματος ὄντος τῆς καθολοκῆς ἐκκλησιας —*Epístola a todos los obispos* 2—[27] u Osio de Córdoba en el *Informe sobre el sínodo de Antioquía* 2, del año 325[28]), y al mandato escriturístico (cfr. Ef 4,3) de conservar la concordia y la paz (cfr. ὁμόνοια, εἰρήνη). Ninguno se gloriaba de ser hereje, o de estar bajo sospecha de formar parte de la comunión eclesial. Todos al otro consideraban impío. Todos creían sufrir y trabajar por la verdad.

Mucho más interesante resulta, en cambio, el testimonio del propio Constantino, cuando antes de Nicea trata de reconciliar a Alejandro y a Arrio, como testimonia la epístola que felizmente nos transmite Eusebio de Cesarea, en su *Vita Constantini* II, 6, 64[29]. Nada más comenzar, se revela el ánimo del *victorioso* emperador. Él se había propuesto unificar a todos los pueblos en torno a lo religioso, con una única disposición, y, después, armonizar y restaurar el cuerpo del Imperio, una vez que había sufrido tanto. Para este plan, el conflicto donatista se reveló verdaderamente inoportuno. Él lo resolvió eliminando al espíritu maligno que se oponía a la Iglesia y enviando a algunos obispos que pudieran restablecer la concordia (cfr. ὁμόνοια). Y cuando esperaba que, después de haber derrotado a Licinio, le viniesen desde Alejandría olas de paz que difundiesen la salvación por todas las regiones del imperio, se encuentra en dicha sede alejandrina una discusión mucho más fuerte de la que encontró en África y originada por un motivo que él, más de una vez, a lo largo de la epístola juzga insignificante. La razón, en realidad, estriba en que unos —Alejandro— inquirieron preguntas incautas (cfr. ἀπροφύλακτος) otros —Arrio— ofrecieron respuestas desconsideradas, imprudentes (cfr. ἀπρονόητος). Constantino les conmina a darse un perdón (cfr. σθγγνώμη) mutuo.

26. Cfr. «*Urkunde* 5», en *ibid.*, 12.
27. Cfr. «*Urkunde* 4b», en *ibid.*, 6.
28. Cfr. «*Urkunde* 18», en *ibid.*, 36.
29. Cfr. «*Urkunde* 17», en *ibid.*, 32-35.

En realidad, se observa muy claramente en esta epístola el perfil de comunión que buscaba Constantino. Una comunión al servicio de la paz del Imperio, en torno al Dios providente, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que mueve a sus hombres a estar en paz. En último término, pueden andar en desacuerdo Alejandro y Arrio a propósito de cosas secundarias, con tal de que haya entre ellos una única fe y acuerdo (cfr. μία πίστις, μία σύνεσις, μία συνθήκη) en torno a la providencia divina y al Omnipotente (cfr. πρόνοια θεία). Podríamos distinguir, si se nos permite, entre una *communio* política, cuyo centro es la paz del Imperio y los proyectos del Emperador, y una *communio* eclesial, que gira en torno a la regla de fe, al único cuerpo de la doctrina.

Cabe pensar que, si estos eran los ánimos que en extremo movían al Emperador, la solución nicena del 325 prestó a Constantino menos *comunión política* de la que él hubiese querido, y ofreció a la posteridad de la Iglesia más *comunión eclesial* de la que él no había deseado. La *comunión* política no se vio del todo salvada, una vez que hubo sus condenados al exilio después del Concilio de Nicea, una vez que hubo vencedores y vencidos. La *comunión* en torno al dogma habría de fraguarse gracias a esta primera piedra del símbolo niceno, que prácticamente no interesaba a Constantino, y que, en realidad, todavía en esa fecha temprana del 325, unía tan sólo a los Padres sinodales contra Arrio, pero les dividía a la hora de indagar su significado más detallado (no pienso sólo en *homoousios*, sino también y antes en *ousia*, *hypostasis*, *preexistencia* del Verbo). La carta de Eusebio de Cesarea a sus fieles palestinenses[30] nos muestra, a decir verdad, que la solución nicena fue un compromiso entre las dos comuniones, si se nos permite la expresión. De este compromiso hoy queda poco o nada del sueño de paz política del Imperio romano; y, sin embargo, la comunión eclesial se encuentra para siempre ligada en torno a la definición nicena de la generación real, verdadera y divina de Jesucristo.

Pero la larga historia de luchas doctrinales que podían observarse en Antioquía, ¿no era suficiente para que hubiese sido considerado más en serio por parte de Constantino y sus consejeros el aspecto doctrinal? La aparente liberalidad de Constantino, admitiendo la pluralidad que podía darse entre Alejandro y Arrio, esconde un desdén hacia lo dogmático.

30. Cfr. «*Urkunde* 22», en *ibid.*, 42-47.

Por otro lado, no habría que lamentar tanto la ambición de Constantino a fin de que la Iglesia responda a sus planes de unificación del Imperio, sino mucho más el que, dentro de la Iglesia, algunos de sus pastores se plegaran a ser instrumentos políticos del Emperador y me refiero no sólo al concilio niceno, sino a toda la fase de intriga previa al año 325. ¿Dónde quedaron en Nicea las afirmaciones arrianas de Atanasio de Anazarbo, por citar tan sólo un ejemplo?[31] ¿Por qué calló? Como él hubo seguramente muchos. La fragilidad del acuerdo logrado en Nicea se advierte apenas uno sigue leyendo la historia de la Iglesia durante todo el período postniceno. La discusión de Nicea —como he tratado de mostrar al principio— provenía de muy diversos lugares (y no sólo de Alejandría) y se remontaba hasta tiempos pasados. La doctrina de Arrio despertaba indignación en Alejandro y en Eustacio. Pero, ¿no había puntos en los que estos dos últimos Padres se encontraban también igualmente distantes? ¿Qué decir de posturas más extremas, por el ala monarquiana, como la de Marcelo de Ancira? El mismo modo de discernir el error arriano distaba mucho ser unánime en todas las Iglesias. ¿Quién fue sensible, en un primer momento, al apolinarismo *ante litteram* de Arrio sino sólo Eustacio? La discusión exigía tiempo y paciencia. Se oponía a la prisa política. Una iglesia más libre de ambición y de sujeción al poder político, ¿habría podido aplazar la solución y así, aunque hubiese llegado al final al mismo puerto de la generación consustancial y real del Hijo, lograr menos escándalo y división?

Quizá no venga mal traer ahora, de nuevo, a la memoria el caso de Pablo de Samosata, para resaltar cómo en aquella ocasión la discusión duró al menos unos cinco años y el tema propuesto entonces no era de entidad mayor que el discutido ahora en Nicea. Igualmente será oportuno recordar también que entonces, cuando condenaron al obispo antioqueno, o sea, a Pablo de Samosata, tal condena tuvo, en un principio, nulo efecto civil, por no decir que, más bien, supuso lo contrario, pues el edificio de la iglesia de Antioquía quedó en manos del obispo perdedor. Estábamos en otros tiempos en los que la Iglesia discutía, en líneas generales, al margen de la voluntad política imperial.

El término *homoousios* que Constantino impone a modo de talismán requería aún mucho tiempo de discusión. Su imposición se demos-

31. Cfr. «*Urkunde* 11», en *ibid.*, 18.

trará a medio y largo plazo providencial para la fe de la Iglesia; a corto plazo resultó ser una ruina y sembró de divisiones la Iglesia. Siempre, desde luego, también en época prenicena, estuvo viva dentro de las comunidades cristianas la tentación de servirse del poder o del factor personal para justificar con el fin de la fe toda clase de medios. Pero el compromiso y mezcla que, a partir del giro constantiniano, se van a dar en la Iglesia constituye una triste novedad, de la que en un estilo notablemente épico se hacía eco Teodoreto en su *Historia Ecclesiastica* I, 6, 9-10:

> Éstos [Eusebio de Nicomedia, Paulino de Tiro] se escribían unos a otros tales cosas, como quien se arma para el combate contra la verdad. Así, difundiéndose la blasfemia en las iglesias de Egipto y del Oriente, surgieron contiendas y guerras en cada ciudad y aldea a propósito de las doctrinas divinas. El pueblo restante contemplaba lo que sucedía y juzgaba lo que se decía; algunos elogiaban lo de éstos, otros lo de aquéllos, y lo que se llevaba a cabo era digno de tragedia y lamentación. En efecto, no eran ahora extranjeros o enemigos, como en otro tiempo, los que asediaban las iglesias, sino los que compartían la patria, el techo y la mesa se lanzaban mutuamente las palabras como si fueran puñales. Más aún, a pesar de ser los unos miembros de los otros e integrados en la construcción de un único cuerpo, se armaban unos contra otros[32].

No creo que se pueda sostener *talis qualis* el juicio de Teodoreto, exagerado tal vez por las convenciones del género histórico. La comunión de la Iglesia estuvo siempre asediada desde fuera y desde dentro. Pero el testimonio del historiador sirio conserva su valor. El giro constantiniano supuso una alianza entre evangelio y política, perniciosa al menos para el primero. La alianza fácil con la fuerza fue una tentación a la que sucumbieron muchos pastores, dando lugar lamentablemente a intrigas palaciegas, a contiendas y batallas fratricidas, tal como recordaba Teodoreto.

En resumen, el episodio de Nicea, con sus prolegómenos y consecuencias, puede ser visto en algunas de sus facetas, y a la luz del tiempo, como un ejemplo de lo que no debiera repetirse en la Iglesia: el compromiso entre la verdadera comunión eclesial y la comunión efímera política. Con todo, la misma redacción del símbolo niceno, la labor poste-

32. TEODORETO DE CIRO, *Historia Ecclesiastica*, ed. L. PARMENTIER (Die griechischen christlichen Schriftsteller 19), Leipzig 1911, 29-30.

rior de Atanasio, Hilario, Melecio, Basilio, y tantos otros de los que apenas sabemos sus nombres, deja ver asimismo la mano oculta del Espíritu que, en medio de tantas dificultades, y por caminos insospechados guió a los cristianos y sostuvo a hombres de Iglesia de modo decisivo para que, por medio de su trabajo, se continuase tejiendo pacientemente la doctrina de la fe, la única en torno a la cual es posible construir la vida en común de los cristianos.

Patricio DE NAVASCUÉS
Director del Instituto de
Filología Clásica y Oriental San Justino
MADRID

# Notas

# PROYECTOS GLOBALES DE TEOLOGÍA MORAL FUNDAMENTAL EN ITALIA

## [COMPREHENSIVE PROJECTS ON FUNDAMENTAL MORAL THEOLOGY IN ITALY]

**JAVIER SÁNCHEZ CAÑIZARES**

*Resumen:* Este estudio aborda las propuestas contemporáneas para la construcción de la Teología Moral Fundamental en Italia. Se presenta y se evalúa el pensamiento de los autores que han publicado últimamente manuales de la disciplina, dejando para un segundo momento las contribuciones parciales de otros teólogos. Las diferencias entre los autores estudiados obedecen a una metodología y un énfasis diversos en la articulación de cristología, antropología y moral. No obstante, se da un acuerdo básico sobre la posibilidad de una transición pacífica entre estas categorías y sobre el lugar que debe ocupar la conciencia en la Teología Moral Fundamental.

*Palabras clave:* Moral, Fundamental, Italia.

*Abstract:* This article studies the contemporary proposals for the construction of Fundamental Moral Theology in Italy. We present and evaluate the thought of authors which have recently published textbooks on this topic. We leave for a second article other theologians' partial contributions. Main differences among the studied authors arise because of diverse methodology and focus on Christology, anthropology, and moral doctrine. However, we find a basic agreement on the possibility of a pacific transition among these categories, as well as on the place accorded to conscience in Fundamental Moral Theology.

*Keywords:* Moral, Fundamental, Italy.

## 1. Introducción

Después del Concilio Vaticano II, la Teología Moral Fundamental (TMF) ha pasado por años convulsos, en los que los diversos proyectos de renovación de la disciplina han dado lugar a polémicas bien conocidas [1]. La publicación en 1993 de la encíclica *Veritatis splendor* (VS) —primer documento magisterial del más alto rango dedicado a la cuestión moral— ha servido para serenar los ánimos y abordar los problemas desde una perspectiva más fundamental, en continuidad con las indicaciones conciliares [2].

Parece, por tanto, el momento oportuno de realizar un estudio de las últimas propuestas para la construcción, en campo teológico, de la moral fundamental. Por razones de espacio, hemos decidido centrarnos en tres autores del contexto teológico italiano más reciente [3] en los que se halla una propuesta específica y global para la TMF. Este grupo de autores se caracteriza por haber publicado en los últimos meses un manual sobre esta disciplina, amén de dedicar la mayor parte de su investigación a los fundamentos teológicos de la moral. Dejamos para un segundo artículo aquellos autores italianos que, sin presentar una propuesta global, han realizado contribuciones que han de ser necesariamente tenidas en cuenta por la TMF, así como otras contribuciones particulares después de VS.

A lo largo de este estudio se expone el pensamiento de los autores atendiendo principalmente a sus manuales, pues ofrecen la estructura básica a partir de la que se articula su construcción de la moral fundamental. No obstante, en el caso de Tremblay se han tenido cuenta obras anteriores, pues son necesarias para ofrecer una perspectiva completa de su propuesta teológica personal. Después de la exposición de cada autor se realiza una breve valoración de los resultados. Se presentan finalmente las conclusiones, que serán retomadas en el estudio posterior para completar la visión de la TMF contemporánea en Italia.

1. Para un estudio de la cuestión puede leerse A. Bonandi, *Il difficile rinnovamento. Percorsi fondamentali della teologia morale postconciliare*, Cittadella Editrice, Assisi 2003.

2. Cfr., sobre todo, Concilio Vaticano II, Decreto *Optatam totius* (OT), 28.X.1965, n. 16.

3. Un trabajo de contextualización más amplio, con el estudio específico de autores como Capone, Tettamanzi, Bastianel y Scola es M. Doldi, *Fondamenti cristologici della morale in alcuni autori italiani. Bilancio e prospettive*, LEV, Città del Vaticano 2000.

## 2. Réal Tremblay[4]: una moral filial

### 2.1. *Introducción*

El proyecto de TMF del profesor Tremblay puede ser descrito a grandes rasgos del modo siguiente: hay que llegar a la moral a partir de la antropología, y ésta sólo se puede conocer en plenitud a partir de Cristo. Buscar la fundamentación del actuar moral significa partir de la identidad del hombre, de la antropología y, en último término, ésta remite a la cristología[5].

Este presupuesto determina su metodología teológica[6], que podemos resumir esquemáticamente como un partir de la cristología para llegar a la antropología y, a partir del ser del hombre, conocer cómo debe ser su obrar. Ahora bien, para evitar cualquier atisbo de heteronomía en dicho obrar (que se produciría en la mera imitación de la copia humana al modelo crístico), tiene que ser el mismo ser de Cristo el que toque al hombre[7]: la moral ha de basarse en la ontología divino-humana del Verbo encarnado.

4. Réal Tremblay (1941) pertenece a la Congregación del Santísimo Redentor. Realizó el doctorado en Teología Dogmática bajo la dirección de Joseph Ratzinger. Actualmente es profesor ordinario de Teología Moral en la Academia Alfonsiana de Roma y profesor encargado en el Instituto de especialización en cristología de la Pontificia Universidad Lateranense. Ha fundado el grupo de investigación *Hypsosis*. En este apartado utilizaremos sus siguientes obras: R. Tremblay, *L'«Homme» qui divinise. Pour une interprétation christocentrique de l'existence*, Paulines-Médiaspaul, Paris-Montréal 1993; Idem, *Radicati e fondati nel Figlio. Contributi per una morale di tipo filiale*, Dehoniane, Roma 1997; Idem, *L'«innalzamento» del Figlio, fulcro della vita morale*, PUL, Roma 2001; Idem, *Vous, lumière du monde. La vie morale des chrétiens: Dieu parmi les hommes*, Fides, Québec 2003; Idem, *«Ma io vi dico...». L'agire eccellente, specifico della morale cristiana*, EDB, Bologna 2005; R. Tremblay y S. Zamboni (a cura di), *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*, EDB, Bologna 2008. Esta última obra es el primer volumen del proyecto de un manual de TMF filial dentro del grupo *Hypsosis*. Dentro de ella, las contribuciones específicas de Tremblay son: *La croce gloriosa, realizzazione e fondamento del disegno divino di filiazione*, 141-163; *Dalla persona umana* capax Dei in Filio *alla persona filiale*, 165-180; *L'eucaristia, approfondimento e sviluppo della vita filiale*, 345-363; *Figli sempre di nuovo*, 405-413. Para un estudio en profundidad del pensamiento teológico del profesor Tremblay remitimos a P. Siu, *La moral fundada en la filiación divina: la propuesta de Réal Tremblay*, tesis doctoral de la Universidad de Navarra, Pamplona 2009.

5. Cfr. R. Tremblay, *L'«Homme»...*, cit., 137.

6. «Il est impossible pour le théologien de penser rationnellement l'homme et son agir hors de l'horizon christologique. C'est là un lieu herméneutique qui s'impose absolument», *ibid.,* 148.

7. Cfr. *ibid.,* 235.

Tremblay utiliza profusamente la Sagrada Escritura como punto de partida de sus reflexiones, teniendo en cuenta los comentarios de los exegetas más importantes. La cristología bíblica es su fuente de inspiración. Sin embargo, a partir de esta opción cristocéntrica, su objetivo es siempre la moral teológica: «Las preguntas fundamentales, por tanto, son: ¿de la cristología, qué antropología deriva? ¿Y de ésta, qué moral?» [8].

### 2.2. *La prioridad cristológica*

La cristología de nuestro autor sigue muy de cerca el pensamiento de F.-X. Durrwell. De alguna manera, la protología engloba la teología puesto que desde toda la eternidad está presente en la Trinidad el misterio del Hijo crucificado y resucitado. Hay un nexo estrechísimo entre la filiación inmanente y la económica que Tremblay desea aprovechar: «La misión reconciliadora del Hijo se identifica con el misterio de su persona. Ella le pide ser, en este mundo, el Hijo que es; consentir filialmente al Padre que lo engendra» [9]. La filiación económica expresa la trinitaria y se funda en ella [10].

Jesús encuentra su plena identidad (económica) de Hijo donándose, «perdiéndose». Está abierto en las dos direcciones: es del Padre y para el Padre. Éste es su ser y su unidad [11]. Económicamente esto conllevaría la antítesis, la *kénosis* más profunda: que el Hijo de Dios por naturaleza se haga pecado, soporte en la carne las consecuencias del pecado sin tener pecado. Ahora bien, ese Hijo, cuya identidad es ser engendrado

8. L. LORENZETTI, «Presentazione», en R. TREMBLAY y S. ZAMBONI (a cura di), *Figli nel Figlio...*, cit., 12. Las traducciones a partir de las obras originales son nuestras.

9. R. TREMBLAY, *L'«Homme»...*, cit., 67. «È come se al dono "immanente" del Padre al Figlio e del Figlio al Padre fosse legato il dono "economico" del Padre e del Figlio all'umanità. O ancora, è come se il sì del Padre e del Figlio all'umanità *facesse parte del mistero stesso di Dio* così come questo si verifica in realtà nel Figlio che *esiste nel seno della Trinità in una carne umana segnata dalle stimmate*»; IDEM, *«Ma io vi dico...»*, cit., 85.

10. «Se questa uscita libera e amorosa del Padre verso l'altro creato ha una tale densità da rendere ogni uomo un candidato o, con le parole di Paolo, un predestinato a riprodurre l'immagine del Figlio (cfr. Rm 8,28-30), è necessario che sia fondata in un'uscita ancora più profonda, così profonda da essere propriamente divina, costitutiva dell'Essere paterno. Questa uscita è il dono totale di sé, luogo del sorgere di un Altro increato e divino; è la generazione del Figlio (cfr. Jn 1,1ss)»; IDEM, *L'«innalzamento»...*, cit., 83.

11. Cfr. IDEM, *Radicati...*, cit., 136.

por el Padre y entregarse a Él, y cuya «misión» es venir al mundo *pro nobis*, se manifiesta máximamente en la cruz [12].

El Misterio Pascual de Cristo, donde está presente y se revela en plenitud la Trinidad, resulta entonces la fuente fundamental de la filiación. Mientras que en la resurrección el Padre engendraría eternamente a su Hijo para el mundo, en la muerte de Cristo se hallaría la expresión humana más perfecta del misterio del Hijo: el cumplimiento de su ser filial [13]. En el Calvario muere la «carne de pecado» (la carne hecha pecado) y, en este sentido, quedaría incluida también en la resurrección, pues la carne de pecado no puede volver jamás a Cristo, de manera que se podría hablar de la «duración eterna de la muerte de Cristo Jesús en su resurrección» [14]. No obstante, a pesar de la influencia durrwelliana, Tremblay niega que la muerte forme parte del misterio del Hijo como tal: el Hijo es Hijo por el solo hecho de ser engendrado por el Padre, si bien su muerte pertenezca al misterio filial en tanto que el Hijo «personaliza» la carne de pecado [15]. Por eso nuestro proceso de filialización —de conformación filial al Hijo— ha de ser fruto de nuestra inclusión en el Crucificado-Resucitado [16].

Evidentemente todo ello supone que la Eucaristía ocupe un lugar central en la fundamentación moral de Tremblay. La Eucaristía es el sacramento de la unión personal de los creyentes con Cristo y por ello punto en el que emergen las principales líneas de su actuar. Una vida moral concebida al margen de los sacramentos resultaría entonces, desde el punto de vista creyente, una empresa injustificable [17].

En el servicio eucarístico, el Crucificado-Resucitado no se guarda para sí mismo en su gloria. Se autocomunica a los creyentes en la forma más propicia para la comunión. La Eucaristía aparece así como una segunda kénosis, hecha posible por la kénosis del Hijo en la cruz, para transformarnos en su sustancia [18]. «Haciéndose pan y vino de la mesa

12. Cfr. IDEM, *«Ma io vi dico...»*, cit., 154.
13. Cfr. IDEM, *L'«Homme»...*, cit., 56-58; IDEM, *Radicati...*, cit., 122.
14. Cfr. IDEM, *L'«Homme»...*, cit., 37-38.
15. «La mort ne fait pas partie du mystère du Fils comme tel. Le Fils est Fils par le seul fait qu'il est engendré par le Père. Mais simultanément la mort appartient au mystère filial en tant que le Fils personnalise sa "chair de péché"», *ibid.,* 76.
16. Cfr. IDEM, *L'«innalzamento»*, cit., 108.
17. Cfr. IDEM, *«Ma io vi dico...»*, cit., 95-96.
18. Cfr. IDEM, *L'«Homme»...*, cit., 200.

eucarística, Jesús manifiesta ser "pro-existente", es decir, existir *en relación a la humanidad y a su servicio* (...). Es precisamente a causa de este *pro nobis* sin límites que Cristo se une a los que comulgan del modo más estrecho posible» [19]. La Eucaristía da lugar así a dos modos del actuar creyente, que unifican su multiplicidad y hacen emerger sus rasgos filiales: el culto al Padre acompañado del servicio a los hermanos [20]. Y la dimensión escatológica inherente a la Eucaristía implica el empeño de transformar la vida hasta volverla «eucarística» [21].

Nos referíamos a la prioridad que para Tremblay tiene la protología. Ello supone que la historia de la salvación no se puede reducir a su esquema cronológico [22], ya que el proyecto divino de filiación es anterior al de redención [23], si bien es a partir de la plenitud filial de Cristo en su Misterio Pascual como llegamos a conocerlo en el origen de todas las cosas. No obstante, por la divinidad de Jesús, el polo protológico tiene la precedencia sobre el escatológico, de forma que su papel recapitulador del universo está ya inscrito como centro del designio electivo del Padre en el Hijo [24]: «Cristo "último Adán" no viene más *a dar el cambio*, por decir así, al "primero", sino que lo congloba. Es Cristo "Omega" porque es "Alfa", "Último" porque es "Primero"» [25]. La dinámica no es tanto de *redditus*, sino de concentración cristológica.

Ahora bien, «es en efecto en cuanto resucitado en su muerte (cfr. Apc 5,6), en cuanto *éschatos*, que Cristo es también el *prótos* y puede por tanto alcanzar al hombre en su constitución nativa» [26]. Esto tiene sus consecuencias en el campo antropológico. A causa de la íntima relación entre filiación económica y trinitaria, Tremblay afirma que «el Padre co-genera al hombre en la generación del Hijo constitutiva de su "Yo" paterno, predestinándolo así a la filiación adoptiva en el Hijo enviado al mundo para tomar carne y dejarse crucificar admitiendo las consecuencias derivadas de una libertad humana que intenta divinizarse ella misma» [27]. Por ello,

19. IDEM, *«Ma io vi dico...»*, cit., 157.
20. Cfr. *ibid.,* 105.
21. Cfr. *ibid.,* 116.
22. Cfr. IDEM, *Radicati...*, cit., 34.
23. Cfr. IDEM, *L'«innalzamento»...*, cit., 25.
24. Cfr. IDEM, *Radicati...*, cit., 36.
25. *Ibid.,* 28.
26. IDEM, *L'«innalzamento»...*, cit., 34.
27. *Ibid.,* 92.

no es en primer lugar el hombre-criatura, sino el hombre-Hijo o el Hijo hecho hombre [28].

En definitiva, podemos decir que Tremblay da la vuelta al esquema histórico-salvífico [29], Cristo es Alfa porque es Omega, para recorrer la vía *lógica* que se abre a partir de la consideración inversa: Cristo es Omega porque es Alfa, el elegido y engendrado del Padre con vistas a su único designio que engloba toda la historia y que hace que el hombre tenga desde el principio una predisposición filial.

### 2.3. *Antropología filial*

Tremblay señala al Padre como fundamento de la moral cristiana porque en su ser Padre emerge el misterio del ser del hombre. Pero hay que afrontar este surgir a partir de la generación del Hijo, pues el Padre quiere co-generar al hombre en su Hijo [30]: «Todo cuanto sale *ad extra* del Padre queda asumido (según grados de naturaleza evidentemente diversos) en el dinamismo de generación y se ve unido al Padre, porque recibe de Él el propio origen y porque queda asimilado al Hijo, el Engendrado por excelencia» [31]. En el fondo nos encontramos ante la relación entre la eternidad y el tiempo en la actividad de Dios. La generación del Hijo «es», y ahí «es» (con una intensidad menor, creada) la creación. Hay una distinción entre la actividad *ad intra* y *ad extra*, pero en el Hijo parece quedar englobada la segunda. El misterio de Cristo incluye en sí mismo al hombre [32].

Así pues, hay que considerar al hombre dentro del misterio de Cristo, ya que «la persona humana (...) es, en último análisis, la expresión creada del misterio filial que existe a partir del Padre que engendra en el Amor» [33]. Será necesario que Cristo forme parte de la definición ontológica del hombre [34], puesto que «la persona (...) se podría concebir, a

28. Cfr. *ibid.,* 85.
29. Cfr. A. CHENDI, «Il Dio trinitario e il suo disegno», en R. TREMBLAY y S. ZAMBONI (a cura di), *Figli nel Figlio...*, cit., 130-131.
30. Cfr. R. TREMBLAY, *Radicati...*, cit., 38.
31. *Ibid.,* 122.
32. Cfr. IDEM, *La croce...*, cit., 143.
33. IDEM, *Radicati...*, cit., 103; cfr. IDEM, *L'«innalzamento»...*, cit., 32.
34. Cfr. IDEM, *La croce...*, cit., 146.

la luz del polo escatológico, *como una predisposición, una tendencia, una inclinación a la filiación*»[35]. La persona humana *presupone* al Hijo.

El ser personal se define entonces constitutivamente como predisposición a la filiación. Por una parte, es propio de la misma constitución del hombre tener una *propensión a la filiación*[36]; por otra, Cristo, Alfa porque es Omega, tiene que dejar una impronta (una predisposición) en el ser creatural humano para la adopción: una apertura hacia los otros y hacia el Otro, una adopción «preformada»[37]. «Esta presencia del Omega en la creación evoca una creación "por llamada", "por atracción hacia la plenitud", cuya consistencia podría definirse como una "participación progresiva en esta plenitud final"»[38]. Pero condición de posibilidad de este desarrollo para el hombre es el estar preparado mediante la presencia de una *armonía crística* inicial. Sin ella, se podría rechazar la vida en Cristo como algo accesorio y no esencial para la identidad humana[39].

Existe un vínculo misterioso de atracción que el Crucificado ejerce sobre todo hombre, de modo que «ligado a Cristo muerto y resucitado, el hombre así definido está llamado a varios "éxodos" que se presentan como las condiciones de su realización. Ha de abandonarse a la atracción del Infinito que determina, en el plano creacional, la constitución de su espíritu. Debe renunciar a su tendencia innata de buscar en sí mismo la propia gloria»[40]. Hay además una «preparación inmediata a la filiación que se experimenta como un empuje, una propensión suscitada por la gracia (acogida de modo más o menos misterioso) que estimula al hombre a buscar al Hijo y, en éste, al Padre»[41].

Tremblay estudia más detenidamente los fundamentos de este vínculo y considera una serie de «solidaridades» básicas de Cristo con el hombre: «Cristo Jesús está en relación con el hombre en virtud de tres solidaridades. Él es hombre *como él*; Él está *con él* en cuanto que porta en sí mismo la humanidad en su ruptura con Dios; Él está *en él* en cuanto que asume en su persona de Hijo, que es relación efectiva con el Padre, a la

35. IDEM, *Dalla persona...*, cit., 166.
36. Cfr. IDEM, *Radicati...*, cit., 48.
37. Cfr., IDEM, *«Ma io vi dico...»*, cit., 77-79.
38. IDEM, *L'«innalzamento»...*, cit., 135.
39. Cfr. *ibid.,* 16-17.
40. IDEM, *L'«Homme»...*, cit., 103-104.
41. Cfr. IDEM, *«Ma io vi dico...»*, cit., 80-81; IDEM, *Dalla persona...*, cit., 169.

persona humana que es deseo del Infinito imposible de cumplir»[42]. Cristo es solidario con la humanidad «por semejanza»[43]; «por recapitulación», compartiendo el destino del pecador al gustar el rechazo de Dios al pecado del mundo que carga sobre sí[44]; «por excelencia», asumiendo el «menos» que es la persona humana en cuanto «búsqueda de Dios» en el «más» que es la persona del Hijo[45]; y, finalmente, «como el autor con su obra», ya que el Cristo post-existente nos revela que pre-existía en la creación y crea «por llamada», por atracción hacia su plenitud[46].

Si el hombre neotestamentario se define primariamente como un hijo[47], el pensamiento de Tremblay es que esta filiación adoptiva ha de tener consistencia ontológica[48]. La «realidad» de esta filiación corresponde a la concreción del proyecto de Dios Padre de «co-generar» mediante la comunicación real del ser filial[49]. Es un don ontológico, que implica una relación vital con el Padre, trinitario y pascual[50], porque nuestra filiación adoptiva, nuestra identidad filial, es debida a la encarnación redentora del Hijo de Dios[51], pero de modo que «mediante el don sacramental de la filiación efectiva recibido en la fe, no somos ya únicamente pre-destinados al Padre *in Filio*, o hijos en potencia, sino que el Padre nos posee personalmente un poco como posee personalmente a su Hijo»[52]. La ontología de la adopción se realiza por medio del Espíritu del Hijo encarnado, muerto y resucitado; a través del Espíritu, el Padre adopta a los creyentes comunicándoles verdaderamente, en su Hijo y como a su Hijo, algo de sí mismo, de su ser[53]. Gracias al Espíri-

42. IDEM, *Radicati...*, cit., 102. Cfr. IDEM, *L'«innalzamento»...*, cit., 26 ss., donde añade ya una cuarta solidaridad: *como el autor en su obra*.
43. Cfr. IDEM, *La croce...*, cit., 147-149.
44. Cfr. *ibid.,* 149-155.
45. Cfr. *ibid.,* 155-159. «Non basta dire che all'umanità di Gesù non manca nulla, perché è una persona umana attraverso la persona del Figlio. Bisogna anche dire che ciò che è in sé indeterminato e aperto —la persona umana— è determinato in modo definitivo dall'unità di persona con il *Logos*, per cui *in Gesù, attraverso l'unità di persona con il Figlio, la personalità umana giunge alla sua attuazione assolutamente singolare e indeducibile*», *ibid.,* 158.
46. Cfr. *ibid.,* 159-160.
47. Cfr. IDEM, *«Ma io vi dico...»*, cit., 71.
48. Cfr. IDEM, *Radicati...*, cit., 83.
49. Cfr. *ibid.,* 40-41.
50. Cfr. IDEM, *«Ma io vi dico...»*, cit., 75-76.
51. Cfr. IDEM, *Dalla persona...*, cit., 173.
52. IDEM, *L'«Homme»...*, cit., 124-125.
53. Cfr. IDEM, *Radicati...*, cit., 116.

tu, la filiación divina de los cristianos es infinitamente superior a una simple relación de orden jurídico o moral [54].

### 2.4. *Una moral del maximum*

Se comprende entonces que para Tremblay, desde el principio, «la ética cristiana es primero y antes de todo una adhesión, no a normas, sino a la Persona del Padre» [55]. La moral cristiana deja de ser una moral antropofánica para convertirse en teofánica, una moral de la gloria de Dios que hace visible la Paternidad y la Filiación en el mundo: una moral filio y patrofánica [56]. Esta moral de la excelencia consiste en actuar a causa del amor de Dios, por amor de Dios [57]. Se podría decir que el *minimum* ético como estado o forma de vida no se corresponde con la moral de los hijos, puesto que «la vía de la perfección o la moral del *maximum* está en la lógica misma del ser cristiano» [58].

Conviene explicitar la relación que según Tremblay se da entre lo divino y lo humano como trasfondo de la moral cristiana. Cristo no sólo no disminuye lo humano, sino que en Él se halla la perfección de lo divino y lo humano, de manera que si la moral es humana, hay que acudir a Cristo para fundarla. En realidad, la cristología sobrepasa a la antropología suponiéndola. Mientras que el esquema de la moral autónoma puede resumirse en «lo humano *a partir de* y *hacia* lo divino», el esquema moral del teólogo canadiense es: lo humano *en* lo divino, porque el hombre no existe específicamente fuera de ese *milieu* [59].

En concreto, «en la búsqueda y la constitución de sus normas de acción, el creyente o más precisamente su razón existe en un diálogo inmediato con el mundo de la fe. La razón del creyente es la razón de un hijo» [60]. Por eso habría comportamientos éticos cristianos que escapan a toda preconfiguración humana (como, por ejemplo, el lavatorio de los pies a los discípulos en la Última Cena). Se insertan en la *douleía* de la

54. Cfr. IDEM, *Dalla persona...*, cit., 170.
55. IDEM, *L'«Homme»...*, cit., 143.
56. Cfr. IDEM, *Vous...*, cit., 52-53.
57. Cfr. IDEM, *«Ma io vi dico...»*, cit., 179.
58. *Ibid.,* 150.
59. Cfr. IDEM, *L'«Homme»...*, cit., 154-156.
60. *Ibid.,* 156.

cruz. Cualquier postura concordista entre el plano humano y el cristiano en moral resultaría insuficiente, pues lo humano necesitaría de una heteronomía por superación [61].

Dado que el *divinum* que trae Cristo despliega el *humanum* en modo definitivo [62], una consecuencia lógica es que haya también que partir de Cristo para mostrar la consistencia de la ley natural (que sería un «ventana abierta al Infinito») [63]. Para aquellos que se preocupan porque la universalidad de lo humano y de la ley natural pudiera quedar comprometida en esta perspectiva, Tremblay sostiene que lo humano goza de la universalidad propia de Dios desde que El Hijo eterno es hombre [64]. Más aún, el designio de divinización del hombre no sería una particularización, sino una intensificación de su carácter universal: «el hombre nunca es tan "global" como cuando es "filializado" en el sentido fuerte del término. Es en el caso de no serlo cuando el hombre cae en lo particular» [65]. Renunciar a Cristo para evitar lo particular y poder tener así acceso a lo universal sería contradictorio, pues el camino para llegar a lo universal no es el de cancelar lo específico de la moral cristiana, sino el de afirmarlo [66]. La universalidad de la moral viene de Cristo, y no tanto de la naturaleza humana *en sí misma considerada*. A mayor cristocentrismo, mayor universalidad de la moral, pues más cristiano implica más humano [67].

La moral del *maximum* deriva en último término de la identidad cristiana, de la ontología filial [68]. Sólo se evitaría el riesgo de tomar la

61. Cfr. IDEM, *Radicati...*, cit., 93-94.
62. Cfr. IDEM, *L'«innalzamento»...*, cit., 17.
63. Cfr. IDEM, *Vous...*, 133 ss.
64. Cfr. *ibid.,* 154.
65. *Ibid.,* 155.
66. Cfr. IDEM, *«Ma io vi dico...»*, cit., 15.
67. Cfr. L. LORENZETTI, «Presentazione...», cit., 11. Tremblay entendería la ley natural como la ley de la naturaleza personal del hombre, de la ordenación del hombre en cuanto persona y, por tanto, como una ordenación cristológica, más que una ordenación a partir de las inclinaciones naturales (p. ej., Pinckaers): cfr. A.-M. JERUMANIS, «La legge di Dio per i figli», en R. TREMBLAY y S. ZAMBONI (a cura di), *Figli nel Figlio...*, cit., 280. Santo Tomás, por su parte, conseguiría radicar las virtudes en Cristo no tanto a partir de la estructura antropológica que desarrolla cuanto mediante la conexión entre gracia y virtud. Pero tendría problemas a la hora de definir la gracia en el hombre: cfr. A.-M.-Z. IGIRUKWAYO, «Le virtù per l'agire filiale», en R. TREMBLAY y S. ZAMBONI (a cura di), *Figli nel Figlio...*, cit., 273-274.
68. Cfr. R. TREMBLAY, *L'«innalzamento»...*, cit., 24; IDEM, *Vous...*, cit., 54.

moral cristiana como un *optional* cuando se acude a la ontología, no meramente a la capacitación del actuar en plenitud; cuando se radica la moral en el ser filial, que determina la solidaridad profunda de Cristo con el hombre no sólo por su autocomunicación, sino por su identidad[69].

De este modo, se puede decir que para Tremblay rige el axioma moral clásico, aunque ligeramente modificado: *operari sequitur esse... filiale*: la moralidad hunde sus raíces en la identidad filial del creyente, siendo moral aquello que corresponde con lo que el creyente es[70]. Las normas morales no se imponen desde el exterior, sino que *emergen del ser*[71], hasta el punto de poder afirmar que «un acto humano es moral o no en la medida en que coincide o no con el ser del hombre»[72]. Tan es así que los bienaventurados en el Cielo continúan teniendo una *moral* —obviamente ya sin condicionar la permanencia en la adopción filial— que refleja la plenitud de su filiación[73]. No obstante, a pesar de la primacía del *esse*, Tremblay reconoce que la antropología adquiere su forma definitiva mediante el actuar[74], pues «no se posee el don de la filiación por el mero hecho de recibirlo. Se posee empeñándose en ponerlo en acto»[75]. Y es que, en realidad, entre el ser y el obrar habría no sólo una inclusión del segundo en el primero, sino una especie de *pericoresis* o inmanencia recíproca[76].

La moral se revela como el actuar filializado para la gloria del Padre, al servicio de los hermanos que el Padre ama[77]. Sus dos rasgos más característicos son la devolución al Padre de todo lo recibido de Él y la preferencia por los «más pequeños»[78]. Un doble abandono de sí —a Dios y a los hermanos, preferentemente los más indefensos— en el que cada término de la entrega reclama al otro[79]: «Comprendido a la luz del

69. Cfr. IDEM, *Radicati...*, 102.
70. Cfr. IDEM, *La croce...*, cit., 142.
71. Cfr. IDEM, *«Ma io vi dico...»*, cit., 200.
72. IDEM, *L'«Homme»...*, cit., 175.
73. Cfr. IDEM, *La croce...*, cit., 413.
74. Cfr. IDEM, *«Ma io vi dico...»*, cit., 91.
75. IDEM, *L'eucaristia...*, cit., 361.
76. Cfr. IDEM, *«Ma io vi dico...»*, cit., 60.
77. Cfr. *ibid.,* 11.
78. Cfr. *ibid.,* 89.
79. Cfr. IDEM, *L'«innalzamento»*, cit., 70.

proyecto paternal de Dios realizado en su Hijo entregado por nosotros, toda la realidad que nos rodea contiene una llamada al don radical de sí y al servicio igualmente radical de los demás; esta llamada no es siempre evidente a la razón y a menudo sólo es perceptible a los "ojos del corazón" filial» [80].

Pero esta moral del don basada en una antropología filial sólo se explica a partir de su origen radicalmente divino [81], filial y pascual, trinitario: «La presencia de lo "teologal" en esta moral cristiana como se revela en el Nuevo Testamento se define en términos de *unión interior del hombre con Jesús y con su destino pascual* y *de unión igualmente interior de cada uno con los hermanos*, en cuanto que esta última tiene su fundamento en el vínculo de Jesús con "muchos"» [82]. «Los dos amores, de Dios y del prójimo, son en Cristo partes integrantes de su identidad filial. ¿Qué significa eso? Jesús ama a "los suyos" no por un sentimiento sobrevenido o añadido a su ser, sino en virtud del mismo movimiento de venida del Padre y de retorno a Él que es la transposición "económica" del tipo de Relación que mantiene con el Padre como su Unigénito y que caracteriza su persona en el seno de la Trinidad inmanente» [83]. La consecuencia lógica para la moral es que el servicio del amor fraterno es como la prolongación de la Eucaristía, que siempre debe conducir al servicio de los hermanos [84]. Exégesis de la misma es el episodio del lavatorio de los pies (cfr. Jn 13,1-20), que resulta entonces paradigma de la moral cristiana [85].

Condensada en el servicio de esclavo por amor, esta moral llega a ser reveladora del rostro de Dios [86]; realización en el mundo de las personas del Padre y del Hijo [87]. «Mediante su comunión ontológica con el Hijo muerto y resucitado obrada por el Espíritu o más exactamente mediante su participación pneumática en la generación del Crucificado por parte del Padre (cfr. Hch 13,33), el creyente se convierte en el reflejo de

80. IDEM, *L'«Homme»...*, cit., 144.
81. Cfr. IDEM, *Radicati...*, cit., 119-120.
82. *Ibid.,* 113.
83. IDEM, *Vous...*, cit., 60.
84. Cfr. *ibid.,* 90; IDEM, *«Ma io vi dico...»*, cit., 119.
85. Cfr. IDEM, *Radicati...*, cit., 125-140.
86. Cfr. *ibid.,* 137.
87. Cfr. IDEM, *Vous...*, cit., 10.

la perfección paterna que brilla "sobre el rostro de Cristo" (cfr. 2 Cor 4,6). Le corresponde hacer resplandecer "a los ojos de los hombres" esta perfección dejándola pasar a través de sí como un cristal de primera calidad deja pasar la luz (cfr. Mt 5,16). Las "buenas obras" de la moral cristiana están por tanto ordenadas, no a la glorificación del hombre, sino a la manifestación de la gloria filial participada y, a través de ésta (cfr. Jn 12,45; 14,9), al esplendor de la gloria paterna. En su esencia, el actuar moral de los hijos adoptivos no es antropo-, sino *teo-fánico*»[88]. La clave está en «realizar económicamente la identidad filial», punto fuerte de la moral de Tremblay.

### 2.5. *Conclusiones*

En el caso de Réal Tremblay, nos encontramos ante una construcción de la moral fundamental estrictamente teológica. Y no sólo porque recurre al dato bíblico y a la exégesis como fuentes éticas, sino por el mérito incontestable de unir cristología, antropología y moral en una continuidad sin confusión. Es sin duda la cristología trinitaria y pascual la que tiene el protagonismo como fundamento de la moral fundamental de nuestro autor, contemplada no de manera cronológico-lineal, sino dentro del misterio de la eternidad de Dios, donde se inserta lo «humano»: *filiatio adoptiva praesupponit personam*, mas *persona praesupponit Filium*.

Quizás el único «pero» que se le puede poner a esta construcción, que en cierto sentido profundiza el enfoque clásico derivando la moral de la ontología, es la necesidad de una explicación más detallada del desarrollo y profundización filial que supone el actuar de los que ya son hijos de Dios. El mismo autor hace referencia en algunos momentos de su obra a la circularidad que se da entre ser y obrar. Pero mientras que la dependencia que el obrar tiene del ser resulta perfectamente estudiada, la novedad de ser que introduce el obrar queda aún al nivel de lo implícito. Resulta por ello una de las muchas líneas para profundizar en esta rica construcción teológica.

88. IDEM, *Radicati...*, cit., 70.

## 3. Livio Melina, José Noriega y Juan José Pérez-Soba[89]: caminar en la luz del amor

### 3.1. *Introducción*

Se podría resumir el mensaje fundamental de la construcción moral de estos autores con el título de su manual: *caminar en la luz del amor*. La intuición fundamental de esta propuesta está en la luz que el amor ofrece al actuar: «Es precisamente el amor el que construye la acción, en primer lugar ofreciendo al dinamismo del actuar su comienzo con un don, y después, en segundo lugar, confiriéndole su unidad interior, dentro de la cual se coloca también el momento original del conocimiento moral. Así la lógica del amor (...) da una dirección decisiva a la libertad y la especifica en su tensión hacia el cumplimiento»[90].

No obstante, esta síntesis final es el resultado de una búsqueda a partir de lo que se considera el cometido central de la TMF: explicar la colaboración del actuar humano y del actuar divino en la plena realización del hombre[91], el *modus operandi* del Espíritu Santo en el actuar del cristiano. Las líneas de fuerza que atraviesan esta síntesis serán la finalización del amor a la comunión personal con Dios y con los hombres, la conformación a Cristo en la vida eclesial mediante la virtud y la tarea de secundar al Espíritu Santo en la realización de un obrar excelente y, en definitiva, de la propia vocación.

89. Livio Melina (1952) es profesor ordinario de Teología Moral del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II (Pontificia Università Lateranense), del que también es presidente. José Noriega (1965) es vicepresidente de la Sección Romana de dicho instituto, donde es profesor ordinario de Ética Sexual. Juan José Pérez-Soba es profesor ordinario de Teología Moral en la Facultad de Teología San Dámaso de Madrid y en el Instituto Juan Pablo II de Valencia. Para la presentación de su propuesta moral, utilizaremos el manual aparecido recientemente: L. Melina, J. Noriega y J.J. Pérez-Soba, *Camminare nella luce dell'Amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena 2008 [*Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana*, Palabra, Madrid 2007]. Citaremos según la edición italiana.

90. *Ibid.,* 11.

91. Cfr. J. Ratzinger, «Genesi e contenuti essenziali dell'enciclica *Veritatis splendor*», en *La via della fede. Saggi sull'etica cristiana nell'epoca presente*, Edizioni Ares, Milano 1996, 96; citado en L. Melina, J. Noriega y J.J. Pérez-Soba, *Camminare...*, cit., 9.

Los autores recurren a un punto de partida fenomenológico, de análisis de la acción [92], ya que se considera ésta como *locus theologicus*, a partir del cual se puede indagar qué significa ser y actuar como cristiano. La experiencia moral sería una fuente para la TMF, legitimada por la circularidad hermenéutica que se daría entre ella misma y la Revelación. Es necesario pasar a través de la acción para acceder a la persona en toda su riqueza, puesto que el análisis de la acción conduce a la trascendencia y resulta un camino transitable para descubrir el don que se nos hace en Jesucristo.

Esta opción metodológica explica la estructura básica de su construcción teológica: una vocación —que se desvela a partir de la experiencia— a ser hijos en el Hijo —fundamento del nuevo actuar cristiano— guiados por el Espíritu. A su vez, dicha estructura refleja las perspectivas antropológicas fundamentales de los autores: fenomenológica (epistemología fenomenológica), cristológica y de la acción (personalista).

### 3.2. *La vocación originaria a partir de la experiencia moral*

La moral comenzaría con una pregunta, como ocurre en el caso del «joven rico», que expresa la búsqueda de un sentido de la vida. Dicho sentido sólo se descubrirá a partir de la experiencia originaria del amor; por ello, la moral a la búsqueda de sentido va más allá de la naturaleza. Hay un enriquecimiento del agente mediante la apertura hacia algo ulterior a él como agente: «Lo "mejor" que percibimos en nuestro actuar es una medida que trasciende el mundo material y que no puede ser medida por éste» [93]. La pregunta «¿Quién soy yo?» muestra la estructura moral de la personalidad con tres polos: i) el «yo» que se pregunta sobre sí mismo; ii) el «quién» final que se busca; iii) lo que yo soy de hecho, que debe ser asumido para poder realizar el «quién».

Esa búsqueda de sentido se plasma en la experiencia del deseo. Un deseo abierto a la salvación, pero incapaz de producirla por sí mismo, porque la salvación habrá de llevarse a cabo *en el mismo actuar* dentro del que

92. No se sigue la vía del *agere sequitur esse*, porque la prioridad divina se revelaría sobre todo en el actuar del cristiano, que es salvífico, de modo que *agere sequitur Christi agere.* Se considera a Tremblay como representante de la primera vía, que correría el riesgo de la deducción de normas a partir del ser: cfr. *ibid.,* 93.

93. *Ibid.,* 116.

se inserta el deseo. Lo que ocurre es que «el deseo, para ser realizado humanamente, debe ser comprendido en su verdad con relación al amor primero del que procede su dinamismo. Esto nos obliga a ponerlo en relación con todo el conjunto de la verdad de la acción del hombre, que lo introduce en una *medida* que permitirá guiar el deseo hacia la plenitud de una vida» [94]: querer el fin originario, inmanente a nuestras acciones desde el principio, pero que debe ser ulteriormente determinado en las acciones.

La percepción del amor originario es posible porque en el actuar se da una comprensión (más o menos difusa) de dicho amor, que empuja a amar en un actuar hacia una plenitud de amor. Esta experiencia radical del amor acabaría siendo un criterio suficiente para ordenar los actos —como búsqueda del bien del amado y para el amado— hacia el bien último. Los actos adquieren así un valor personal, si bien permanece siempre la realidad del pecado: actualización de la posibilidad de ruptura de las relaciones para la plenitud personal, que tienen al amor originario como fundamento [95].

Ante la evidente desproporción que observamos entre nuestras acciones y la felicidad que se busca, la Revelación ofrece una respuesta acerca del sentido propio de la acción cristiana: ser una *beatitudo imperfecta*, que apunta a «la *eudokía*, como correlación entre el actuar perfecto y la recepción del don (...). En Jesucristo, por medio de su acción humana, se nos ofrece tal don» [96], de modo que «la promesa se hará realidad en el centro mismo de la desproporción de la acción, en la medida en que se vincula a la acción de Cristo» [97]. El acto redentor de Cristo es el principio de sentido para todos los hombres y permite que nuestras acciones se conviertan en acciones de Cristo, alcanzando una sinergia perfecta con él.

### 3.3. *Hijo en el Hijo: La construcción del sujeto moral cristiano*

La consecuencia de todo ello es que «en la unión que se establece entre el sujeto moral constituido en la búsqueda de sentido y el don de Cristo para los hombres nace el *sujeto cristiano*, auténtico protagonista

94. *Ibid.,* 115.
95. Cfr. *ibid.,* 185.
96. *Ibid.,* 162.
97. *Ibid.,* 120.

de la moral teológica»[98]. Si la *presencia* del amor originario es una verdad que precede el actuar humano, ahora, a partir del *encuentro*, Cristo se hace presente y actúa en el cristiano: «Con Cristo se realizan de manera eminente los elementos fundamentales de la vocación humana, los momentos en que el hombre se expresa con totalidad y definitividad. En Él se realiza un nuevo modo de ser Hijo, en el cual participamos, pues llega a su plenitud en el don de sí del amor esponsal convirtiéndose en Esposo, el cual debemos aprender a vivir con Él, para generar finalmente a la vida una multitud de cristianos, como revelación de la paternidad que se realiza por medio de Él»[99]. El don del amor originario revela en Cristo su vocación a ser plenitud de comunión.

La verdad de esta unión resulta especificada en el momento intencional por medio de acciones concretas de las virtudes morales, activadas e integradas a su vez en el nuevo sujeto moral por la caridad teologal. En la misma acción se quiere entonces el bien para el Amado y al Amado mismo por la caridad[100].

En este nuevo sujeto, la ley natural no es otra cosa que «la memoria de la llamada fundamental al amor, que ofrece al actuar la indicación de las orientaciones esenciales para una vida buena»[101]. La fundamentación de los absolutos morales se realiza a partir del absoluto de la persona considerada en su dimensión cristológica, creativa y redentiva, y se entiende que el pecado llegue a ser verdaderamente una ofensa al Dios que descubre su vulnerabilidad: el donarse sin hallar respuesta humana. Por ello, los autores son muy críticos con una construcción de la TMF que se centre únicamente en la conciencia, incapaz de descubrir la dimensión moral del perdón[102].

98. *Ibid.,* 121.
99. *Ibid.,* 252.
100. En nuestra opinión, la explicación que los autores ofrecen de la génesis de las virtudes corre el riesgo de una cierta *petitio principii*. Aunque se hace referencia al importante papel jugado por la razón práctica, a veces da la impresión de identificar ésta con la virtud de la prudencia (cfr. *ibid.,* 351-356), de modo que sería difícilmente explicable que alguien pudiese actuar bien si aún no es virtuoso. Sobre el problema de la racionalidad práctica cuando no se posee la virtud, parece más completo el análisis que realiza M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica*, Rialp, Madrid 2000, 243-244.
101. L. MELINA, J. NORIEGA y J.J. PÉREZ-SOBA, *Camminare*..., cit., 213.
102. «Bisogna vincere gli effetti disastrosi di una morale incentrata soltanto sulla coscienza, dato che essa *mai perdona e solo accusa* provocando una terribile solitudine e un'incapacità radicale nella vita morale», *ibid.,* 471. En otro contexto —el de la inten-

De manera natural, la Iglesia aparece entonces como el hogar comunitario que necesita el sujeto moral cristiano. Habría una precedencia materna de la Iglesia en cuanto que es esposa de Cristo y lo hace presente a los creyentes. Pero además, «en la *communio* eclesial adviene una formación del modo de sentir, que implica una dimensión personal más completa respecto a la simple instrucción intelectual. Se trata de una modalidad de conocimiento personal basada en los sentimientos y en las orientaciones afectivas profundas de la persona, un conocimiento por connaturalidad que gira en torno a las virtudes» [103]. La Iglesia resulta fundamental para el sujeto moral cristiano, en cuanto que «provoca» a la libertad humana para recorrer un camino de comunión, lo que suele olvidarse por parte de los defensores de la moral autónoma.

### 3.4. *El actuar cristiano guiado por el Espíritu*

Una vez expuestas las bases que sostienen al sujeto moral cristiano, los autores pasan a analizar el actuar cristiano. En éste, la prioridad corresponde al don del Espíritu, con su dinámica de atracción a Cristo. Nos encontramos quizás ante la parte más original y lograda de esta TMF.

«El amor originario, al que hace referencia toda la dinámica del amor, nos aparece ahora como un auténtico *don* que implica una apertura a la revelación del misterio trinitario» [104]. Cuando la apertura se produce y el don es recibido, en su recepción «se unen la misión del Hijo y el envío del Espíritu Santo en una correlación que integra a los hombres en un dinamismo que los introduce en el misterio del retorno a Dios *(exitus-redditus).* El retorno es sobre todo obra del Espíritu Santo, que nos permite descubrir a Jesucristo como Salvador, atrayéndonos hacia Él. El Espíritu ha sido enviado para realizar la comunión con Cristo y, a través de Él, introducirnos en la comunión trinitaria por me-

cionalidad—, pero con la misma idea de fondo, se criticará la perspectiva de Angelini por referir todo a la conciencia: cfr. *ibid.,* 522, n. 13. En línea con la tradición clásica y con otros autores contemporáneos (Colom, Rodríguez-Luño, Rhonheimer...), la conciencia se considera como juicio sobre la moralidad del acto sin que entre a formar parte, estrictamente hablando, de la construcción de la acción.

103. *Ibid.,* 393.

104. *Ibid.,* 485.

dio de la inhabitación»[105]. Pero el don de Dios puede llegar a ser actuar humano sólo según la ley de la reciprocidad, de forma que nuestra respuesta se inserte en el misterio de la Redención mediante la amistad con Cristo.

En esta dinámica del actuar cristiano, los sacramentos juegan un papel esencial. Articulan internamente los tres significados temporales que les hacen estar en relación con el significado propio de una acción: la memoria de un amor precedente, el encuentro que lo manifiesta y lo hace significativo y la promesa de una comunión futura[106]. En uno de ellos se realiza especialmente la *eudokía* a la que nos referíamos antes, puesto que «la distancia entre el objeto de las acciones humanas y su fin último resulta colmada por la posibilidad de unir las obras de los hombres, las obras de la fe, con la Eucaristía en la cual se encuentra el don de la comunión trinitaria»[107].

El actuar cristiano excelente —que sigue teniendo al afecto como soporte ineludible, apoyándose además en la racionalidad y en la capacidad de elección[108]— se convierte entonces en un actuar guiado por el Espíritu, hasta el punto de que la categoría de virtud parecería inadecuada para referirse a dicho actuar[109]. La centralidad del Espíritu y sus dones en la vida del creyente está más allá de su propia percepción, pues «el Espíritu Santo guía *todo* el actuar del cristiano, también si el fiel no es consciente de ello y experimenta la dificultad de construir las propias acciones y el esfuerzo que implica encontrar las vías adecuadas en el actuar. No es la perspectiva psicológica la que determina la realidad de los dones, sino propiamente la perspectiva teológica y metafísica, ya que ésta es capaz de reconocer a Dios en el origen de todo el actuar humano»[110]. Este mismo Espíritu suscita las diversas vocaciones cristianas para la Iglesia y la vida del mundo, como ulteriores especificaciones al servicio del desarrollo orgánico de la unidad eclesial y de la humanidad. En

105. *Ibid.,* 490.
106. Cfr. *ibid.,* 506-507.
107. *Ibid.,* 510.
108. Cfr. *ibid.,* 522.
109. Cfr. *ibid.,* 561.
110. *Ibid.,* 568. De hecho, la difícil cuestión de las relaciones entre los dones del Espíritu Santo y las virtudes (teologales, infusas y morales) se trata de una manera clásica.

analogía con la actividad inmanente del Espíritu dentro de la Trinidad, se podría hablar de una especie de *circumincessio* entre las diversas vocaciones cristianas [111].

### 3.5. *Conclusiones*

La construcción de la TMF que llevan a cabo Melina, Noriega y Pérez-Soba en su manual sigue un orden complejo, que pretende aunar diversas perspectivas. El avance se realiza casi siempre en espiral, volviendo una y otra vez a las cuestiones fundamentales para integrarlas en una realidad cada vez más rica. Junto a tratamientos clásicos de las cuestiones fundamentales, hallamos la originalidad del estudio del actuar excelente, guiado por el Espíritu, que toma posesión de la estructura afectiva fundamental de la acción humana para dirigirla de acuerdo con la sinergia hombre-Dios que se da en el cristiano.

«Podríamos definir la teología moral como la reflexión teológica dirigida a la comprensión sistemática del dinamismo del actuar cristiano, entendido como respuesta a la llamada originaria del Padre a cumplir la imagen y a ser hijos en el Hijo, mediante la sinergia entre gracia divina y libertad humana, bajo la guía del Espíritu» [112]. Ésta es en síntesis la propuesta de los autores, que se desarrolla cumplida y meritoriamente a lo largo de su obra. No obstante, en nuestra opinión, dos cuestiones quedan abiertas en esta TMF: i) la validez teológica de la categoría de «respuesta» para expresar el misterio de la relación entre lo humano y lo divino; ii) el riesgo de una absorción de la antropología crística en la antropología pneumática, al perderse la circularidad de la dinámica trinitaria en la antropología. Mientras que el rol del Espíritu Santo en el actuar creyente resulta plenamente identificado como la luz del Amor, la descripción de la función de Cristo-Logos en la mente del creyente mediante la categoría de «amistad» podría resultar insuficiente. El caminar del cristiano se realiza *en la luz del amor*, pero también *en el amor por la luz*.

111. Cfr. *ibid.,* 637.
112. *Ibid.,* 82.

## 4. Enrique Colom y Ángel Rodríguez Luño [113]: una moral de la santidad y la virtud

### 4.1. *Introducción*

La finalidad inicial del manual de estos autores no es tanto ofrecer una construcción acabada de TMF, sino explicar teológicamente los elementos fundamentales de la vida cristiana, distinguiendo la doctrina moral del enfoque filosófico-teológico con que se lleve a cabo [114]. Quizás por esta razón se realiza en él un uso muy extenso de VS.

No obstante, como reconocen los mismos autores, es inevitable exponer la TMF según una determinada perspectiva. En este caso, la base de partida es la ética de la virtud, capaz de superar todas las aporías a que ha conducido a lo largo de la historia la llamada ética del deber [115]. Toda virtud, en cuanto modo específico de regulación de las acciones y las pasiones, contiene una lógica interna propia que permitiría resolver los problemas que se plantea la ética normativa [116].

Se trata pues de reivindicar la «legitimidad teológica de presentar la teología moral católica como moral de las virtudes» [117]. Presupuestos para ello son la consideración práctica del fin último del hombre, la contemplación de la vida humana en su totalidad y la posibilidad de indagación racional del bien humano [118].

### 4.2. *La vocación del hombre a participar de la vida trinitaria en Cristo*

Según Colom y Rodríguez Luño, a partir de la Revelación (cfr. Ef 1,4) podemos conocer que la vocación fundamental del ser humano, su

113. Enrique Colom (1941), de nacionalidad chilena, es profesor ordinario de Justicia y Doctrina Social de la Iglesia en la Pontificia Università della Santa Croce. Ángel Rodríguez Luño (1951) es decano de la Facultad de Teología y profesor ordinario de Teología Moral fundamental en la misma universidad. Seguiremos la obra: E. Colom y A. Rodríguez Luño, *Scelti in Cristo per essere santi. Elementi di Teologia Morale Fondamentale*, Apollinare Studi, Roma 1999.
114. Cfr. *ibid.,* 5.
115. Cfr. *ibid.,* 6.
116. Cfr. *ibid.,* 192-193.
117. *Ibid.,* 175.
118. Cfr. *ibid.,* 6-7.

fin último según el designio divino, es alcanzar la santidad, plenitud de la filiación divina. El camino para ello, como subraya VS, es el seguimiento de Cristo; pero este seguimiento conlleva un contenido antropológico bien definido: el ser virtuoso: «las virtudes teologales y morales son al mismo tiempo principios intrínsecos —poseídos como hábitos— de la vida en Cristo, su norma y en cierto sentido también su fin (son fin en cuanto que progresar en las virtudes cristianas e identificarse con Cristo es, en la práctica, la misma cosa)» [119].

La conducta moral del hombre es por tanto el modo de respuesta a ese proyecto divino. Y las elecciones concretas que realiza cada persona dependen esencialmente de la consideración del fin último. De hecho, «la reflexión sobre la propia vida y sobre las propias elecciones a la luz del cumplimiento escatológico, o la falta de tal reflexión, determinan la prudencia o el desatino en el uso de los bienes recibidos» [120].

### 4.3. *El sujeto llamado por Dios: la antropología moral*

La TMF no puede entonces ignorar a la antropología filosófica, que ocupa un puesto relevante en la construcción teológica, proporcionando el conocimiento de base sobre los elementos fundamentales del actuar humano. Tiene sentido en la construcción de la TMF el estudio analítico de la acción voluntaria, las pasiones y los sentimientos, los hábitos morales..., pero también el de las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo, así como el de las relaciones entre libertad y gracia en el hombre.

Sin embargo, la adquisición del fin virtuoso depende radicalmente de la cooperación de Dios y el hombre en el obrar del último: «[El] perfeccionamiento moral estable de la libertad de elección no es otra cosa en realidad que las virtudes cristianas, teologales y morales (...). Tales virtudes no son el simple resultado del empeño humano, sino el fruto de la colaboración entre libertad humana y gracia divina» [121]. Por eso, en último término, la iniciativa divina es determinante y «la Sagrada Escritura

119. *Ibid.,* 75.
120. *Ibid.,* 65.
121. *Ibid.,* 222.

subraya que la iniciativa del esfuerzo dirigido hacia las virtudes no parte del hombre mismo, sino de Dios: las virtudes cristianas remiten explícitamente a la acción del Espíritu Santo; son "frutos del Espíritu"» [122].

### 4.4. *El camino hacia la identificación con Cristo*

Este camino que tiene como fin la santidad del ser virtuoso, resulta configurado por la ley moral y la conciencia, para la adquisición y consolidación de las virtudes [123]. Ahora bien, hay que determinar con cuidado la función que desempeña cada uno de estos elementos, de acuerdo con sus características propias porque, por ejemplo, «el valor teológico del elemento interno de la ley de Cristo resulta malentendido cuando no se reconoce suficientemente la dimensión cognitiva de las virtudes cristianas» [124].

En este sentido, hay que enfatizar la importancia que los autores dan a la colocación del tratado sobre la conciencia en la construcción de la TMF. De acuerdo con la línea seguida por otros moralistas, para Colom y Rodríguez Luño el juicio de la conciencia debe ser colocado en el plano de la actividad refleja de la razón práctica [125]. Desde este punto de vista, se evita el riesgo de reducir el pecado a un acto de opción fundamental dirigida directamente contra Dios; puesto que se trata más bien de un acto contrario a las virtudes cristianas que impide la comunión y la plenitud de la filiación divina [126].

### 4.5. *Conclusiones*

Valía indudable de la construcción teológica de estos autores —no del todo definitiva— es la presentación de una estructura orgánica de la TMF que busca mantener el equilibrio entre la prioridad de la iniciati-

122. *Ibid.,* 172.
123. Cfr. *ibid.,* 235.
124. *Ibid.,* 273.
125. Cfr. *ibid.,* 318. Allí se cita a Abbà, pero obviamente esta posición es similar a la que encontramos en Melina, Noriega y Pérez-Soba (cfr. nuestra n. 102) o en Rhonheimer.
126. Cfr. *ibid.,* 345-346.

va divina, las bases antropológicas y las exigencias de la vida moral en la persona. Mientras que en su obra las dos primeras partes se muestran de manera prácticamente autónoma, la tercera parte permitiría la unión de todo el edificio moral. Hay que decir, no obstante, que permanece siempre en este tipo de construcción de TMF el peligro de una cierta exterioridad a la hora de concebir la relación entre antropología y gracia[127], por lo que los ulteriores desarrollos en esta dirección habrán de profundizar cada vez más en ella.

## 5. Conclusión general y líneas de convergencia

Después de este recorrido por el grupo de autores más representativos de la TMF contemporánea en Italia, cabe hacerse la siguiente pregunta: ¿resulta una adquisición pacífica para la construcción de la moral fundamental la articulación «cristología-antropología-moral»? A primera vista, la respuesta parece ser afirmativa. No se halla en nuestro estudio indicación alguna que niegue tal ordenación de principio para la TMF, en consonancia con las indicaciones conciliares (OT 16, GS 22). Sin embargo, la consideración del peso relativo y la relación entre cada uno de los elementos está lejos de ser unánime en los autores estudiados.

Por una parte, encontramos acentuaciones diversas en los elementos de la articulación. Mientras que para Tremblay se puede hablar de un primado *tout court* de la cristología y del ser, que deben conducir a una moral filial *(agere sequitur esse filiale),* en Melina, Noriega, Pérez-Soba y Colom, Rodríguez-Luño encontramos una perspectiva más filosófica: fenomenológica para los primeros (el actuar es novedoso para el ser) y clásica para los segundos (la antropología filosófica es relevante para la TMF).

Sin duda, para todos estos autores hay una primacía *teórica* de la cristología; pero sólo en el caso de Tremblay esta primacía llega a ser también absolutamente metodológica: se trataría de estudiar lo humano

127. Si bien estos autores sortean habitualmente este peligro, en ocasiones se deslizan comentarios especialmente expuestos al riesgo de exterioridad. Como ejemplo, en el contexto de los actos pecaminosos: «Ogni atto grave significa una decisione consapevole di fronte all'Assoluto e così, per se stesso, è immutabile, perché racchiude una dimensione assoluta e postrema. Se il peccatore poi si corregge è grazie all'aiuto misericordioso di Dio», *ibid.,* 357.

*en* lo divino, y no tanto la respuesta del hombre ante la iniciativa divina o su colaboración con ella. Por otro lado, no parece que deba ser idéntico el punto de partida cuando se intenta explicar la moral cristiana a no creyentes que cuando sea realiza una exposición científica de la misma, pero también esta distinción puede resultar difuminada a causa de la circularidad que se da entre la fe y la razón. No obstante, hay que decir que las diferencias entre estos autores no se dan en un nivel fundamental, sino en el de una metodología y un campo de intereses diversos. La relación entre estas propuestas de TMF no es conflictual porque, a pesar de los diversos acentos y puntos de partida, la transición entre cristología, antropología y moral, entre ser y actuar, es posible y pacífica.

Por otra parte, podemos hablar también de un acuerdo fundamental sobre el lugar que debe ocupar la conciencia en la construcción de la TMF. Salvando las particularidades concretas de cada propuesta, se puede decir que, para estos autores, la conciencia permanece a cierta distancia de la acción concreta —en el ámbito de la *reflexión* sobre el actuar— de modo que el núcleo profundo del acto moral depende del ejercicio del ser filial o de las virtudes de la caridad o de la prudencia. Desde esta perspectiva, se pueden explicar mejor algunos dinamismos del ser y del actuar humanos, como la adquisición de virtudes o la capacidad de distanciarse de los propios actos al juzgarlos. Podemos anticipar que la cuestión de la mediación de la conciencia será un punto de discrepancia de los autores del actual estudio respecto de la mayoría de los autores que presentaremos próximamente. El énfasis que se otorga a la conciencia o el redimensionamiento de la misma sigue reflejando, hoy por hoy, el modo de entender la articulación «cristología-antropología-moral» en la TMF.

Javier SÁNCHEZ CAÑIZARES
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

# LA «NUEVA PERSPECTIVA SOBRE PABLO» Y LA JUSTIFICACIÓN POR LA FE

[THE «NEW PERSPECTIVE ON ST. PAUL» AND JUSTIFICATION BY FAITH]

**TOMÁS OTERO**

*Resumen:* La llamada «nueva perspectiva sobre Pablo», a partir de una visión del Judaísmo del siglo I diferente de su tradicional consideración como religión legalista, propone una nueva explicación de la doctrina paulina de la justificación. El rechazo por parte de Pablo de las «obras de la Ley» como medio de justificación sería, sobre todo, rechazo de que la pertenencia al pueblo de la alianza, manifestada por el cumplimiento de la Ley, otorgara ventaja alguna para obtener la justificación. La identificación de las «obras de la Ley» con los signos de pertenencia al pueblo judío lleva también a una nueva de interpretación del significado de la fe por la que el hombre es justificado.

*Palabras clave:* Biblia, Pablo, Justificación.

*Abstract:* The so called «new perspective on Saint Paul», sets out from a new vision of 1st century Judaism which is different from the traditional view that it was a legalistic religion, to propose a fresh explanation of the Pauline doctrine of justification. Saint Paul's rejection of the «works of the Law» as a means of justification is, above all, the rejection of the notion that belonging to the people of the alliance, manifested in obeying the Law, affords an advantage in terms of obtaining justification. The identification of the «works of the Law» with the signs of belonging to the Jewish people takes us to a new interpretation of the meaning of the faith by which man is justified.

*Keywords:* Bible, Paul, Justification.

Como indica su nombre, «the new perspective on Paul» es una nueva forma de mirar el evangelio y la teología de Pablo. La designación de esta nueva corriente exegética procede del título de la conferencia pronunciada en la Universidad de Manchester el 4 de noviembre de 1982 por J.D.G. Dunn y que apareció publicada al año siguiente [1]. El punto de partida de esta nueva perspectiva se sitúa, sin embargo, cinco años antes, en 1977, fecha de publicación del libro de Edward P. Sanders titulado *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Pattern of Religion*. En su obra, Sanders rechaza como fundamentalmente errónea la imagen que del Judaísmo del Segundo Templo tenían los investigadores cristianos, en buena medida condicionada por la interpretación que se hacía de la teología de Pablo. En efecto, apoyándose en el rechazo por parte de Pablo de la obras de la Ley, el Judaísmo del Segundo Templo era caracterizado como una religión legalista, que mantiene que el hombre se gana la justificación cumpliendo los preceptos de la Ley, de modo que la justificación, esto es, la sentencia absolutoria en el juicio, sería la paga debida a los méritos del hombre.

La crítica de Sanders a la imagen del Judaísmo elaborada a partir de la interpretación del rechazo que Pablo hace de las obras de la Ley no era totalmente nueva. Ya autores cristianos, como George Foot Moore [2], y judíos, como Hans Joachim Schoeps [3], partiendo del estudio de los escritos judíos, habían mostrado su disconformidad con la caracterización del Judaísmo como una religión estrechamente legalista. Sus tesis, sin embargo, no habían tenido mucho eco, y fue la citada obra de Sanders la que provocó un movimiento de revisión de la interpretación que hasta el momento se había hecho de la teología de Pablo con relación al Judaísmo.

La presentación del Judaísmo como un modelo religioso legalista que defiende que el hombre se gana la salvación con sus buenas

1. «The New Perspective on Paul», en *BJRL,* 65 (1983), 95-122, reproducido en *The New Perspective on Paul*, revised edition, Grand Rapids, Cambridge 2008, 99-120 (las citas remiten a esta edición).
2. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, 3 vols., Cambridge 1927-1930.
3. *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, Philadelphia 1961.

obras, de modo que, en el momento del juicio, serán pesadas las obras que haya realizado y, si las buenas superan a las malas, será reconocido justo, constituye, según Sanders, una caricatura inaceptable, que no tiene en cuenta la importancia esencial que en el Judaísmo del siglo I tenía el concepto de alianza. La teología judía no pone por delante la autosuficiencia humana, sino la gracia de Dios que eligió a Israel y estableció con él la alianza para convertirlo en su pueblo. Los miembros del pueblo de la alianza no necesitan ganarse con sus obras el favor de Dios; cuentan ya con él, precisamente porque pertenecen al pueblo elegido. Esta pertenencia no se puede ganar con obras, sino que es don de Dios. En este contexto de alianza, las obras, es decir, el cumplimiento de la Ley, vienen en un segundo momento como respuesta al don de Dios.

Hay que distinguir —explica Sanders— entre «entrar» en la alianza y «permanecer» en la alianza. Lo primero es don de Dios, que el hombre no puede merecer. Pero la permanencia en la alianza sí depende de la actitud de los hombres. Es aquí donde se sitúa el cumplimiento de la Ley. La obediencia a la Ley es necesaria para permanecer en el ámbito de gracia que es la alianza: «la obediencia mantiene la posición de uno en la alianza, pero no merece la gracia de Dios como tal» [4]. Ciertamente, el juicio será sobre las obras que los hombres hayan realizado, pero el fundamento de la salvación no son las obras, sino la gracia de Dios en la que se funda la pertenencia a la alianza; las obras son sólo la condición para permanecer dentro de la alianza [5]. Además —y es un aspecto esencial de la nueva visión que Sanders ofrece del Judaísmo—, éste no supone que los hombres puedan cumplir perfectamente la Ley, sino que tiene en cuenta la realidad de las transgresiones y los pecados, para los que Dios ofrece remedio en la propia Ley proveyendo de los medios que permiten expiar los pecados y obtener el perdón.

Como expresión sintética de este modelo de religión representado por el Judaísmo del Segundo Templo, Sanders acuñó la fórmula «cove-

4. «Obedience maintains one's position in the covenant, but it does not earn God's grace as such» (E.P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Pattern of Religion*, London 1977, 420).

5. Cfr. E.P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, 543.

nantal nomism» («nomismo de la alianza»), que integra los dos aspectos que lo caracterizan: el de la gracia, expresada en la alianza, y el de la respuesta humana que se realiza por el cumplimiento de la Ley. «El *nomismo de la alianza* expresa la idea de que el puesto de uno en el plan de Dios está fundado en la alianza y que esa alianza reclama como respuesta propia del hombre la obediencia a sus mandamientos, si bien proveyendo medios de expiación para la transgresión» [6].

La nueva perspectiva sobre el Judaísmo abierta por Sanders, que cuestionaba el tradicional juicio negativo que sobre él se hacía, calificándolo de legalista y caracterizándolo como religión de la exaltación de la autosuficiencia del hombre, que podía merecer la salvación con sus obras, necesariamente tenía que repercutir en la interpretación de la teología paulina y abrir también en este campo una «nueva perspectiva» [7]. En efecto, si el Judaísmo no es una religión legalista que fundamente la salvación en los méritos del hombre, sino que la funda en la alianza y, por lo tanto, en la gracia de Dios, ¿cómo interpretar el rechazo por parte de Pablo de las «obras de la Ley», la acusación de jactancia que dirige a los judíos y, en último término, su doctrina sobre la justificación por la fe sin las obras de la Ley?

Las conclusiones de Sanders sobre el Judaísmo del siglo I reclamaban una reinterpretación de la oposición que Pablo establece entre obras de la Ley y fe, entre Judaísmo y Cristianismo. Mientras que la interpretación tradicional, en el rechazo por parte de Pablo de las obras de la Ley, ponía el acento en las obras —las obras buenas con las que el judío supuestamente pretendía ganar la justificación—, la nueva perspectiva pondrá el acento en la Ley, que es, específicamente, la Ley de Moisés, la Ley de la Alianza del Sinaí. Lo que Pablo rechaza no son las obras en abstracto, sino las obras de la Ley —el cumplimiento de la Ley— como signo y condición de pertenencia a la alianza y, consecuentemente, según el punto de vista judío, de situación favorable respecto a la salvación. Como dice Sanders, «el "no por obras de la Ley" de Pablo muestra que ha llegado a

6. «Covenantal nomism is the view that one's place in God's plan is established on the basis of the covenant and that covenant requires as the proper response of man his obedience to its commandments, while providing means of atonement for transgression» (E.P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism,* 75).

7. Cfr. N.T. WRIGHT, «The Paul of History and the Apostle of Faith», en *TynBul,* 29 (1978), 61-88.

mantener una concepción del plan de salvación de Dios diferente a la del Judaísmo no-cristiano. No fue nunca —arguye— la intención de Dios que el hombre aceptara la Ley para llegar a ser de los elegidos» [8].

Junto con este principio soteriológico de que Dios, como anunciaban las Escrituras y prueba el caso de Abrahán (cfr. Rm 4), había previsto otorgar la salvación por fe y no por la Ley, entra en juego la cuestión de la salvación de los gentiles. Si el fundamento de ésta fuera la Ley, como signo y condición de pertenencia a la alianza, los gentiles quedarían excluidos, porque sólo estarían destinados a la salvación los miembros del pueblo de la alianza. Pero el propósito de Dios, testimoniado por la Escritura, es que todos los hombres recibieran la herencia de Abrahán por la fe (cfr. Gal 3,8). En definitiva, lo que Pablo rechaza al rechazar la Ley, es la idea del privilegio judío y la idea de elección: «Lo que falla en la Ley y, por tanto, en el Judaísmo es que no sirve para el propósito último de Dios, el de salvar al mundo entero por medio de la fe en Cristo y sin el privilegio otorgado a los judíos a través de las promesas, las alianzas y la Ley» [9]. «En resumen, *lo que Pablo encuentra de malo en el Judaísmo es que no es cristianismo*» [10].

En la línea marcada por Edward P. Sanders, los seguidores de la nueva perspectiva sobre Pablo entienden que el apóstol, con la fórmula «obras de la Ley», no se refiere a las obras buenas en general, ni a todas las obras que el judío realiza como cumplimiento de los preceptos de la Torá, sino que con ella significa el elemento que distingue a los judíos como miembros del pueblo de la alianza y los identifica como tales. La circuncisión, el sábado y las leyes sobre los alimentos puros e impuros constituyen los rasgos que identifican la pertenencia al pueblo elegido y diferencian a sus miembros de los demás y es a ellos a los que se refiere Pablo con la expresión «obras de la Ley».

8. «Paul's "not by works of law" shows that he had come to hold a different view of God's plan of salvation from that of non-Christian Judaism. It was never, he argues, God's intention that one should accept the law in order to become one of the elect» (*Paul, the Law, and the Jewish People*, London 1985, 46).

9. «What is wrong with the law, and thus with Judaism, is that it does not provide for God's ultimate purpose, that of saving the entire world through faith in Christ, and without the privilege accorded to Jews through the promises, the covenants, and the law» (E.P. SANDERS, *Paul, the Law, and the Jewish People*, 47).

10. «In short, *this is what Paul finds wrong in Judaism: it is not Christianity*» (E.P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, 552).

Los planteamientos de la nueva perspectiva sobre Pablo son resumidos por J.D.G. Dunn, uno de sus más destacados representantes, en los siguientes cinco enunciados[11]:

1. La nueva perspectiva sobre Pablo se funda en la nueva perspectiva sobre el Judaísmo del Segundo Templo de Sanders y la reivindicación que hace de la gratuidad básica expresada en la comprensión y práctica del nomismo de la alianza en el Judaísmo.

2. La nueva perspectiva observa que la función social de la Ley era un aspecto integral del nomismo de la alianza de Israel, pues se entendía que la separación para Dios (santidad) reclamaba separación de las otras naciones; eran las dos caras de la misma moneda y la Ley constituía el medio para mantener ambas separaciones.

3. La nueva perspectiva se da cuenta de que la propia enseñanza de Pablo sobre la justificación se fija mucho, si no principalmente, en la necesidad de superar la barrera que la Ley interponía entre judíos y gentiles, de modo que el «todos» de la expresión «para todos los que creen» (Rm 1,17) significa, en primer lugar, gentiles lo mismo que judíos.

4. La nueva perspectiva sugiere que «obras de la Ley» se convierte en un eslogan clave en la exposición de Pablo sobre su evangelio de la justificación porque muchos de los cristianos judíos insistían en ciertas obras como indispensables para su propia (¿y la de otros?) permanencia dentro de la alianza y, en consecuencia, como indispensables para la salvación.

5. La nueva perspectiva protesta contra el hecho de que no haber reconocido esta importante dimensión en la doctrina de la justificación de Pablo puede haber llevado a ignorar o excluir un factor vital para combatir el nacionalismo y racismo que tanto han distorsionado y rebajado el cristianismo pasado y presente.

Punto clave de la nueva perspectiva sobre Pablo es la identificación de las obras de la Ley con los signos de identidad del pueblo judío y, en último término, con la pertenencia a la alianza. Si «obras de la ley» se refiere primaria y fundamentalmente al hecho de pertenecer al pueblo de la alianza del Sinaí y no a la actitud autosuficiente del hombre que quie-

11. Cfr. J.D.G. DUNN, «The New Perspective: whence, what and whither?», en *The New Perspective on Paul*, revised edition, Grand Rapids, Cambridge 2008, 16-17.

re ganar con sus propios méritos la salvación, no hay duda de que se impone replantear el significado de la oposición que Pablo establece entre las obras de la Ley y la fe y, en consecuencia, el propio concepto de fe como medio de la justificación. Según Tom Wright:

> «La "fe", para Pablo, no es una "obra" sustitutiva en sentido moralista. No es algo que uno hace para obtener la entrada en el pueblo de la alianza. Es el rasgo que proclama que uno ya es miembro. Igualmente, "fe", para Pablo, no es un conocimiento religioso genérico, o una romántica oposición genérica al moralismo y una preferencia por la religión del sentimiento interior. Es algo muy preciso y específico. Es la fe en el mensaje del evangelio, el anuncio del verdadero Dios como es definido en y a través de Jesucristo» [12].

Igualmente insiste J.D.G. Dunn en el carácter específico de la fe que justifica como fe en Jesucristo: «En contraste con la justicia comprendida en términos de obras de la Ley, Pablo habla de justicia *por la fe en Jesucristo*, no simple fe como tal, sino fe en Jesucristo» [13].

El impulso a una renovada reflexión sobre el significado de la fe en San Pablo, propiciada por la nueva comprensión de las obras de la Ley, constituye, en mi opinión, una de las aportaciones más interesantes de la nueva perspectiva, si bien la necesidad de tal reflexión ya se percibía con anterioridad a que E. Sanders propusiera su visión del Judaísmo del Segundo Templo. En este sentido es obligado recordar el influyente artículo de Krister Stendahl titulado «The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West» [14], publicado en 1963. En él advertía Stendahl del posible falseamiento del pensamiento paulino provocado por la interpretación de sus cartas desde lo que él denominaba «la conciencia introspectiva de Occidente».

12. «"Faith", for Paul, is therefore not a substitute "work" in a moralistic sense. It is not something one does in order to gain admittance into the covenant people. It is the badge that proclaims that one is already a member. Likewise, "faith" for Paul is not a general religious awareness, or a general romantic opposition to moralism and preference for a religion of inward feeling. It is very precise and specific. It is faith in the gospel message, the announcement of the true God as defined in and through Jesus Christ» (T. WRIGHT, *What St Paul Really Said*, Oxford 1977, 132).

13. «In contrast to righteousness understood in terms of works of the law, Paul speaks of righteousness *through faith in Jesus Christ* - no just faith as such, but faith in Jesus Christ, Jesus Messiah» («The New Perspective on Paul», 112).

14. *HTR,* 56 (1963), 199-215.

En efecto, la interpretación de Pablo desde una perspectiva subjetiva y psicológica, que hunde sus raíces en San Agustín y se acentuó con la Reforma protestante, no hizo sino proyectar en Pablo conflictos psicológicos propios de la mentalidad occidental. Así, Stendahl pretendía mostrar que la idea, tan típica de la interpretación luterana, de que la Ley engendra una conciencia de culpabilidad, es, en realidad, ajena a Pablo, que en ningún lugar manifiesta tener semejante conciencia de culpabilidad[15] y que ni siquiera está interesado en el tema de la conciencia individual. Cuando en Rm 2–3 y Gal 3 reflexiona sobre la imposibilidad de cumplir la Ley no lo hace desde el punto de vista de la experiencia subjetiva y la conciencia de culpabilidad, sino en la perspectiva de su argumento, que es demostrar que judíos y gentiles se encuentran en la misma situación ante la justificación[16]. Otro tanto hay que decir de Rm 7, donde la preocupación de Pablo no es teorizar sobre el yo escindido del hombre y su conflicto, sino mostrar que la Ley no es pecado[17].

La proyección de estas preocupaciones psicológicas en la lectura de Pablo y, concretamente, en la interpretación de su doctrina sobre la justificación, llevaba a entender las obras de la Ley como una fórmula que sirve para compendiar la actitud del individuo que pretende ganarse la salvación con el cumplimiento de la Ley[18], mientras que la fe vendría a ser igualmente una actitud del hombre, aquella por la que acoge como don gratuito la salvación[19]. Como consecuencia, en la explicación de la doctrina paulina de la justificación, el acento se ha puesto a menudo más en la parte que corresponde al hombre en el proceso (es decir, en la fe, entendida en el sentido de acto-actitud del individuo) que en la propia acción de Dios en Cristo.

15. Cfr. K. STENDAHL, «The Apostle Paul and the Instrospective Conscience of West», en *HTR*, 56 (1963), 202; 210.

16. Cfr. K. STENDAHL, «The Apostle Paul», 201-202; ver también: J.M. BASSLER, *Divine Impartiality. Paul and a Theological Axiom*, Chico 1982; J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris 1991; IDEM, *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, Roma 1997.

17. Cfr. K. STENDAHL, «The Apostle Paul», 211-212.

18. Cfr. J.D.G. DUNN, *The Theology*, 354: «The traditional understanding of the phrase within Protestant theology is that it denoted good works done as an attempt to gain or achieve righteousness».

19. Cfr. J.A. FITZMYER, *Romans*, New York 1993, 137: «The experience whereby a human being responds to God's saving deed in Christ Jesus and apprehends the effects of the Christ-even is *pistis*, "faith". This is the human response to the gospel».

Frente a la explicación de la doctrina de la justificación desde la perspectiva psicológica individual, la nueva perspectiva orienta hacia una concepción menos subjetiva tanto de las obras de la Ley como de la fe. Aquéllas no representan tanto la actitud humana de autosuficiencia cuanto el hecho objetivo de pertenencia al pueblo de la alianza. Y, por lo que se refiere a la fe, obliga a subrayar que lo específico de la fe que justifica y, por lo tanto, de su valor para la justificación, es su referencia a Cristo y no tanto lo que significa de actitud subjetiva de confianza en Dios y en su acción gratuita [20]. No salva cualquier fe, sino únicamente la fe determinada crísticamente.

Qué significa esta determinación crística de la fe es objeto de debate entre los que defienden una interpretación objetiva de la fórmula paulina *pistis Christou* y los que propugnan entender el genitivo de manera subjetiva o como genitivo de origen o de autor. En el primer supuesto, la fórmula significa únicamente que Cristo es el objeto de la fe. Con la interpretación subjetiva del genitivo se suscita el problema de si *pistis*, en esa fórmula, significa «fe» o «fidelidad». Hacer a Cristo sujeto de fe no encuentra apoyo ni en Pablo ni en el resto del Nuevo Testamento [21]; además, hacerlo sujeto de la fe que justifica implicaría incluirle en la humanidad pecadora e injusta necesitada de justificación [22]. Para superar la alternativa entre genitivo objetivo y subjetivo se ha propuesto entenderlo como un genitivo de origen o de autor, que expresaría la idea de que Cristo es el realizador y productor de la fe [23].

En cualquier caso, el énfasis en la dimensión objetiva de la fe, es decir, de su necesaria referencia a Cristo, evita llegar a representarse la fe como un acto o actitud humana capaz de producir la justicia en el hombre. Si la fe es eficaz y produce la justificación y además configura al creyente con Cristo haciéndolo en él hijo de Dios, esa fe no puede ser reducida a un acto humano, aun cuando se dé por supuesto que el acto de creer es don de Dios producido en el hombre por el Espíritu Santo. La

20. Cfr. T. OTERO, «"Por fe". Reflexión sobre la fe en San Pablo», en *Burgense,* 48 (2007), 345-346.

21. Cfr. A. VANHOYE, «Πίστις Χριστοῦ: fede in Cristo o affidabilità di Cristo?», en *Bib,* 80 (1999), 9-10.

22. Cfr. V. RICCI, «La fede *di* Gesù Cristo in Rm 3,21-26», en *RivB,* 56 (2008), 63.

23. Cfr. J.L. MARTYN, *Theological Issues in the Letters of Paul*, T&T Clark, London-New York 1997, 150 n. 16; V. RICCI, «La fede *di* Gesù Cristo», 69-70.

fe tiene que ser de Dios porque sólo Dios puede producir el efecto que se atribuye a ella [24]. El efecto salvador que Pablo vincula a la fórmula «por fe» sugiere que lo que ésta significa no puede ser limitado al acto humano de creer, sino que expresa también y en primer lugar la acción salvífica de Dios en Cristo y por medio de Cristo [25].

En resumen, la nueva perspectiva sobre Pablo, a partir de una visión del Judaísmo del siglo I diferente de la tradicional, ha abierto nuevos horizontes para la comprensión de la teología paulina y, especialmente, de la doctrina sobre la justificación por la fe, contribuyendo a liberarla del marco demasiado estrecho en que la había colocado la tradición exegética de cuño luterano, que la explicaba únicamente como contraposición a la autosuficiencia humana que pretende ganarse la justificación por las obras. Sin rechazar necesariamente este aspecto en la enseñanza de Pablo, la nueva perspectiva ha puesto de relieve otras dimensiones del tema, y el debate suscitado entre sus seguidores y los que mantienen posturas más tradicionales está resultando muy provechoso para profundizar en el conocimiento de Pablo, a la par que pone de manifiesto que no existe una síntesis definitiva sobre la teología paulina y que es necesario replantear continuamente la reflexión sobre muchos de los temas básicos de su pensamiento [26].

Tomás OTERO
Facultad de Teología del Norte de España
BURGOS

24. «La fede quindi è una realtà costituita e formata da Dio, cioè radicalmente e totalmente *divina* —nessuno al di fuori di Dio la può causare e determinare—, ma senza la presenza e l'azione di Gesù non potrebbe effettuarsi, poiché rimarrebbe irrealizzata e irrealizzabile» (V. RICCI, «La fede *di* Gesù Cristo», 66).

25. Cfr. T. OTERO, «Por fe», 369.

26. Cfr. S. ROMANELLO, «Paolo e la Legge. Prolegomeni a una riflessione organica», en *RivBib,* 54 (2006), 321.

# EL CANON PAULINO. CONSIDERACIONES EN TORNO A LA NATURALEZA Y LA FORMACIÓN DEL CANON DEL NUEVO TESTAMENTO

## [THE PAULINE CANON. SOME CONSIDERATIONS ABOUT THE NATURE AND FORMATION OF THE NEW TESTAMENT CANON]

**JUAN LUIS CABALLERO**

*Resumen:* En los últimos decenios se han multiplicado las publicaciones sobre el canon bíblico. Uno de los detonantes han sido los estudios sobre el «canon» del Antiguo Testamento. Sin embargo, la misma palabra «canon» sigue usándose de una forma ambigua. Por un lado, es necesario distinguir entre «escritura», «canónico» y «canon». Por otro, deben complementarse las cuestiones históricas con las teológicas. Los datos sobre la formación del canon, tales como las formas de citar un texto, el uso de los libros en las Iglesias, las colecciones, las listas, los manuscritos, nos ayudan a entender cómo la Iglesia fue poco a poco tomando conciencia de la naturaleza de una serie de textos, en los que ella se vio reflejada y a los que, al reconocerlos como inspirados por Dios, aceptó como norma de fe y costumbres. El estudio de la formación del «canon paulino» ayuda a entender mejor la relación entre Revelación, Inspiración, Canon e Iglesia, aunque las diferentes teorías deben ser valoradas también en sus presupuestos.

*Palabras clave:* Biblia, Canon, Pablo.

*Abstract:* In the last few years there has been considerable research on the Biblical canon. One of the origins was the research on the «canon» of the Old Testament. However, the very word «canon» is still used in an ambiguous way. One the one hand, there is a necessity to distinguish between «writing», «canonical», and «canon». On the other hand, we need to complete the historical and theological aspects. The data on the formation of the canon, such as the ways of quoting the text, the usage of the book in the churches, the collections, the lists and the manuscripts, help us to understand how the Church became aware of the nature of a series of texts, in which she was reflected and which she, recognizing them as inspired by God, came to accept as normative in terms of faith and custom. The study of the formation of the «Pauline canon» helps us to understand the relationship between Revelation, Inspiration, Canon and Church, even though the different theories must also be evaluated in their underlying assumptions.

*Keywords:* Bible, Canon, Paul.

## 1. Introducción

> «(...) A la hora de mencionar estas cosas, adoptaré (...) el patrón de Lucas el Evangelista (...) para ordenar entre sí los libros llamados apócrifos, y para diferenciarlos de la divina Escritura inspirada, que trata de lo que estamos firmemente persuadidos, tal y como los que desde el inicio fueron testigos y ministros de la Palabra han transmitido a los padres; además, me pareció bien (...) definirte los libros incluidos en el canon, entregados y acreditados como divinos (...). Hay, pues, veintidós libros del Antiguo Testamento (...). Y tampoco olvidemos hablar del Nuevo. Hay cuatro Evangelios (...). Después, los Hechos de los Apóstoles. Y las siete cartas (...). Les siguen las catorce cartas de Pablo (...). Éstos son fuente de salvación, para que los sedientos puedan satisfacerse con las palabras de vida que contienen. Sólo en éstos se contiene la doctrina de la piedad. Nadie les añada nada, nadie les quite» [1].

El conocido texto que acabamos de transcribir pertenece a una de las cartas que escribió el entonces patriarca de Alejandría, Atanasio, con ocasión de las próximas celebraciones de la Pascua. Entre los temas que trata, aparecen unas interesantes palabras sobre la naturaleza y sobre el contenido del canon de las Escrituras. Este documento es uno de los testimonios más importantes que conservamos al respecto. Nos encontramos en el año 367. En esta carta, el canon aparece como algo ya fijado: un cuerpo de libros delimitado, cerrado. Este canon está en estrecha relación con la regla de fe de la Iglesia. De él quedan excluidas expresamente una serie de obras y/o doctrinas. Los libros que están incluidos en él son considerados como divinos y como fuente de salvación para los hombres. En este canon aparecen, sin discusión de ningún tipo, los 27 libros del Nuevo Testamento que hoy podemos encontrar en nuestras biblias, incluidos los deuterocanónicos. Este mismo canon será definido solemnemente en el Concilio de Trento, en 1546; sin embargo, la Igle-

1. Atanasio de Alejandría, *Carta festal* 39: PG 26, 1435-1438; EB 15. Los libros del Antiguo Testamento son 22 porque aparecen agrupados. En esta misma carta se habla de otros libros no incluidos en el canon pero de los que se recomienda su lectura por su valor instructivo. Entre ellos se encuentra la *Enseñanza de los Apóstoles* y el *Pastor*. Las cartas festales eran documentos que los obispos de Alejandría mandaban, ya desde el siglo III, a las sedes sufragáneas, anunciando el comienzo de la cuaresma y la fecha exacta de la Pascua. En dichas cartas también se trataban asuntos eclesiásticos de actualidad o cuestiones relativas a la vida cristiana, y se exhortaba a practicar el ayuno y la limosna, y a recibir los sacramentos.

sia ya contaba con él desde hacía muchos siglos. La carta de Atanasio, de todos modos, no explica ni cuál es su origen ni cómo se ha formado ni quién lo ha cerrado.

En los estudios sobre el canon bíblico se entremezclan complejas cuestiones históricas y teológicas. La investigación histórica —de la prehistoria del canon, podríamos decir— analiza datos sobre la composición, conservación y transmisión de los libros, sobre citas y alusiones en los escritores de la antigüedad, sobre manuscritos, colecciones y listas, sobre declaraciones privadas y magisteriales, etc. Con ellos busca reconstruir una historia más o menos detallada. Pero esta historia se desarrolla en paralelo a la de la consideración del valor de los textos como autoritativos, como Escritura y como canónicos. Las cuestiones aquí se hacen mucho más complejas, porque, lógicamente, las cartas paulinas pertenecen a un cuerpo más amplio, el Nuevo Testamento, y éste, a su vez, tiene una estrecha relación con el Antiguo. Es a este nivel de la investigación donde se constatan las diferentes formas de concebir el canon que tienen los católicos respecto de los protestantes, y que están en estrecha relación con la forma que ambos tienen de concebir la Iglesia.

Dentro del Nuevo Testamento existen diversas colecciones. Una de ellas es la de los cuatro Evangelios. Otra la de las cartas paulinas[2]. Existen diversas hipótesis sobre su formación, pero éstas a menudo tienen detrás presupuestos teológicos muy concretos. A continuación haremos un breve balance de las conclusiones a las que ha ido llegando la teología respecto a la naturaleza del canon del Nuevo Testamento. Seguidamente, resumiremos las teorías sobre la formación del «canon paulino» que se han ido enunciando a lo largo del siglo XX y a principios del siglo XXI. No es tarea fácil hacerse cargo del valor de estas propuestas ni de lo que implica aceptarlas, y esto no sólo desde un punto de vista histórico. De la conjunción de estos temas, naturaleza del canon e historia de la formación del canon paulino, esperamos que surjan algunas luces tanto sobre la naturaleza del canon paulino como sobre las mismas propuestas acerca de su formación.

2. En las Biblias católicas actuales las encontramos en el siguiente orden: *Romanos* (Rm), *Primera Corintios* (1 Cor), *Segunda Corintios* (2 Cor), *Gálatas* (Ga), *Efesios* (Ef), *Filipenses* (Flp), *Colosenses* (Col), *Primera Tesalonicenses* (1 Ts), *Segunda Tesalonicenses* (2 Ts), *Primera Timoteo* (1 Tm), *Segunda Timoteo* (2 Tm), *Tito* (Tt), *Filemón* (Flm), *Hebreos* (Hb).

## 2. Significación teológica del canon bíblico

### 2.1. *Definición de canon bíblico*[3]

El término *canon*, de origen semítico, designa una caña y después un instrumento fabricado con una caña, usado por un carpintero o un albañil para averiguar si ha ensamblado determinados materiales de construcción en un nivel o de manera recta. En un sentido figurado, un canon es un patrón o norma por el que se juzga correcto un pensamiento o una doctrina. Por eso, se refiere también a una regla de conducta, a una norma o a un modelo. En arte y literatura, se refiere a una lista de obras antiguas que poseen forma y estilo lingüístico ejemplar, a las que se da una categoría canónica en cuanto modelos. En el ámbito de la astrología y la cronología, canon designa una lista, un catálogo o una tabla.

En el contexto cristiano, canon es, en primer lugar, Cristo, su persona y su Evangelio, fuente de salvación y norma para todos los hombres. En los siglos II-III, el término canon se usa en fórmulas como «regla de la verdad», «regla de la fe» o «regla de la Iglesia», en referencia, de manera general, a la norma a la que debe atenerse la enseñanza y la vida de la Iglesia. En esta línea, en el siglo IV, las disposiciones doctrinales y disciplinarias de los sínodos episcopales, con las que se regulan esa enseñanza y vida de la Iglesia, serán llamadas cánones.

Canon es, también, una expresión escrita acerca de la fe o la conducta cristianas que tiene valor de norma en orden a la exposición y enseñanza de la misma fe y de la conducta acorde con ella. Aquí se incluyen, en primer lugar, tanto los libros heredados del judaísmo en los que la Iglesia de la época apostólica leía el anuncio de Dios al antiguo Israel acerca de la venida de Cristo —en este sentido se puede afirmar que la Iglesia de la época apostólica tenía una conciencia «canónica»— como las instrucciones de los apóstoles e incluso las colecciones de palabras de

3. Cfr. J. Wicks, «Canon bíblico», en *Diccionario de Teología Fundamental*, Ediciones Paulinas, Madrid 1992, 173-183; B.M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Clarendon Press, Oxford 1987; A.G. Patzia, «Canon», en G.F. Hawthorne, R.P. Martin y D.G. Reid (eds.), *Dictionary of Paul and his Letters*, InterVarsity Press, Downers Grove 1993, 85-92; E. Ulrich, «The Notion and Definition of Canon», en L.M. McDonald y J.A. Sanders (eds.), *The Canon Debate: On the Origin and Formation of the Bible*, Hendrickson, Peabody (MA) 2002, 21-35.

Jesús, que conservaban por escrito. En un segundo momento, a estos textos se suman otros libros que gozan de autoridad en orden al conocimiento de Jesucristo, porque en ellos se transmite la verdad acerca de él, pues fueron escritos por los apóstoles o reconocidos por ellos. Estos libros son «canónicos» en cuanto que poseen el carácter de norma para la fe y la vida de la Iglesia: tienen ese carácter porque se les reconoce como libros inspirados por el Espíritu Santo.

Por último, el término canon se usa para denominar una lista de libros, propuesta oficialmente por la autoridad eclesiástica, como algo completo y cerrado, de forma que en el conjunto de todos y sólo ellos, se tiene la norma para la fe y la conducta cristiana. Éste es el caso del pasaje de San Atanasio que hemos citado. A lo largo de estas páginas, si no se dice lo contrario, cuando hablemos de canon lo haremos con este último sentido.

### 2.2. *La naturaleza del canon: reflexiones desde la teología católica*[4]

1. *El modelo de los Setenta*. La Iglesia no inventa ni la idea de Escritura inspirada ni la idea de *corpus* sagrado, sino que la hereda del mundo judío en la forma inmediata de la Biblia griega de los Setenta[5]. La relación de la Iglesia con el Nuevo Testamento es diversa, ya que aquélla le precede. Es ella la que compone los textos en la época apostólica; unas obras que testimonian, por tanto, la época fundacional de la Iglesia. Ella misma, a lo largo de un proceso que se extiende en el tiempo, les reconocerá el carácter de Escrituras y constituirá a partir de ellos un nuevo canon.

2. *Obediencia y autoridad*. Las nociones de regla y de regla de fe suponen la articulación de una serie de relaciones eclesiales: un *sujeto* ha ejercido una *autoridad* a la hora de *limitar* o *cerrar* un *corpus* al que

4. Nos servimos aquí fundamentalmente de B. SESBOÜÉ, «Essai de théologie systematique sur le canon des Écritures», en C. THEOBALD (dir.), *Le canon des Écritures. Études historiques, exégétiques et systématiques*, Cerf, Paris 1990, 523-539, y de J. WICKS, «Canon bíblico», 173-183.

5. En las cartas de Pablo aparece a menudo la expresión «lo que está escrito». Estas «Escrituras» son los libros sagrados de Israel, y que son conservados y usados de una forma autoritativa por los judíos. Jesús mismo recurrió así a la Ley y los Profetas. Los primeros cristianos, siguiendo el ejemplo del Señor, heredaron esa «conciencia canónica».

ha declarado un *status* determinado. Es clave definir lo mejor posible cuáles son estas relaciones entre Iglesia, regla de fe —o, más concretamente, símbolo de la fe— y canon.

Los libros de la Escritura no se autorizan a sí mismos como canon. Es la misma comunidad en la que han nacido los libros y en la que han producido una experiencia de Dios, la que los ha recibido con un sentido determinado y la que les ha reconocido una autoridad y, por tanto, el carácter de inspirados. La Iglesia tiene así una actitud *activa* respecto al canon: ella acepta y pone en manos de los creyentes algo que previamente ha reconocido como atestación escrita de la Palabra de Dios y, por tanto, portador de la revelación divina hecha a los hombres. Al definir el canon, la Iglesia proclama que la verdad del Evangelio se encuentra en ese *corpus* articulado de las Escrituras. Podemos decir, así, que el proceso de determinación del canon se rige por la ley general de los procesos humanos: el canon es conocido y reconocido a través de la actividad de las Iglesias y de la Iglesia universal.

Pero la Iglesia también tiene un relación «pasiva» con el canon: la canonización de los libros es un acto de reconocimiento y obediencia de la fe. La determinación del canon es una *recepción*: la iniciativa es siempre de Dios, que es el que ha suscitado tanto la fe como la composición de los libros que la reflejan. La Escritura es un don de Dios a la Iglesia. Dios es el autor de las Escrituras pero, siempre dentro de la lógica de la Encarnación de la Palabra de Dios, también lo son los hombres y, en último término, la Iglesia, la encargada de decir qué es canónico y qué no y, por tanto, de ejercer un acto de autoridad, garantizado por la acción del Espíritu Santo.

En este contexto entendemos que se pueda hablar del canon cerrado como *norma normata* y como *norma normans*. Por un lado, es *norma normata*: el canon es la lista completa de los libros recibidos oficialmente por la Iglesia como parte de su base como comunidad de fe. Por otro, es *norma normans*: estos libros son norma profética y apostólica de lo que es propio y legítimo en la transmisión de la verdad revelada y en la configuración de las vidas cristianas. Desde un punto de vista sociológico, la formación del canon cerrado y normativo es un paso hacia la estandarización de la doctrina y la estabilización de las normas comunitarias. Con él, se traza una línea en torno a un cuerpo de literatu-

ra que expresa de modo único la identidad que una comunidad dada tiene por derivación desde su fundación. El canon sirve, asimismo, para identificar aquellas obras que sean dignas de fe e instructivas, con poder de infundir una vitalidad y estilo de vida que estén de acuerdo con la auténtica visión que la comunidad tiene de sí misma (cfr. 2 Tm 3,16ss).

3. *Autocomprensión de la Iglesia*. Hay que tener en cuenta, de todos modos, que la formalidad del acto eclesial de la determinación del canon no es discernible como tal. Fue un acto extendido en el tiempo y en el espacio, y que conoció sus tanteos e incertidumbres. Por regla general, la decisión formal precede al acto de recepción. En este caso fue al contrario: el acto de recepción por parte de la Iglesia, con su doble aspecto de obediencia y autoridad, precedió a la decisión formal del magisterio. Las listas de la Iglesia antigua, las de los sínodos y concilios, la de Trento, son una confirmación de algo que ya era conocido y reconocido.

En el proceso de la delimitación y determinación del canon, la Iglesia se guió por una serie de criterios. Al ser el canon una regla de fe, esos criterios intervinieron a la par de la profundización que la misma Iglesia hizo de su fe y su naturaleza. En el símbolo de la fe se resumió ésta en su sentido. El canon, por su parte, coleccionó testimonios auténticos de la fe apostólica. Tener en cuenta este hecho puede ayudarnos a comprender mejor por qué tardó tanto tiempo en cerrarse el canon. En un primer momento, la Iglesia no sintió la necesidad de tener uno. Poco a poco, la misión de defender y fijar los límites del depósito de la fe contribuyó a que la Iglesia misma comprendiese la necesidad de delimitarlo. Las situaciones y las necesidades culturales dentro de la Iglesia eran muy diversas. La amplitud del canon, su contenido, su «variedad» de doctrina, reflejan esas diversas situaciones de predicación primitiva, que se plasmaron en diferentes manifestaciones legítimas de una misma fe apostólica. Que la Iglesia universal (postapostólica) tomase conciencia de ello, asistida por el Espíritu Santo, llevó su tiempo. Pero el canon es apostólico porque todos sus escritos manifiestan auténticamente la fe apostólica.

4. *Apertura, límites y cierre del canon*. El acto del cierre del canon es un acto de *inclusión*. Al trazar un perímetro, se intenta no perder nada del testimonio apostólico. Pero el acto de cierre es también un acto de *exclusión*: se traza una frontera entre lo que se acepta y lo que no. Este acto está al servicio de la ortodoxia. Asimismo, el acto de cierre fija una

división entre la época apostólica, tiempo del acontecimiento fundador y de la revelación en Jesucristo, y las épocas sucesivas. La primera de ellas tiene un valor normativo para la Iglesia. A ésta le sigue propiamente hablando el tiempo de la Iglesia. La relación entre ambas etapas se realiza a través de la mediación objetiva de las Escrituras y del símbolo de la fe. El acto de cierre del canon es también un acto de *apertura* hacia el futuro: la Iglesia, que se sabe ya fuera de la época del carisma apostólico, sigue hablando a los creyentes basándose en, interpretando y actualizando las Escrituras. Además, gracias al canon, el discurso de la fe se estructura y se jerarquiza.

Junto a esto, es especialmente importante recalcar que el cierre del canon no puede ser contemporáneo a la época apostólica, del mismo modo que sólo después de la desaparición de la generación apostólica se llega a ser consciente, de una forma refleja, de la naturaleza y de la normatividad de la época apostólica para la Iglesia de todos los tiempos[6].

5. *Importancia de cada libro*. Todos los libros de las Sagradas Escrituras son igualmente canónicos, pero no todos tienen la misma relevancia. Pensemos, por ejemplo, en las características propias de cada libro o en el orden que ocupan en el canon. Es cierto que en algunos casos dicho orden tiene su importancia, ya que es fruto de una intención teológica. Sin embargo, frecuentemente ha sido resultado de un dato más bien contingente o de una comodidad práctica. Es más, la misma Iglesia a lo largo de la historia ha leído los libros en órdenes muy diversos: en la liturgia, en el oficio de las horas, etc. Lo verdaderamente relevante es que, si bien todos los libros «contienen», no todos tienen el mismo valor de contenido. La comunicación humana es temporal. Los escritos han de situarse en una historia en cuyo seno toman sentido. Y ésta es progresiva: no se puede pretender encontrar el mismo grado de revelación al inicio que al final. Ésta es una consecuencia lógica de la encarnación de la Palabra de Dios[7].

Este hecho hace que tenga realmente interés estudiar la historia de la formación del canon bíblico, en la medida en que nos puede ayudar a detectar partes y libros en los que se manifiesta un estadio más avan-

6. B. Sesboüé, «Essai de théologie systematique sur le canon des Écritures», cit., 533.
7. *Ibid.*, 536.

zado de la revelación divina. En este campo es donde deben dilucidarse las recientes aportaciones de la aproximación canónica a la Escritura, sus virtualidades y las carencias que han de ser suplidas por otros caminos [8].

### 2.3. *Algunas diferencias con la visión protestante*

En la discusión de casi todos los puntos anteriores surgen diferencias entre católicos y protestantes. Para empezar, aunque ambos usamos el término canónico aparentemente para referirnos a la misma realidad, en el fondo, hablamos de cosas diferentes: la forma de concebir el canon y su relación con la Iglesia no es la misma, su extensión tampoco, los «criterios de canonicidad» no coinciden... Estas diferencias están en estrecha relación con las diferentes formas de concebir la Iglesia, sus orígenes y su naturaleza.

1. Según el punto de vista protestante, el período decisivo para la formación del canon del Nuevo Testamento se sitúa en la segunda mitad del siglo II: hacia el año 200 habría aparecido la noción de canon y se habrían fijado los elementos esenciales de su contenido. Esta idea de canon haría referencia a la autoridad ampliamente reconocida, en las principales iglesias, de los componentes fundamentales del Nuevo Testamento: cuatro Evangelios, trece cartas de Pablo, Hechos, 1 Juan y 1 Pedro. Una vez establecido este contenido fundamental, se trataría únicamente de establecer el *status* de algunos libros cuestionados, algunos de los cuales serán reconocidos y otros rechazados. Al término de este proceso de selección vería la luz una lista de 27 libros, tal y como hoy la tenemos. Detrás de esta historia tenemos, por tanto, una noción de canon en un sentido amplio y funcional: el término se aplica a los libros cuya autoridad es reconocida, aun cuando todavía no formen parte de una colección definitivamente cerrada.

Según la perspectiva católica, antes del siglo IV un buen número de libros, que más tarde formarán parte del Nuevo Testamento, había al-

8. A estas luces debemos valorar las aportaciones de uno de los máximos exponentes del acercamiento canónico, B. CHILDS, *The Canonical Shaping of the Pauline Corpus*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2008.

canzado ya el *status* de «Escritura», es decir, de libros sagrados que gozaban de autoridad en materia religiosa. Sin embargo, no se puede hablar de «canon» del Nuevo Testamento, en la medida en que este término designa una colección estrictamente delimitada, una lista exclusiva de libros sagrados a los que no se puede añadir ni quitar nada. El período decisivo para la fijación del canon sería el siglo IV, y no el siglo II, y coincidiría con la aparición de las listas de libros canónicos. La decisión definitiva, de hecho, sólo llegará, con Trento, mucho más tarde. «Canon» se entiende aquí en un sentido estricto y formal: sólo se podría hablar de él a propósito de una lista cerrada de libros sagrados, fruto de una decisión de la Iglesia.

¿Estamos ante una diferencia de matices, o detrás de estas nociones hay alguna implicación más relevante? Parece que se debe responder afirmativamente a la segunda pregunta. Las dos maneras diferentes de concebir la historia del canon tienen una implicación teológica. Una perspectiva que pone el acento en los documentos y en los debates eclesiológicos del siglo IV, retoma la concepción de la tradición católica según la cual el canon nació de una decisión de la Iglesia. La otra tesis refleja más bien el punto de vista protestante: el canon es el resultado de un consenso que se formó espontáneamente desde el siglo II. Las listas y las decisiones oficiales del siglo IV no hicieron más que confirmar una elección más antigua, que no emanaba del poder eclesiástico [9].

2. Los estudiosos suelen hablar de «criterios de canonicidad»: aquellas guías de las que se sirvieron las Iglesias de la antigüedad para decidir sobre la condición de los libros. Existen, por un lado, criterios objetivos: el destino de un escrito apostólico a una Iglesia oficial y el uso que ella hizo de él; el origen o la aprobación apostólica de un libro; su conformidad con la «regla de la fe». De estos criterios objetivos se habla también en los libros escritos por autores protestantes. Algunos sostienen, además, la decisividad de criterios *internos*, capaces de imponerse a todo creyente y a la misma Iglesia. Ésta es la típica postura de la época de la Reforma: el testimonio que la Escritura da de Cristo y de su obra

9. J.-D. KAESTLI, «Historia del canon del Nuevo Testamento», en D. MARGUERAT (ed.), *Introducción al Nuevo Testamento. Su historia, su escritura, su teología*, DDB, Bilbao 2008, 450-451.

redentora (Lutero); una soberana decisión de Dios que produce un consenso público en la Iglesia primitiva (Calvino)[10].

La teología católica, por un lado, sostiene la importancia de los criterios objetivos, pero no los considera suficientes. Los criterios internos tampoco bastan. La misma diferencia de posturas que hay entre las confesiones protestantes y las consecuencias a las que lleva la discusión sobre «un canon en el canon» son reflejo de ello. Para la teología católica la clave, el criterio definitivo, es el siguiente: «es la misma Tradición la que da a conocer a la Iglesia todo el canon de los libros sagrados» (DV 8). Y esto es un dato tanto de hecho como de fe. No es simplemente que, de hecho, la Tradición nos haya entregado unos libros canónicos. Es que el Espíritu Santo ha infundido una persuasión relativa al canon a la Iglesia, no a las personas individuales. Así, ésta ha sabido determinar los límites exactos del sagrado depósito, algo que no debe ser ni disminuido, ni ampliado, ni modificado[11].

## 3. La formación del canon paulino

### 3.1. *La escritura de Pablo, Pablo como Escritura, colección paulina, canon paulino*[12]

Si observamos desde fuera los datos que nos aporta la historia sobre la formación del canon paulino, podemos constatar una curiosa evolución que va desde su composición literaria, pasando por su colección y transmisión, hasta su consideración como escritos sagrados y su inclusión en el canon. En este proceso podemos individuar unas etapas, no necesariamente consecutivas.

1. *Pablo, escritor*. Pablo, una de las figuras centrales de los orígenes del cristianismo, misionero y fundador de iglesias, escribió una serie de cartas a las comunidades cristianas del siglo I. De ello dan ya fe tanto

10. Cfr. V. Mannucci, *La Biblia como Palabra de Dios. Introducción general a la Sagrada Escritura*, DDB, Bilbao $^{5}$1997, 199-204; «Il canone del Nuovo Testamento», en R. Fabris et cols., *Introduzione Generale alla Bibbia*, Elledici, Torino $^{2}$2006, 487-497.

11. *Ibid.*, 203.

12. Cfr. A. le Boulluec, «Le problème de l'extension du canon des Écritures aux premiers siècles», en P. Gibert y Ch. Theobald (dirs.), *La réception des Écritures inspirées. Exégèse, histoire et théologie*, Bayard, Paris 2007, 113-160; J.-D. Kaestli, «Historia del canon del Nuevo Testamento», cit., 449-474; L.M. McDonald, *The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority*, Hendrickson, Peabody (MA) 2007.

las mismas cartas de Pablo (1 Ts 5,27) como otros escritos del Nuevo Testamento (2 Pe 3,15-16). Estas cartas fueron escritas con la autoridad apostólica que le había conferido su peculiar llamada divina[13]. Al escribirlas, en al menos algunos casos el Apóstol ya pensaba que podían ser útiles a un público más amplio que sus destinatarios originarios, a los que escribía sobre problemas específicos de un lugar y de un momento. Él mismo insta a que sus cartas sean leídas también en otras comunidades cristianas (cfr. Col 4,16).

2. *Alusiones a textos paulinos*. Los Padres y autores eclesiásticos más antiguos saben que Pablo escribió cartas[14] y en sus obras muestran conocimiento de algunas de ellas[15], a las que tienen una especial consideración u otorgan una cierta autoridad. Junto a éstas, en ocasiones citan también otras obras que, de hecho, no pasaron a formar parte del canon definitivo de los escritos sagrados, como es el caso del *Pastor* de Hermas.

3. *Las cartas paulinas como Escritura*. Ya en el siglo II, algunos Padres citan textos paulinos no sólo como autoritativos sino como Escritura inspirada. Especial relevancia tiene aquí la terminología usada por Teofilo de Antioquía[16]. Justino, en esta misma época, sitúa las memorias de los Apóstoles (los Evangelios) al mismo nivel que las Escrituras sa-

13. Pablo se refiere a ella con frecuencia. No es arriesgado deducir que el mismo Apóstol otorgaba tanto a su predicación como a sus escritos una especial relevancia en relación a la vida de las comunidades cristianas.

14. 1 Cle 47,1-3; IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta Efesios* 12; POLICARPO, *Carta Filipenses* 3,2.

15. No hay unanimidad a la hora de identificar estas posibles alusiones. Los estudiosos suelen estar de acuerdo en estos mínimos: Clemente de Roma († c. 95): Rm, 1 Cor, ¿2 Cor, Ga, Ef, Flp, Hb?; Ignacio de Antioquía († c. 107): todas menos 2 Ts, 1 Tm, 2 Tm, Tt, Flm; Policarpo de Esmirna († c. 156): todas menos 1 Ts, Tt, Flm; Teófilo de Antioquía († d. 180): todas menos 2 Ts, Flm; Ireneo de Lyon († 202): todas menos Flm; Clemente de Alejandría († c. 215): todas menos Flm; Tertuliano († c. 225): todas; Orígenes († 254): todas. Algunas de las obras de los siglos I-II no parecen recurrir a textos paulinos; como mucho, se podría detectar alguna alusión a Rm en la *Carta de Bernabé*, a Ef y Hb en *2 Clemente*, a 1 Cor en el *Pastor*. De Papías y Justino ni siquiera se puede decir esto. Conviene recordar, sin embargo, que el hecho de que los escritores eclesiásticos más antiguos no aludan a textos paulinos no implica necesariamente que no los conozcan, que aún no hayan sido escritos o que los hayan rechazado. E igualmente: el hecho de que citen algunos no significa que exista o conozcan una colección parcial de cartas. La ausencia o presencia de alusiones neotestamentarias está determinada en gran medida por el género propio de cada obra.

16. «Inspirada por el Espíritu de Dios» (TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *A Autólico* I.14; cfr. 3.14.4-5). Cfr. también «inspirada por Dios» (*1 Cle* 47.1-3), en torno al año 95, y «depósito sagrado» (TERTULIANO, *Adversus Marcionem* 4.5), en torno al año 200.

gradas de Israel, aunque no habla de las cartas paulinas. Ireneo, por su parte, hacia el año 180, habla de la colección cerrada de los cuatro Evangelios: en ella ni sobra ni falta ninguno. Tertuliano, contemporáneamente, emplea las expresiones *Instrumentum* y *Novum Testamentum*[17].

4. *Colecciones de cartas paulinas*. Los manuscritos más antiguos que hemos conservado testimonian la existencia de cuatro unidades literarias dentro del Nuevo Testamento: a) los Evangelios, b) los *Hechos de los Apóstoles* y las cartas católicas, c) las cartas paulinas, d) el Apocalipsis. El proceso seguido por la colección paulina está en estrecha relación con el de la de los cuatro Evangelios. Parece que las cartas paulinas circularon habitualmente como una colección de catorce cartas, o trece más *Hebreos*[18], y además en un orden bastante fijo: de la más larga a la más corta, y divididas en dos bloques, el primero compuesto por las dirigidas a comunidades y el segundo por las dirigidas a personas individuales. El testimonio textual más antiguo que conservamos de esta colección es el papiro $P^{46}$, datado en torno al año 200, y que contiene con seguridad nueve cartas[19]. Según los testimonios que conservamos, a partir del siglo IV está generalizada la transmisión de la colección de 14 cartas[20].

17. JUSTINO, *1 Apología* 66.3 y 67.3-5; IRENEO, *Adversus haereses* 3.11.8; TERTULIANO, *Adversus Marcionem* 4.5 y 5.11.

18. Tanto la tradición manuscrita como los escritos de los Padres de la Iglesia reflejan dudas en torno a la *Carta a los Hebreos*. En todo caso, éstas se referían, sobre todo en los Padres occidentales, a la autoría paulina de la carta, que no a su canonicidad. De hecho, en todas las listas y manuscritos más antiguos, la carta está incluida en la colección paulina, ya sea al final de todo el *corpus*, ya sea, según un criterio de longitud del escrito, después de la *Carta a los Romanos*.

19. Éstas son: Rm, Hb, 1 Cor, 2 Cor, Ef, Ga, Flp, Col, 1 Ts, [2 Ts]. Al libro le faltan algunas páginas iniciales y finales (conservamos 86 de 109), por lo que no podemos saber qué contenía exactamente. De todos modos, no hay razones convincentes para negar que el manuscrito incluyese, ciertamente, 2 Ts y Flm y, con mucha probabilidad, las *Cartas Pastorales*.

20. La única variación relevante hace referencia a la *Carta a los Hebreos*, cuyo lugar dentro de la colección no parece fijo. En ocasiones, esta carta no se encuentra en los códices que conservamos, si bien esto sucede en algunos ejemplos tardíos y más secundarios. Los testimonios más importantes que conservamos son: ℵ 01 Sinaítico (siglo IV): 14 cartas; B 03 Vaticano (siglo IV): de hecho, el códice contiene actualmente sólo 10 cartas, ya que faltan las pastorales y Filemón, aunque presumiblemente éstas se encontraban en algunas páginas que se han perdido; A 02 Alejandrino (siglo V): 14 cartas; C 04 Efrem Rescripto (siglo V): 14 cartas, aunque 2 Ts está dañada; $I^{p}$ 016 Washingtonense (siglo V): partes de 13 cartas; falta Rm; $D^{p}$ 06 Claromontano (siglo VI): 14 cartas; $H^{p}$ 015 Coisliniano (siglo VI): partes de 8; ¿tuvo las 14?; $G^{p}$ 012 Boerneriano (siglo IX): 13 cartas; falta Hb en griego; $F^{p}$ 010 Augiense (siglo IX): 13 cartas; falta Hb en griego.

5. *Listas canónicas*. El primer testimonio de listas de cartas paulinas que tenemos nos lo aporta Tertuliano, en referencia a Marción, el cual, en torno al año 150, aceptó tan sólo el Evangelio de Lucas, mutilado, y diez cartas de Pablo, con Ga a la cabeza[21]. Del siglo II (c. 170-180) podría ser también la lista encontrada en el Códice de Muratori, pergamino cuya datación está muy discutida[22]. El resto de listas de cartas paulinas más antiguas son ya del siglo IV[23]. Eusebio, en torno al año 310, dice que las catorce, incluida *Hebreos*, son «escritos del Nuevo Testamento»[24]. A partir de aquí, es unánime la referencia a catorce o trece cartas, en ocasiones trece más la *Carta a los Hebreos*[25]. La Iglesia católica

21. El orden es el siguiente: Ga, 1 Cor, 2 Cor, Rm, 1 Ts, 2 Ts, Ef, Col, Flm, Flp. La *Carta a los Efesios* aparece mencionada como la escrita a Laodicea. Según Tertuliano, Marción rechaza explícitamente las *Cartas Pastorales*, aunque, curiosamente, admitió Flm. Cfr. TERTULIANO, *Adversus Marcionem* 5.21; EPIFANIO, *Panarion* 42.9.3-4. Algunos piensan que Ga se encuentra a la cabeza del «corpus» como si fuese una introducción antijudía; otros que se trata simplemente de buscar un orden cronológico de las cartas. Que Marción sólo cite 10 cartas no significa que no existiesen más, sino que no era una colección cerrada, en el sentido de que excluyese otros escritos atribuidos asimismo a Pablo.

22. Este texto, según la tesis tradicional, reproduciría la lista de libros que la Iglesia de Roma del siglo II consideraba como canónicos, y entre los que se encuentran todas las cartas de Pablo, con excepción de la *Carta a los Hebreos*. Su orden «canónico» es: 1 Cor, 2 Cor, Ef, Flp, Col, Ga, 1 Ts, 2 Ts, Rm, Flm, Tt, 1 Tm, 2 Tm. La hipótesis de la datación del siglo II ha sido contestada por A.C. SUNDBERG, «Canon Muratori: A Fourth-Century List», en *Harvard Theological Review,* 66 (1973), 1-41, aunque las posturas de éste tampoco han sido universalmente aceptadas: véase J. VERHEYDEN, «The Canon Muratori. A Matter of Dispute», en J.-M. AUWERS y H.J. DE JONGE (eds.), *The Biblical Canons*, Leuven University Press, Leuven 2003, 487-556.

23. Eusebio habla de listas de Clemente y Orígenes, aunque no sabemos si se refiere sin más a los libros que aparecían citados en sus obras. Según Eusebio, Orígenes, en torno al año 240, conocía «catorce cartas paulinas». Cfr. EUSEBIO, *Historia Eclesiástica* 6.14.1-4. Otra referencia al «canon paulino» de Orígenes la encontramos en una obra del propio alejandrino, conservada en una traducción de Rufino: *In Jesu Nave,* VII.1.

24. *Historia Eclesiástica* III.3.5; 25.1-2.

25. Cirilo de Jerusalén (c. 350), *Catequesis bautismales* 4,33.36; Atanasio de Alejandría (367), *Carta pascual* 39; Epifanio de Salamina (c. 385), *Panarion* 76.5; Gregorio de Nacianzo (c. 385), *Carmina* 1.12.10-29; Anfiloquio de Iconio (394), *Yámbicos a Seleuco* 251-288; Jerónimo (c. 394), *Carta a Paulino de Nola* (53); Agustín Hipona (c. 395), *De doctrina christiana* 2.8.12-13; Concilio III Cartago (c. 397), *canon 39*; Rufino de Aquileya (c. 400), *Exposición del Credo* 37; Inocencio I (405), *Carta a Exuperio*; Casiodoro (c. 550), *Iniciación Sagradas Escrituras* 8.1-3; Isidoro de Sevilla; Juan Damasceno (c. 730), *Sobre la fe ortodoxa* 4.17. Cfr. la mayoría de esos textos en los primeros números del *Enchiridion Biblicum*. Otros testimonios importantes, algunos de ellos no datables con seguridad, además del canon de Muratori, son: *Canon de Mommsen* (c. 360); *Sínodo de Laodicea*, canon 60 (c. 363); *Cánones Apostólicos*, canon 85 (c. 380); *Canon Claromontano* (c. 400); Decreto Gelasiano, II-V (c. 550).

definió de una forma solemne el canon de la Biblia en 1546, en el Concilio de Trento (Sesión IV, de 8 de abril), retomando lo establecido por el Concilio de Florencia [26].

### 3.2. *Contexto histórico de la formación del canon bíblico*

Historia del canon e historia de la Iglesia se iluminan mutuamente. Del mismo modo que la expansión de la Iglesia y la muerte de los Apóstoles influyó decisivamente en la puesta por escrito de los libros del Nuevo Testamento, las disputas que pudieran afectar al depósito de la fe impulsaron la definición del canon bíblico. Por desgracia, las persecuciones y quemas de libros sagrados y obras de los Padres de los tres primeros siglos nos han privado de valiosas fuentes. Sin embargo, de los testimonios que tenemos podemos deducir que la aparición de la literatura apócrifa, las disputas con los judíos, el auge del gnosticismo y de las primeras herejías —algunas de las cuales interpretaban torcidamente textos sagrados—, la aparición de las escuelas catequéticas y teológicas y la publicación de los primeros comentarios bíblicos [27] impulsaron a las Iglesias, lideradas por sus obispos, a delimitar el corpus de obras que eran norma para la Iglesia. Y esto a la par de una progresiva comprensión en la naturaleza de dichos escritos y su relación con la naturaleza de la misma Iglesia. En este proceso se revela determinante la época de Constantino, la necesidad de fijar bien el depósito de la fe y la celebración de los primeros Concilios ecuménicos, en el siglo IV, una vez alcanzada la libertad para las comunidades cristianas [28].

26. Cfr. el *Decreto para los jacobitas* (bula *Cantate Domino*, de 4 de febrero de 1442, según fecha actual, y de 1441 según fecha florentina). En él se aceptan las listas de Hipona y Cartago. El texto de Trento dice así: «(...) considerando que esta verdad y disciplina están contenidas en los libros escritos, y en las tradiciones no escritas, que recibidas de boca del mismo Cristo por los Apóstoles, o enseñadas por los mismos Apóstoles inspirados por el Espíritu Santo, han llegado como de mano en mano hasta nosotros (...). Resolvió además unir a este decreto el índice de los libros canónicos (...). Del Testamento Nuevo (...); catorce Epístolas escritas por san Pablo Apóstol (...)».

27. Por ejemplo, los comentarios de Orígenes, sobre todo a la *Carta a los Romanos* (siglo III); *Ambrosiaster* (366/384); los *Comentarios* y los *Elogios de Pablo*, de San Juan Crisóstomo (siglo IV); los *Comentarios* de Pelagio, aunque ciertamente «purgados» de posibles errores doctrinales por parte de San Jerónimo (de fines del siglo IV e inicios del siglo V).

28. Cfr. L.M. McDonald, *The Biblical Canon*, 285-343.

### 3.3. *Hipótesis tradicionales sobre la formación del canon paulino*

Cuando hablamos de formación del canon paulino nos referimos al proceso en el que se integran, no necesariamente de una forma consecutiva, composición, conservación, edición, colección, transmisión y canonización de unos escritos. Describir estas etapas es dibujar la prehistoria del canon, esto es, reconstruir lo que sucedió antes de la definición formal, que fija un punto de llegada y un nuevo punto de partida. Al hacer esta prehistoria necesariamente han de plantearse hipótesis que den sentido a los pocos datos con los que contamos. Sin embargo, estas hipótesis a menudo se basan en presupuestos no explicitados, los cuales dependen de la noción previa que se tenga de canon y de Iglesia, aspectos éstos en los que hay una clara diferencia entre protestantes y católicos.

A lo largo del siglo XX se han ido consolidando algunas de estas teorías e hipótesis, sobre todo en el ámbito protestante, en torno a las que han surgido diversas variantes, aunque conservando la esencia de las primeras. Los temas en torno a los que giran son: la posibilidad de «ediciones» parciales de cartas paulinas, la mayor o menor gradualidad en la formación de la colección, el origen anónimo o personal de la misma. Suele haber, además, tres puntos clave, barajados de las formas más variadas, con los que juegan las diferentes teorías: el valor y la interpretación del papiro $P^{46}$, la influencia de Marción y su «canon bíblico», la datación y el valor del llamado «canon de Muratori» [29].

a) *Teoría de la colección gradual*. El origen de esta teoría se encuentra en Theodor Zahn (1838-1933) [30] y Adolf Harnack (1851-

29. Sobre estos temas sigue habiendo hoy una gran literatura: cfr. L.M. McDonald y J.A. Sanders (eds.), *The Canon Debate*; J.-M. Auwers y H.J. de Jonge (eds.), *The Biblical Canons*, Leuven University Press, Leuven 2003; S.E. Porter (ed.), *The Pauline Canon*, Brill, Leiden 2004. También están presentes en los estudios tradicionales: B.S. Childs, *The New Testament as Canon: An Introduction*, Trinity Press International, Valley Forge (PA) [1]1984; H.Y. Gamble, *The New Testament Canon: Its Making and Meaning*, Fortress Press, Philadelphia 1985; B.M. Metzger, *The Canon of the New Testament*, Clarendon Press, Oxford 1987; F.F. Bruce, *The Canon of Scripture*, Chapter House, Glasgow 1988; Ch. Theobald (dir.), *Le Canon des Écritures. Études historiques, exégétiques et systématiques*, Cerf, Paris 1990; L.M. McDonald, *The Formation of the Christian Biblical Canon*, Hendrickson, Peabody (MA) 1995.

30. *Geschichte des Neuestestamentlichen Kanons* (1888-1892); *Grundriss der Geschichte des Neuestestamentlichen Kanons: Eine Ergänzung zu der Einleitung in das Neue Testament* (1904).

1930) [31], autores que coinciden en lo esencial, aunque no estén de acuerdo en algunos detalles. Según Zahn, siempre hubo interés por las cartas paulinas, ya desde el momento en que se escribieron. Zahn estudia las evidencias que podemos encontrar de ello en Marción, en las obras de los Padres Apostólicos y en las posteriores listas canónicas. Su conclusión es que las constantes citas en autores tan antiguos y de iglesias tan distantes en el espacio confirma el hecho de que las cartas paulinas empezaron a coleccionarse desde muy pronto. El motivo que habría movido a esto sería fundamentalmente litúrgico. Esta colección habría sido gradual: primero, diez cartas (sin las Pastorales) y después, en torno a los años 80-85, tras la puesta por escrito de los *Hechos de los Apóstoles*, pero antes de la *primera Carta de Clemente*, trece.

Por su parte, Harnack, a través del estudio de algunos pasajes paulinos en los que se hace referencia a la labor epistolar del Apóstol, retrasó un poco la fecha en la que se habría terminado de compilar el *corpus paulinum*, fijándola en torno al año 100, e incluyendo también las Pastorales. Hasta llegar a este estadio habría habido un proceso de selección y limitación del *corpus*. Zahn sostiene, además, que este *corpus*, debido a su uso, tuvo siempre un *status* canónico, *status* al que Marción respondería medio siglo más tarde. Para Harnack, el *status* canónico formal, paralelo al del Antiguo Testamento, sólo se le concedió como respuesta a Marción y su canon paulino.

En una línea similar se encuentra la teoría de Kirsopp Lake (1872-1946) [32]. Este autor propuso un proceso de colección más gradual. Según él, cada iglesia tendría su propia colección, que difería del resto. El proceso de colección, además, se habría extendido en el tiempo, habida cuenta de los variados órdenes que presentan los Padres y las listas canónicas. Esta tesis ha sido seguida por muchos de los estudiosos, entre los que destaca Burnett H. Streeter (1874-1937) [33], el cual habló de cuatro etapas diversas y separadas en la formación de la colección paulina: 1) el núcleo de Rm, 1 Cor, Ef y quizá Flp (conocida por 1 Cle en el año 96); 2) las diez cartas que evidencia Marción, en torno al año 140; 3)

31. *Die Briefsammlung des Apostels Paulus und die anderen vorkonstantinischen christlichen Briefsammlungen* (1926).
32. *The Earlier Epistles of St. Paul: Their Motive and Origin* (1911).
33. *The Four Gospels: A Study of Origins* (1930).

trece cartas antes del año 200, tal y como atestigua el canon de Muratori; 4) las catorce, con Hb, en torno al año 350.

b) *Teoría del «interés retardado»*. La teoría representada por Edgar J. Goodspeed (1871-1962)[34] vio la luz, en parte, como respuesta a la de Zahn-Harnack. Según Goodspeed, las evidencias lo que mostrarían es que al principio hubo un olvido generalizado de las cartas paulinas. Este autor sostiene que el libro de los *Hechos* no conoce las cartas, pero sí el *Apocalipsis* y mucha de la literatura posterior a la composición de *Hechos*. Según él, al principio habría una colección, modelo de las colecciones más tardías. El proceso de colección se habría iniciado con la redacción de los *Hechos*, en torno al año 90: en este libro sería una muestra del renacimiento del interés por Pablo, cuya figura como apóstol de los Griegos queda reflejada con trazos muy vigorosos. La respuesta a esta obra fue la de coleccionar sus cartas: el núcleo del corpus sería Col y Flm. Poco después, en Éfeso, segunda ciudad cristiana más importante, después de Antioquía, se encontraría el foco donde se reunieron el resto de las cartas, empezando por los lugares cercanos. En Éfeso conservarían la carta de presentación de Febe (Rm 16), que se añadiría a la colección. El resultado sería un corpus que contenía Ef como carta encíclica, como introducción. Esta teoría ha sido desarrollada posteriormente por otros autores: por ejemplo, John Knox[35], discípulo de Goodspeed. Según la teoría de Knox, Onésimo sería el coleccionador de las cartas; además, según él se podría hablar, apoyándose en el canon de Marción y en los prólogos antimarcionitas, de un canon de siete cartas paulinas (Ef, Cor, Ts, Col-Flm, Rm, Ga, Flp), con la *Carta a los Efesios* a la cabeza.

c) *Teoría del «compuesto antignóstico»*. La teoría del alemán Walter Schmithals (1923-)[36] se apoya en una hipótesis particular sobre los orígenes del cristianismo. En la línea de Baur, Schmithals opina que el cristianismo nació de la oposición entre elementos paulinos y gnósticos. Según él, el *corpus* paulino se formó con una clara intención antignóstica. Las cartas auténticas de Pablo habrían sido escritas durante su tercer viaje misionero y en un arco de tiempo de no más de dos años. En realidad, las cartas serían compuestos de muchas pequeñas unidades: seis a

34. *An Introduction to the New Testament* (1937).
35. *Philemon among the Letters of Paul* (1935).
36. *Paulus und die Gnostiker* (1965).

los Corintios, una a los Gálatas, tres a los Filipenses, dos a los Romanos, cuatro a los Tesalonicenses. Apoyándose en otras listas de cartas paulinas, Schmithals sostiene que había un corpus de siete cartas, con un orden fijado, en el que las cartas a los Corintios se situaban a la cabeza y la carta a los Romanos era el cierre. El orden sería, por tanto: 1 Cor, 2 Cor, Ga, Flp, 1 Ts, 2 Ts, Rm. El corpus original consistiría por tanto en un compuesto originario de fragmentos auténticos convertido en un canon de siete cartas, en las que 1 Cor 1,2b sería la introducción y Rm 16,25-27 la conclusión.

d) *Teorías de la «implicación personal»*. Las teorías vistas hasta aquí postulan, de hecho, una compilación anónima. En respuesta a ellas, algunos autores han propuesto la implicación significativa de alguna persona concreta en la tarea de la formación de la colección paulina. Algunos autores han situado a Marción como el primer compilador de un cuerpo de cartas paulinas. Sin embargo, los datos que nos aportan las obras de Tertuliano nos inducen a pensar que no fue el hereje el primero que creó ese *corpus*, sino que su postura fue una reacción a un cuerpo ya existente[37]. Otras autores han teorizado como iniciador e impulsor del proceso de colección a Onésimo, a Lucas o a Timoteo.

La «propuesta lucana» pertenece a Charles F.D. Moule (1908-2007)[38]. Desde su punto de vista, y apreciando que el libro de los Hechos no cita las cartas de Pablo, Lucas habría reunido el *corpus*, después de escribir *Hechos* y después de la muerte de Pablo, al revisitar las ciudades paulinas. Moule piensa que las similitudes en vocabulario, contenido y perspectiva entre las cartas pastorales y la obra Lucas-Hechos apoyan su hipótesis.

Donald Guthrie (1915-1992)[39] señala como compilador a Timoteo. Según Guthrie, en el momento de la muerte de Pablo, la mayoría de la iglesias importantes tenían algún fundamento paulino, ya sea directo ya sea indirecto, o una fuerte relación personal con él. En apoyo de su teoría se aportan datos como el intercambio de las cartas (Col 4,16), su lectura

37. Podemos interpretar así también el hecho de que, a pesar de haber establecido Marción un corpus de diez cartas paulinas, la Iglesia las siga usando sin ningún problema después de la propuesta del hereje.
38. *Birth of the New Testament* (1962).
39. *New Testament Introduction: The Pauline Epistles* (1960).

pública (1 Ts 5,27) y posterior distribución, el carácter circular de algunas cartas (Rm y Ef), el respeto mostrado por los escritores más antiguos como Clemente (1 Cle 5.5-7). Según Guthrie, la no mención de las cartas en el libro de los *Hechos* se debe a su temprana composición —anterior a la colección—; del mismo modo, la aparente pérdida de alguna carta paulina sería debida a que no tenía un especial valor edificante. Esta teoría también se apoya en la reconstrucción que hace su postulador de los últimos días de la vida de Pablo con base en las cartas pastorales.

Habida cuenta de las dificultades que plantean estas hipótesis, algunos autores se han decantado por postular como compilador a una «escuela paulina». De este modo, se resuelven algunos problemas —fundamentalmente cronológicos— dejando a salvo el tema de la importancia de los individuos en el proceso de formación de la colección paulina. Esta escuela sería la que, a la muerte de Pablo, habría reunido, editado y transmitido la tradición paulina, incluyendo sus cartas y aplicando su teología a las situaciones eclesiásticas contemporáneas, creando así las cartas pseudoepigráficas deuteropaulinas.

### 3.4. *Hipótesis más recientes: Trobisch y Lindemann*

En los últimos decenios se han publicado muchas obras en torno al tema del canon bíblico. Esta renovación se ha producido, en parte, como consecuencia de las nuevas propuestas sobre la formación del «canon judío» de las Escrituras y su relación con el canon cristiano. Por lo que respecta a la colección de cartas paulinas, los puntos más discutidos han sido la posible naturaleza compuesta de algunas cartas y la cuestión de las interpolaciones, el *status* de la *Carta a los Hebreos* y la función canónica de las *Cartas Pastorales*, la relevancia de Marción en la historia del canon paulino y el valor del canon de Muratori.

a) *David Trobisch* (1994). En estos años, la aportación más novedosa sobre la formación del canon paulino se la debemos a Trobisch [40].

40. *Paul's Letter Collection: Tracing the Origins*, Augsburg Fortress, Minneapolis 1994. Cfr. *The First Edition of the New Testament*, Oxford University Press, New York 2000. Además de los trabajos que tratamos específicamente, cfr. A.G. PATZIA, *The Making of the New Testament: Origin, Collection, Text & Canon*, InterVarsity Press, Downers Grove (Illinois) 1995; J. BARTON, *Holy Writings, Sacred Text: The Canon in Early*

La teoría que desarrolla parte de la aceptación de una implicación personal en el proceso de compilación y edición de las cartas paulinas: en este caso, el protagonista sería el mismo Apóstol, y el núcleo inicial de la colección estaría compuesto por cuatro cartas. Trobisch analiza en profundidad los testimonios con los que contamos, tanto los manuscritos como las citas, alusiones y listas de la época patrística. Una primera conclusión es que las cartas de Pablo constituyen una de las divisiones de los manuscritos neotestamentarios más antiguos. Esta colección aparece dispuesta, además, según unos principios bastante fijos: en primer lugar se sitúan las cartas a las iglesias; en segundo lugar, las cartas a las personas. Dentro de cada grupo, las cartas se ordenan por tamaño, sin separar las cartas dirigidas a un mismo destinatario. El único libro que parece no tener lugar fijo, según los datos que él aporta, es la *Carta a los Hebreos*, por lo que supone que fue añadida a la colección más tarde. En un paso sucesivo, Trobisch analiza los títulos de las cartas, y llega a la conclusión de que todo el cuerpo ha sido reunido bajo el nombre de Pablo. Sin embargo, Trobisch, basándose en criterios literarios y de contenido, encuentra dentro de este corpus una unidad *a se*, la constituida por Rm, 1 Cor, 2 Cor y Ga, una unidad que, según él, «con alta probabilidad», habría editado y preparado para la publicación el mismo Pablo. Este *corpus* inicial se habría expandido, en una segunda etapa, y se habría completado en una tercera. La Carta a los Efesios sería una carta introductoria del apéndice al *corpus paulinum*. Trobisch deduce con su estudio que Rm 16 es una carta anexa a Rm, que las cartas a los Corintios son un compuesto de siete cartas, que Gálatas es un documento de tipo legal, y que todas ellas fueron escritas como defensa de Pablo ante la iglesia de Jerusalén en relación a la colecta y las actividades anejas.

b) *Andreas Lindemann* (2003)[41]. Según este autor, originariamente las cartas paulinas auténticas se dirigieron a comunidades cristianas específicas e individuales, no a una audiencia general. Pablo nunca tuvo

*Christianity*, Westminster John Knox Press, Louisville (Kentucky) 1997; S.E. Porter, «When and How was the Pauline Canon compiled? An Assessment of Theories», en S.E. Porter (ed.), *The Pauline Canon*, Brill, Leiden 2004, 95-127; C. BARTHOLOMEW (ed.), *Canon and Biblical Interpretation*, Zondervan, Grand Rapids (MI) 2006.

41. «Die Sammlung der Paulusbriefe im 1. und 2. Jahrhundert», en J.-M. AUWERS y H.J. DE JONGE (eds.), *The Biblical Canons*, Leuven University Press, Leuven 2003, 321-351.

la intención de unirlas en un *corpus*, ni tomó la iniciativa de coleccionarlas. Las cartas pseudo-paulinas a Colosenses y Efesios, sin embargo, ya reflejan el nacimiento de combinaciones de cartas paulinas. La evidencia indirecta más antigua de que existía una colección de algunas cartas paulinas es el hecho de que las *Cartas Pastorales* se originaron como una composición en tres partes; esto presupone la existencia de una colección de al menos algunas cartas paulinas. Algo después, Ignacio de Antioquía, Policarpo y *2 Pedro* nos proporcionan una evidencia directa de que ya existían colecciones de cartas paulinas. Policarpo, por ejemplo, conocía al menos Flp, 1 Cor y Ef, y parece haber considerado las cartas de Pablo como pertenecientes a las Escrituras. Finalmente, Marción conoció una colección de 10 cartas paulinas (sin las Pastorales). Esta colección debe haber sido una respuesta a una colección rival mayoritariamente difundida en la cristiandad, pero no se puede constatar el alcance preciso de dicha colección. Así es como la colección de cartas paulinas se desarrolló hasta mediados del siglo II. Este proceso no fue controlado por ninguna autoridad específica. Del mismo modo que la «canonización» de los escritos cristianos en un periodo sucesivo, este preludio a la canonización de Pablo de los siglos I y II no fue otra cosa que la confirmación de lo que había sido decidido previamente y se había convertido en una práctica en la Iglesia. Debe notarse, de todos modos, que no hubo nunca un momento en que las cartas de Pablo no fuesen reconocidas como de autoridad apostólica. Desde este punto de vista, nunca necesitaron ser canonizadas; fueron «canónicas» desde el inicio.

## 4. Consideraciones finales

Los últimos años han presenciado una gran inflación de libros y artículos sobre el canon bíblico. En ocasiones no es claro hacerse cargo de sus propuestas ni de las conclusiones a las que llegan. De todos modos, al hablar sobre estos temas siempre se pone sobre el tapete la relación entre canon e Iglesia. Por un lado, se trata de entender el valor del primero, cuál es su contenido, si ese mismo canon puede aumentarse o reducirse, etc. Por otro, las cuestiones de fondo son las de la naturaleza de la Revelación divina, la Inspiración y la Iglesia. Todas estas cuestiones merecen mucho más espacio del que aquí podemos dedicarles. Aunque

parezcan algo generales, intentaremos a continuación fijar unas mínimas coordenadas que nos ayuden a tener un punto de referencia con el que valorar los temas de los que hemos hablado.

1. Cuando hablamos de canon nos podemos referir a diferentes realidades: a) una regla o, concretamente, la *regla de fe*, que, en su esencia, encontramos en el símbolo de la fe; b) una serie de escritos que las Iglesias consideran inspirados por Dios, pero que no forman aún un cuerpo cerrado —el empleo de la terminología «Nuevo Testamento» ya a finales del siglo II atestigua la conciencia de su existencia—: con este canon *abierto* se funcionó, de hecho, en los primeros siglos de nuestra era, e incluso hasta mucho más tarde; se trata de un canon vital, sin que la Iglesia sienta la necesidad de plasmarlo en una lista cerrada; c) una lista *cerrada* y definitiva, a la que no debe añadirse ni quitarse nada.

Conviene, por tanto, no confundir que un texto sea «Escritura» con que sea canónico, en este último sentido. El Nuevo Testamento testifica la percepción de un depósito de fe ya cerrado (cfr. Jd 3): los hombres de Iglesia fueron poco a poco precisando sus límites y marcaron el punto histórico del fin de la época fundante. En este contexto comenzó a surgir el canon del Nuevo Testamento, integrado por las obras que encajaban con dicho depósito. El cierre definitivo sólo se producirá en el siglo XVI, al aceptar los libros contenidos, con todas sus partes, en la edición Vulgata de San Jerónimo. Con esa definición se atestigua que todos esos libros son canónicos. Pero ese *corpus* cerrado, ese canon, no existe en los primeros siglos de la Iglesia.

2. Las hipótesis sobre la formación del *corpus paulinum* de las que hemos hablado están repletas de propuestas un tanto fantasiosas: tanto sobre la gradualidad de la composición de la colección como sobre la misma composición o integridad de cada carta. Algunos estudios legítimos se sobrepasan en sus conclusiones y vuelven a partir de presupuestos erróneos. El desarrollo de una exégesis más libre de ellos ha puesto de relieve que muchas de las hipótesis sobre cartas compuestas e interpolaciones o son caprichosas o tienen detrás unos ilegítimos presupuestos interpretativos, históricos y teológicos. De hecho, los exégetas defienden cada vez más la unidad de casi todas las cartas paulinas. También se ha puesto de relieve que muchas de las aparentes diferencias teológicas que hay entre ellas no son contradictorias, sino que unas son un de-

sarrollo legítimo y complementario de otras. Como ya hemos dicho, también en las cartas paulinas se encuentran diferentes grados de comprensión de la revelación divina: de aquí que unas cartas sean más valoradas que otras como, por ejemplo, Rm, 1 Cor ó Ef. Una correcta exégesis nos ayuda a individuar estas fases.

En la Iglesia despertó muy pronto el interés por las cartas paulinas. Tenemos una laguna de datos en gran parte de la segunda mitad del siglo I. Por desgracia no podemos afirmar mucho al respecto. Pero no cabe duda de que apenas 30 años después de la muerte del Apóstol su persona y sus escritos gozan de una autoridad muy relevante. Con lo que sabemos no podemos decir si hubo un individuo concreto detrás del inicio de la colección de cartas paulinas, una comunidad o una escuela. Parece bastante factible, sin embargo, que en el origen de la colección paulina hubiese influido su uso litúrgico por parte de las Iglesias. Algo parecido se podría postular para el hecho tan llamativo de la copia, traducción y difusión de los textos neotestamentarios desde época tan temprana.

No podemos saber si las cartas paulinas se empezaron a reunir en un lugar concreto ni por qué razón. En todo caso, todo apunta a que se coleccionaron desde muy pronto —en un *corpus* bastante consistente, en cuanto al número de cartas y a su orden interno—, y eso porque en ellas se vieron enseñanzas útiles para todas las Iglesias. En algunos casos, sólo la fe es garante de este hecho: así lo percibió la Iglesia asistida por el Espíritu Santo. De aquí que existiesen algunas vacilaciones y dudas. Pablo no escribió sus cartas pensando que eran letra inspirada. La Iglesia, a través de sus obispos y con las decisiones de sínodos y concilios, avaló más tarde formalmente este hecho. La tradición romana ocupa un lugar particular en este proceso, al incluir en el canon todo lo auténtico del resto de tradiciones cristianas. No son, por tanto, los individuos los que, inspirados particularmente o fruto de un consenso, reciben o dejan de recibir una serie de libros como canónicos. Sobre lo que se ha de juzgar aquí sólo puede juzgar en último término la Iglesia, porque se trata de algo que ha nacido en su seno; es más, de algo que corresponde a su propia naturaleza y la expresa.

Debemos estar atentos o no sacar conclusiones por ausencia de datos: que determinados autores citen determinados libros no quiere decir

que ése sea su «canon»; que no los citen no quiere decir que no existan tales libros o que no se les considere inspirados; que circulen algunas colecciones no quiere decir que éstas ya sean canon cerrado. Y esto es especialmente importante en los testimonios que conservamos de los siglos I-II. Concretamente, en la historia de la formación del canon paulino ocupan un lugar particular la *Carta a los Hebreos* y las *Cartas Pastorales*. Respeto a la primera, parece claro que las dudas sobre su autenticidad paulina —a lo que contribuyó su eventual uso por los herejes— hicieron que su lugar dentro de la colección no fuese fijo. Sin embargo, la Iglesia la aceptó, en parte, porque vio en ella un reflejo legítimo del pensamiento paulino, en parte porque fue aceptada por los Padres más antiguos. Para muchos, las *Cartas Pastorales* no son sino unos documentos dirigidos a «canonizar» la figura y el pensamiento del mismo Pablo. Por eso serían como una especie de cierre de la colección paulina. Los estudios de exégesis nos pueden ayudar a determinar qué es más y qué es menos paulino en estas cartas. Pero el criterio de canonicidad de la Iglesia no está ligado al de autenticidad: en toda estas obras se manifiesta legítimamente algo de la revelación divina, esté o no en su origen el mismo Pablo.

Juan Luis CABALLERO
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

# JERUSALÉN EN EL MEDIEVO ESPAÑOL DESDE UNA PERSPECTIVA CRISTIANA

[JERUSALEM IN MEDIEVAL SPAIN, FROM A CHRISTIAN PERSPECTIVE]

**DOMINGO RAMOS-LISSÓN**

*Resumen:* Jerusalén y, por extensión, Tierra Santa tienen para los cristianos españoles de la Edad Media una gran relevancia. Esto vendrá reflejado en algunos campos de interés, como las peregrinaciones, que se comienzan en el siglo IV y se intensificarán durante los siglos VIII y IX. También, la aportación hispánica a las Cruzadas será significativa, no sólo en el aspecto militar, sino en el ámbito literario de los trobadores y en el de las ideas con las contribuciones del Beato Raimundo Lulio. Por último, se destaca la acción protectora de España, después de las Cruzadas, a favor de Tierra Santa.

*Palabras clave:* Jerusalén, Peregrinaciones, Cruzadas, Trovadores.

*Abstract:* Jerusalem and by extension, the Holy Land, were of great importance for Spanish Christians in the medieval era. This is reflected in some areas of interest, such as pilgrimages, which began in the 4th century and became more intense in the 8th and 9th centuries. The Spanish contribution to the Crusades was also very important, not only in the military aspect, but also in the literary ambit of the troubadours and in the world of ideas, with the contributions of Blessed Raymond Lull. Lastly, the protective actions undertaken by Spain in favor of the Holy Land after the crusades are discussed.

*Keywords:* Jerusalem, Pilgrimages, Crusades, Troubadours.

## 1. Introducción

Tierra Santa y, de modo más significativo Jerusalén, ha tenido un especial atractivo para los hispanos, tanto cristianos como judíos, durante la época medieval.

El origen de esta atracción hay que buscarlo en la memoria colectiva del pueblo israelí, que considera Jerusalén, y en sentido extensivo toda la Tierra Santa, como el centro y el símbolo de la Alianza de Dios con su pueblo. Esta concepción judía aparece fuertemente anclada en los textos bíblicos de los Profetas, así como en los libros de Samuel, Reyes, Crónicas, y de modo muy señalado en los Salmos [1].

Si tenemos en cuenta que los cristianos hacen también suyas estas lecturas bíblicas sobre Jerusalén, y que además le añaden un nuevo incentivo, al considerar a Jerusalén como el lugar donde culmina la Nueva Alianza establecida por Cristo, es claro que ese interés se verá acrecentado en ellos.

Por otro lado, durante la Edad Media se desarrollará ampliamente otro fenómeno coadiuvante: las peregrinaciones a lugares de hondo significado religioso para los cristianos, como Jerusalén, Roma y Santiago de Compostela. En consecuencia, no nos puede extrañar la enorme capacidad de convocatoria que tendrán los Santos Lugares en este período histórico.

Con estos precedentes vamos a analizar los principales factores históricos, que perfilan las actuaciones de los españoles en relación con Tierra Santa en este período de tiempo. Lo haremos desde una perspectiva cristiana.

El estudio de la perspectiva judía escapa a los límites propuestos en este trabajo. Sin embargo, queremos hacer mención, aunque sea muy somera, de la considerable aportación de los judíos españoles del Medievo respecto a Tierra Santa, y a Jerusalén en particular [2]. Seános permitido re-

1. Cfr. S. Talmon, «The Biblical Concept of Jerusalem», en *Journal of Ecumenical Studies,* 8 (1971), 397; M. Orfali, «El significado de Jerusalén y Sión en la tradición judía medieval», en *Anuario de Historia de la Iglesia,* 4 (1995), 183.

2. Un estudio relativamente reciente es el de E. Gutwirth, «Viajes y viajeros hispanojudíos en la Baja Edad Media», en E. Rubio Tovar (dir.), *Viajes y viajeros en la España Medieval* (Actas del V Curso de Cultura Medieval celebrado en Aguilar de Campoo [Palencia] del 20 al 23 de septiembre de 1993), Aguilar de Campoo-Madrid 1997, 293-308.

cordar aquí los nombres de Benjamín de Tudela y su famoso *Libro de viajes*[3], al gran poeta Yehudá ha-Leví (1075-1141), con sus célebres *Siónidas*[4]; la destacada figura de Maimónides (1153-1204)[5] y la no menos relevante de Moisés de León y su conocido *Zohar*[6]. Todos ellos y algunos más[7] dedicarán a Jerusalén palabras inolvidables llenas de sentido cariño.

Así pues, a partir de estas coordenadas nos centraremos en un planteamiento analítico de las fuentes medievales, tanto en relación con personas singulares, como en relación con instituciones y acontecimientos, que nos ofrecen un cierto protagonismo hispánico.

Nos atendremos al siguiente orden expositivo: Primero, las peregrinaciones a los Santos Lugares. Después, la participación española en las Cruzadas. Y, por último, la posterior acción protectora de los reyes aragoneses y castellanos hasta el final de la Edad Media.

## 2. Las peregrinaciones

Desde una óptica cristiana la atracción de Tierra Santa como lugar de peregrinación, aunque arranca ya de los primeros siglos de la era cristiana, será a partir de la Antigüedad Tardía cuando encontremos testimonios fehacientes en Hispania de esa forma piadosa de viajar. Bástenos recordar aquí el *Itinerarium* de la virgen Egeria, que en el siglo IV peregrina a los Santos Lugares[8], y su memoria estará presente todavía en la segunda mitad del siglo VII, cuando Valerio del Bierzo escribe a sus monjes una carta laudatoria de la susodicha Egeria. De ella y de su viaje dirá que «guiada por el Señor llegó a los sacratísimos y suspirados lugares del nacimiento, pasión y resurrección del Señor»[9]. El influjo del

3. Una buena edición de esta obra y de su autor se encuentra en B. de Tudela, *Libro de viajes,* edición trilingüe en euskera, español y hebreo, Pamplona 1994.
4. Yehudá ha-Leví, *Poemas,* ed. A. Sanz-Badillos y J. Targorona Borrás, Madrid 1994.
5. Cfr. su famosa *Guía de perplejos,* ed. G. Gonzalo Maeso, Madrid 1984.
6. G. Scholem, «Zohar», en *Encyclopedia Judaica,* 16, Jerusalén 1972, 1209-1211.
7. No citaremos a otros autores hispano-judíos de menor rango, que también consagraron a Tierra Santa bellas páginas de su creación literaria. De entre ellos podríamos destacar a Yosef ibn Chiquitilla (1248-1325) y su poema *Jerusalén la bien amada* (I. Davidson, *Thesaurus of Medieval Hebrew Poetry*, 1970, 436).
8. *Itinerario de la virgen Egeria (381-384),* ed. A. Arce, Madrid 1980.
9. *Epistola de Beatissimae Echeriae laude,* 1; *o.c.*, 9.

*Itinerarium Egeriae* será considerable, incluso fuera de los confines hispánicos, como lo acredita el *Itinerario* de Pedro Diácono, monje de Montecasino que escribe en 1137 esta obra recogiendo diversos materiales, entre los que figura el famoso *Itinerarium* de la virgen gallega [10].

Recordemos aquí, aunque sea brevemente, la motivación de estas peregrinaciones en el Medievo. Podría decirse que tienen un sentido preponderante de carácter penitencial. La peregrinación no perdonaba los pecados: era preciso que, en los lugares a donde los penitentes se dirigían, hubiese confesores, que tuvieran la potestad de absolver toda clase de pecados. Conseguido el perdón, quedaba, sin embargo, la reparación por el daño causado por el pecado. Para eso servían las peregrinaciones: preparaban el ánimo, lograban la confesión con sincero arrepentimiento y proporcionaban la penitencia compensatoria [11].

Entre los lugares santos a donde se dirigían los peregrinos medievales hay que destacar a Jerusalén. En esta ciudad se había producido la pasión, muerte y resurrección de Jesús. Se puede decir que en todo el mundo conocido hasta entonces no había un lugar más santo. A cierta distancia de Jerusalén estaban Roma y Compostela, en donde se veneraban las tumbas de los Apóstoles Pedro y Santiago respectivamente.

Las peregrinaciones se intensificarán a partir de los siglos VIII y IX en todos los reinos de la Cristiandad medieval. El auge de estas peregrinaciones se verá favorecido por la política de los monarcas carolingios [12], que suscribieron diversos acuerdos con los Khalifas de Bagdad para asegurar la protección de los peregrinos cristianos a los Santos Lugares. También conviene señalar, en este mismo sentido, otro evento de importancia: la conversión del rey Esteban de Hungría (979-1038), que abrió la ruta del Danubio a los peregrinos [13].

Las peregrinaciones a Tierra Santa se desarrollaban con cierta normalidad mientras duró el dominio khalifal, pero con la llegada de los tur-

10. *Itinerarium Petri Diaconi,* Corpus Christianorum, Series Latina, 175, 93-103.

11. Cfr. L. Suárez Fernández, «Las cruzadas: un sentimiento y un proyecto», en L. García-Guijarro Ramos, *La primera cruzada novecientos años después: El Concilio de Clermont y los orígenes del movimiento cruzado,* Madrid 1997, 13.

12. Dejamos a un lado el tema del protectorado de Carlo Magno en Oriente.

13. Cfr. E. Benito Ruano, «España y las cruzadas», en *Anales de Historia Antigua y Media,* 2 (1951), 94.

cos las cosas cambiaron y durante el siglo XI comenzaron a circular por Occidente noticias de impedimentos y prohibiciones a los peregrinos cristianos. «Estas expediciones —dice Bréhier— no son aún cruzadas... pero tienen un lugar no menos importante en la historia de sus orígenes» [14].

## 3. La participación española en las Cruzadas

Pero además de estos presupuestos existieron otras concausas que desencadenarían esa gran aventura político-religiosa, conocida con el nombre de las Cruzadas, y cuyas motivaciones han sido estudiadas por ilustres medievalistas [15]. Sus grandes dimensiones históricas han dado lugar a una amplia bibliografía [16].

Como se comprenderá fácilmente, no vamos a entrar en un análisis pormenorizado de las Cruzadas. Sólo nos referiremos a ellas en la medida que tuvieron una participación española. Téngase en cuenta, además, que, en el momento de iniciarse las Cruzadas a Tierra Santa, los cristianos españoles llevaban casi cuatro siglos de lucha contra el Islam, fenómeno histórico que se conoce con el nombre de *Reconquista*.

La lucha contra los moros contribuyó a perfilar el propio ser de la historia española, dándole una fuerte personalidad, original y única en la historia de Europa [17]. La *Reconquista* tenía en sus mismas raíces un carácter religioso, frente al Islam, como ponen de relieve las Crónicas de la

14. L. Bréhier, *L'Église et l'Orient au Moyen Âge: Les Croisades,* Paris [3]1911, 48.

15. L. Suárez Fernández, *o.c.,* 11-16. Ver también E. Benito Ruano, *o.c.,* 94-96; B. Beinert, «La idea de cruzada y los intereses de los príncipes cristianos en el siglo XV», en *Cuadernos de Historia,* 1 (1967), 45-59.

16. La bibliografía existente sobre las Cruzadas es muy abundante. A modo de orientación se puede consultar: J.F. Michaud, *Histoire des Croisades,* Paris 1857; R. Grousset, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem,* Paris 1934-1936; S. Runciman, *A History of the Crusades,* Cambridge 1951, trad. esp., Madrid [5]1997; H.E. Mayer, *Geschichte der Kreuzzüge,* Stuttgart 1965; F. Cognasso, *Storia delle crociate,* Varese 1967; R. Pernoud, *Los hombres de las cruzadas,* San Lorenzo del Escorial 1987; H.E. Mayer, *The Crusades,* Oxford 1988; L. García-Guijano Ramos, *Papado, cruzadas y órdenes militares, siglos XI-XIII,* Madrid 1995; A. Maalouf, *Las cruzadas vistas por los árabes,* Madrid 1996.

17. E. Benito Ruano, *o.c.,* 100. Cfr. J. Heers, *Libérer Jérusalem. La première croisade,* Paris 1995, trad. esp., Barcelona-Buenos Aires-México D.F.-Santiago de Chile 1997; M. Bull, *Knightly Piety and Lay Response to the First Crusade. The Limousin and Gascony, c. 970-c. 1130,* Oxford 1998, 70-71.

época [18]. Estas acciones bélicas merecieron el apoyo del papado, a partir sobre todo, de Alejandro II (1061-1073), que promulga una Bula dirigida al clero vulturnense con motivo de la reconquista de Barbastro sobre remisión de los pecados, es decir, una verdadera indulgencia [19]. Algunos autores han visto en esta Bula la primera indulgencia de Cruzada que se conoce [20].

Urbano II (1088-1099), que seguía con cierta inquietud los avatares de la contienda contra los musulmanes en la Península Ibérica, después de proclamar la Primera Cruzada en el Concilio de Clermont (1095) [21], consideró que los españoles debían quedar al margen de toda participación en la Cruzada de Ultramar y extendió la indulgencia de Cruzada a quienes tomaran parte en la *Reconquista* hispánica [22].

No obstante estas actuaciones de Urbano II, la capacidad de convocatoria de la Primera Cruzada fue tal, que no impidió la participación en ella de gentes provenientes de los reinos cristianos de la Península Ibérica [23].

Desde el año 1095, fecha de la predicación de la Cruzada, comienza ya a manifestarse el interés de los españoles por la recuperación cristiana de Tierra Santa. En el mismo Concilio, el arzobispo Bernardo de Toledo, francés de nacimiento, se comprometió, como los restantes obispos allí presentes, a formar parte de la Cruzada. Con estas disposiciones regresó a Toledo, pero la revuelta de unos clérigos de la catedral le obligó a volverse. Una vez solucionado el conflicto marchó a Roma, donde el Papa Urbano II le disuadió de abandonar su sede y le absolvió de su voto de cruzado [24].

18. Cfr. J. GOÑI GAZTAMBIDE, *Historia de la Bula de la Cruzada en España,* Vitoria 1958, 20-38.

19. S. LOEWENFELD, *Epistolae Pontificum Romanorum ineditae,* Lipsiae 1885, 43, n. 82.

20. Cfr. A. GOTTLOB, *Kreuzablass und Almossenablass,* Stuttgart 1906, 46.

21. Sobre este Concilio y la Primera Cruzada se puede consultar *Le Concile de Clermont de 1095 et l'appel à la croisade: actes du Colloque universitaire international de Clermont-Ferrand, 23-25 juin 1995,* ed. A. Vauchez, Rome 1997; J. HEERS, *La primera cruzada,* trad. esp., Barcelona-Buenos Aires-México D.F.-Santiago de Chile 1997.

22. P. KEHR, *Papsturkunden in Spanien,* I, *Katalonien,* Berlin 1926, 287-288, n. 23.

23. Sobre la predicación, participación y reclutamiento de la primera Cruzada ver J. RILEY-SMITH, *The First Crusaders, 1095-1131,* Cambridge 1997.

24. Cfr. A. SÁNCHEZ CANDEIRA, «Las Cruzadas en la historiografía española de la época», en *Hispania,* 20 (1969), 327.

Podemos destacar, en primer lugar, la intervención de numerosos caballeros catalanes. Así, el conde de Cerdaña Guillermo Ramón declara en 1095 su propósito de marchar a Tierra Santa, pero debió de morir en el viaje [25]. Más tarde, su heredero Guillermo Jordán decide también partir hacia los Santos Lugares, haciendo previamente disposición de sus bienes en 1102 [26]. En Siria se reunió con su tío Raimundo de Saint-Gilles, conde de Toulouse, y a su muerte se hizo cargo de su herencia. Obtuvo grandes éxitos militares sobre el atabeg de Damasco Tughtekin, consiguiendo la conquista de la plaza de Arcas (1108) [27].

Los éxitos logrados por Guillermo Jordán y su fama debieron impulsar a no pocos catalanes a probar fortuna en las Cruzadas. Entre ellos podemos mencionar a Gerardo, conde del Rosellón, que participó en la primera Cruzada, siendo uno de los primeros que entraron en Jerusalén [28]. Años más tarde, decidió volver a Tierra Santa donde consta su presencia en 1109 [29]. También podemos consignar que el caballero Ramón Arnaldo viajó a Ultramar, tomando parte en la conquista de Trípoli y muriendo en 1109 [30].

La ola de adhesiones a la primera Cruzada alcanzó igualmente a los Reinos de Navarra y Aragón [31]. Tenemos referencia de algunos caballeros de esos reinos que toman la cruz y parten para Tierra Santa en la primera Cruzada, como el navarro Sancho Iñiguez y su hermano Fortún, así como el ribagorzano Mir Gombal [32]. El rey de Aragón Pedro I (1094-1104) decidió acometer una Cruzada contra Jerusalén en 1101 [33]. Pero no pudo llevar a cabo su propósito por la prohibición del

25. J. GUDIOL, «De peregrins i peregrinatges religiosos catalans», en *Analecta Sacra Tarraconensia,* 3 (1927), 98.
26. *Ibid.*
27. R. GROUSSET, *Histoire des Croisades et du royaume franc de Jerusalem,* I, Paris 1934, 345-362.
28. A. SÁNCHEZ CANDEIRA, *o.c.,* 327-328.
29. J. GUDIOL, *o.c.,* 98.
30. *Ibid.*
31. Navarra y Aragón, unidos desde 1076 con el rey Sancho Ramírez, así como el resto de la España cristiana estaban también sensibilizados por la idea de Cruzada (A. UBIETO ARTETA, «La participación navarro-aragonesa en la primera Cruzada», en *Príncipe de Viana,* 7 [1947], 357-383).
32. Cfr. *ibid.,* 364 y 369.
33. Así consta en un documento procedente de San Juan de la Peña fechado «in anno quando rex accepit crucem per ad Iherosolimitanis partibus» (*Archivo Histórico Nacional, Clero*, San Juan de la Peña, n. 459).

Papa Pascual II (1099-1118), que le encargó, en cambio, la reconquista de Zaragoza [34].

Un caso similar es el de Alfonso VI (1065-1109), rey de Castilla y León, que ya antes de Pedro I sintió el deseo de acudir a Tierra Santa como cruzado, o tal vez como peregrino, según parece deducirse de una Bula de Pascual II, en la que se le prohibe viajar a los Santos Lugares, cuando su patria estaba siendo vejada por los musulmanes [35]. Estos deseos de incorporarse a las Cruzadas debieron ser compartidos por muchos castellanos y leoneses de su época, aun cuando los territorios de ambos reinos estuvieran amenazados por los Almorávides. Sólo así se explica la insistencia de Pascual II en no permitir que caballeros y clérigos hispánicos se trasladaran a Tierra Santa. Sírvanos de botón de muestra la Bula del 14 de marzo de 1100, dirigida por Pascual II a Alfonso VI, indicándole su prohibición de que los caballeros de su reino y de los reinos vecinos marcharan a Ultramar, y concediendo a cambio la gracia del perdón de sus pecados a quienes lucharan en sus reinos y condados [36]. Se da también la circunstancia de expedir otra Bula similar, con la misma fecha, dirigida al obispo de Lugo y al clero de Santiago [37], de donde parece deducirse que hasta la apartada Galicia se había extendido el entusiasmo por las Cruzadas [38].

De todas formas, esas prohibiciones papales no debieron ser rigurosamente acatadas, como lo demuestra la insistencia del Romano Pontífice en este mismo asunto, al escribir de nuevo a Alfonso VI y al clero compostelano en 1101 [39] para que no se enrolaran en las expediciones ultramarinas.

La ilusión por la Cruzada en Oriente espoleaba a los caballeros castellanos, como el conde de Lara, Rodrigo González, que al percatarse de haber perdido el favor de Alfonso VI, partió para Jerusalén luchando valerosamente contra los musulmanes y construyendo frente a la ciudad de Ascalón el castillo de Torón, dotándolo de numerosas fuerzas de a pie y

34. A. Ubieto Arteta, *o.c.,* 370.
35. Ph. Jaffé y S. Löwenfeld, *Regesta Pontificum Romanorum,* Leipzig 1885, n. 5814. Según Ubieto esta Bula podría haber sido interpolada (A. Ubieto Arteta, *o.c.,* 359).
36. *Ibid.,* n. 5840; E. Flórez, *España Sagrada,* 20, Madrid 1747-1775, 29-30.
37. E. Flórez, *o.c.,* 20, 28-29.
38. A. Sánchez Candeira, *o.c.,* 329.
39. E. Flórez, *o.c.,* 20, 88-89 y 30-31.

de a caballo, y entregándoselo más tarde a la Orden del Temple[40]. Otro testimonio de la presencia castellana es el de García Alvarez, señor de Caifa[41], por su matrimonio con Helvis, señora de aquella plaza[42]. Una referencia curiosa es la de Rorgo Fretellus, que en la segunda mitad del siglo XII dedica su obra *De locis sanctis Terre Jerusalem* a «Rodrigo Dei gratia Toletano comiti»[43], que bien podría ser D. Rodrigo Ximénez de Rada[44].

La presencia española en Jerusalén debía de ser numerosa en el siglo XIII. Una de las calles más céntricas se llamaba de los españoles, tal vez la que corresponde a Bad el-Amud, o la que sigue la dirección de la V Estación de la Vía Dolorosa[45]. Otra manifestación de la presencia española en Jerusalén es la capilla española de Nuestra Señora de Montegaudio, perteneciente a la Orden militar de esta advocación, fundada por el conde Rodrigo o Rodríguez[46]. Estaba situada a cinco kilómetros al norte de Jerusalén, en el pueblo de Safat. La Orden poseía, además importantes propiedades en varios territorios de Palestina, en Tell en-Nasba, Dar el-Benat, etc.[47]

Una participación significativa fue la del rey Teobaldo I de Navarra (1234-1253), que siguiendo el llamamiento de Gregorio IX (1227-1241) hizo el voto de cruzada en 1235. Logró superar una serie prolongada de dificultades, consiguiendo reunir un ejército compuesto por unos 1.000 o 1.500 caballeros, muchos de ellos navarros, sin contar escuderos y peones[48]. Por fin los cruzados consiguieron hacerse a la mar en

40. *Chronica Adefonsi Imperatoris,* ed. L. Sánchez Belda, Madrid 1950, 40, par. 48.

41. «Inscripción de García Alvarez, señor de Caifa», en G. DE SANDOLI, *Corpus Inscriptionum Crucesignatorum Terrae Sanctae,* I, Jerusalén 1974, n. 337.

42. Cfr. A. SÁNCHEZ CANDEIRA, *o.c.,* 330.

43. *R. Fretellus de Nazareth et sa description de la Terre Sainte. Histoire et édition du texte,* ed. P.C. Boeren, Amsterdam-Oxford-New York 1980, 53. En esta edición crítica la dedicatoria aparece en la segunda versión que colaciona su editor.

44. Debo esta información a la gentileza del Prof. Jean Richard que me ha facilitado esos datos.

45. F. QUECEDO, «Influencia diplomática y económica de España en Tierra Santa», en *Hispania,* 9 (1949), 4; G. GOLUBOVICH, *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e del'Oriente francescano,* I, Quaracchi 1906, 406.

46. Entre los restos de inscripciones de la época de las Cruzadas recogidas por Sandoli figura un sello de la citada Orden de Caballería (G. DE SANDOLI, *Corpus Inscriptionum Crucesignatorum Terrae Sanctae,* I, Jerusalén 1974, 248, n. 337).

47. F. QUECEDO, *o.c.,* 4; cfr. J. DELAVILLE LE ROULX, «L'Ordre de Montjoye», en *Revue de l'Orient Latin,* 1 (1893), 42-57.

48. R. GROUSSET, *o.c.,* III, 373. Alenson da la cifra de 400 caballeros navarros (J. GOÑI GAZTAMBIDE, *o.c.,* 176, n. 174).

agosto de 1239, desembarcando Teobaldo en San Juan de Acre el 1 de septiembre de ese año. Las acciones bélicas del ejército cruzado de Teobaldo tuvieron una evolución desigual, aunque el saldo se puede considerar positivo. Así ha podido escribir Grousset: «Cuando Teobaldo de Champaña embarcó en San Juan de Acre a fines de septiembre del año 1240, pudo hacerlo con la satisfacción de que su campaña, a pesar de su apariencia deshilvanada, había tenido mejores resultados que las dirigidas por predecesores suyos en la reconquista de Tierra Santa, hábiles en juegos diplomáticos, pero menos afortunados que él»[49].

Tras la caída de Jerusalén en 1244, el Papa Inocencio IV (1243-1254) hizo un llamamiento a los príncipes cristianos para que pusieran sus armas al servicio de Tierra Santa. La ayuda prestada por España, según lo acordado por el Concilio I de Lyon (1245), se ciñó al terreno económico[50].

Jaime I de Aragón (1213-1276) compartió también el ideal de las Cruzadas. Consiguió reunir una flota en Barcelona, compuesta por 30 naos gruesas, 22 galeras y un gran número de pequeños bajeles. Se hizo a la mar el 4 de septiembre de 1269, pero una inesperada tempestad dispersó las embarcaciones y el rey hubo de regresar a los pocos días. Sus hijos bastardos Fernando Sánchez y Pedro Fernández siguieron viaje con parte de la flota, arribando a San Juan de Acre a finales de octubre del mismo año. Esta expedición militar tuvo una actuación poco brillante, a juzgar por sus resultados, retornando la escuadra aragonesa a su patria en febrero de 1270[51].

También nos parece digna de mención la Cruzada de Teobaldo II de Navarra (1234-1253), que encontró amplio eco entre los nobles y eclesiásticos de su reino. En unión con San Luis, rey de Francia, y sus respectivas fuerzas, salieron el 4 de julio de 1270 del puerto de Marsella, pero no en dirección a Tierra Santa, como se había previsto inicialmente, sino en dirección a Túnez. Allí Teobaldo II y sus tropas navarras se distinguieron por sus éxitos militares[52].

Más enigmático resulta el comportamiento de Alfonso X el Sabio (1252-1284) en relación con la idea de la Cruzada ultramarina. El Papa

49. R. Grousset, *La epopeya de las cruzadas,* Barcelona 1944, 286.
50. J. Goñi Gaztambide, *o.c.,* 179.
51. Cfr. *ibid.,* 213-215.
52. Cfr. *ibid.,* 218-220.

Clemente IV (1265-1268) tenía noticia que el rey castellano, compadecido de las angustias de Tierra Santa, parecía dispuesto a socorrerlas, pero cuando Gregorio X (1272-1276) promovió la liberación de los Santos Lugares, no encontró en él la esperada acogida, tal vez por las dificultades que tuviera el propio rey Sabio en el interior de sus reinos.

### 3.1. *La aportación literaria hispánica relativa a las Cruzadas*

Un fenómeno de tan colosales dimensiones como las Cruzadas no sólo despertó el interés de los diversos componentes de la vida política medieval de España, impulsándoles a la reconquista de los Santos Lugares, sino que movió también la pluma de pensadores y poetas, que animaron e inmortalizaron esas hazañas[53]. Dados los límites de nuestra relación sólo podremos mencionar algunos autores y creaciones literarias de más realce, sin ninguna pretensión de exhaustividad.

Las composiciones poéticas más exitosas de este período eran las de los trovadores[54], que se expresaban en lengua provenzal y se acompañaban con música. Esta poesía caballeresca adquiría con frecuencia la forma de sirventés o serventesio, que era una especie de oda no amatoria, de interés común, moral o político[55]. Una variedad que podemos destacar es la del sirventés político, que tiene singular importancia para el conocimiento de hechos, actitudes y estados de opinión de la Europa occidental en los siglos XII y XIII. Se ha llegado a decir que el sirventés político se podría comparar, salvando las distancias, a las modernas campañas de prensa[56]. Entre los grandes temas del sirventés político figuran las Cruzadas, tanto en Oriente como en la Península Ibérica. Y es aquí donde se puede incluir el género llamado *cansó de crozada*[57]. Estas poe-

53. Una orientación general de estas composiciones literarias se puede consultar en P. AUBRY y J. BÉDIER, *Les Chansons de croisade,* Paris 1909; E. SIBERRY, «Troubadours, Trouvères, Minnesingers and the Crusades», en *Studi Medievali,* 29 (1988), 19-43.

54. La obra más importante sobre la literatura trovadoresca es la de M. DE RIQUER, *Los trovadores,* 3 vols., Barcelona 1975. Sigue conservando cierto valor el libro de M. MILÁ Y FONTANALS, «De los trovadores de España», en *Obras Completas,* II, Barcelona 1889.

55. M. MILÁ Y FONTANALS, *o.c.,* 38.

56. M. DE RIQUER, *o.c.,* I, 56.

57. Cfr. K. LEWENT, «Das altprovenzalische Kreuzlied», en *Romanische Forschungen,* 21 (1907), 321-443.

sías tenían como finalidad animar a los cristianos a participar en las Cruzadas y a crear un ambiente propicio a éstas [58].

Veamos algunos ejemplos. De un trovador alvernés, Pons de Capduelh, nos ha llegado una *cansó de crozada* de 1213, dirigida a Pedro II de Aragón:

> «I: Todos debemos abandonar y dejar lo que más se quiere y más agrada y lo que más se desea y aprecia, pues vemos que es lugar y ocasión de que vayamos a servir a aquel Señor que es leal perdonador, rey de piedad, justiciero y salvador, porque Él nos creó, en verdad, y recibió muerte por nuestra salvación [...]
>
> VI: Rey de Aragón, generoso, humilde, de buen origen, vos servís a Dios humildemente con buen corazón; sea Él con vos y digamos todos "Amén"» [59].

En las estrofas transcritas se puede observar que el trovador invita a dejar una situación de vida cómoda y placentera para ir a la Cruzada. El motivo queda también señalado, en cuanto que este hecho comporta un servicio a Dios, y a la vez hace patente el aspecto de poder alcanzar el perdón de Dios [60].

Otro autor, Peire Vidal, dedica su *cansó* [61] a Alfonso IX de León (1188-1214). Y en ella aparece también la invitación a ir a Tierra Santa para recuperarla, pero la razón que expone es de otra índole: recuperar la tierra donde murió nuestro Salvador [62].

Un caso más singular es el de Olivier lo Templier, que en 1269 compuso una *cansó de crozada* a propósito de la expedición a Tierra Santa de Jaime I el Conquistador [63]. En ella se alude a la recuperación del

58. Existen unas treinta y cinco poesías provenzales de estas características (M. DE RIQUER, *o.c.,* I, 57).

59. M. DE RIQUER, *o.c.,* III, 1267-1269, n. 255.

60. Podemos recordar aquí el carácter de remisión de la pena debida por los pecados, que llevaba aparejada la indulgencia proclamada por las Bulas pontificias de Cruzada, y que constituye un elemento esencial a la noción misma de Cruzada (cfr. J. GOÑI GAZTAMBIDE, *o.c.,* 46).

61. Debió de escribirla entre agosto de 1201 y setiembre de 1202 (M. DE RIQUER, *o.c.,* II, 903).

62. «I: Barones, Jesús, que fue puesto en la cruz para salvar a la gente cristiana, nos manda a todos en general que vayamos a recuperar el santo país al que vino para morir por nuestro amor» (*ibid.,* 903-906).

63. Milá considera a este trovador como catalán (M. MILÁ Y FONTANALS, *o.c.,* II, 379).

Santo Sepulcro como motivo principal de realizar esta Cruzada, y exalta la figura del rey de Aragón como la persona mejor dotada para dirigirla por su valentía y su victorioso historial militar[64].

En un contexto distinto hay que situar el poema *¡Ay Jherusalem!* de mediados del siglo XIII, escrito después de la caída de Jerusalén en manos sarracenas (1244). Hay que considerarlo como un «canto de cruzada», escrito en castellano y con una construcción rítmica y estrófica diferente de las *cansóns* provenzales, y a la vez es también un «planto», propio del «mester de clerecía»[65]. El narrador cede su voz al maestre de Acre[66] en las primeras estrofas para manifestar el dolor que representa la pérdida de Ciudad Santa[67].

En resumen, cabría afirmar que la lírica que promueven las Cruzadas en España tiene, como en el resto de Occidente, un valor estimulador para que los caballeros cristianos se enrolen en las empresas ultramarinas. No hay que olvidar a este respecto que los trovadores ejercían su arte precisamente en las cortes señoriales. Otro dato característico de estos poemas es el personalismo en las dedicatorias y en el cantar las excelencias y el valor de algunos caudillos aragoneses y castellanos, como hemos visto, sobre todo en el caso de Jaime I el Conquistador. No hace falta recordar aquí el enorme valor de los *exempla* en la retórica clásica y en la retórica de todos los tiempos.

64. «II: Los falsos paganos —dice— tendrán que abandonar el rescate y el sepulcro brevemente, porque ello ha motivado que muchos hombres de aquí se crucen [...]
III: Rey de Aragón, indiferente a todo daño, que habéis conquistado desde Tortosa hasta Biar y Mallorca, acordaos de ultramar, pues ningún otro puede ser posesor de su Templo, al que habéis servido tan bien. Y pues en el mundo vos sois el más valiente en hechos de armas, y Roma os incita a ello, llevad socorro allí donde todo el mundo os llama» (M. DE RIQUER, *o.c.,* III, 1476, n. 309).

65. Cfr. F. GÓMEZ REDONDO, *Poesía española,* I, *Edad Media: Juglaría, Clerecía y Romancero,* Barcelona 1996, 163-164.

66. El personaje es Guillaume de Châteauneuf, maestre de la Orden del Hospital, autor real de una carta que difunde por la Cristiandad los horrores de la pérdida de Jerusalén (*ibid.,* 165).

67. «A los que adoran en la vera cruz,
salud e graçia de la vera luz,
que enbió sin arte
el maestre d'Acre
a Jherusaem.
Bien querría más convusco plañir,
llorar noches e días, gemir e non dormir,
que contarvos prosas
de nuevas llorosas» (F. GÓMEZ REDONDO, *o.c.,* 165).

### 3.2. *La posición de Raimundo Lulio*

Un caso un tanto singular en relación con las Cruzadas es el de Ramón Lull[68]. Estaba reciente aún el fracaso de las Cruzadas de Jaime I y Teobaldo II cuando escribe en su *Libre de contemplació en Deu* que es preciso cambiar el sentido de la Cruzada y convertirla en algo pacífico y espiritual[69]. En la novela *Blanquerna* critica la utilización de la fuerza por parte de los príncipes cristianos en la conquista de Tierra Santa al seguir los mismos métodos empleados por Mahoma, e insiste en facilitar la conversión por métodos pacíficos. Para llevar a cabo ese proyecto señala como tarea prioritaria el establecimiento de cátedras de lenguas orientales en centros de estudio[70]. La realidad, sin embargo, no se ajustó a esos planteamientos ideales. Lo que llama más la atención es que en esa misma novela *Blanquerna* recurre a la cruzada armada para recuperar los Santos Lugares, en abierta contradicción con lo que acaba de expresar en páginas anteriores[71].

A principios de 1292 presentó al Papa Nicolás V (1288-1292) dos memoriales sobre la conquista de Tierra Santa, en los que la guerra adquiere un protagonismo creciente. Más tarde, en 1294, escribe a Celestino V (1294-1296) insistiendo en su doble manera de actuar con los musulmanes y señalando a la vez la conveniencia de recuperar para la Iglesia a los ortodoxos orientales mediante controversias, de manera que se convirtieran en unos buenos aliados contra los sarracenos[72].

Ante la negativa de Celestino V, Ramón quedó muy afectado. Después de una nueva petición a Bonifacio VIII[73] (1295-1393), que fue desoída, manifestará su tristeza y desconsuelo en su célebre *Desconhort*[74].

68. Nacido en Palma de Mallorca alrededor del 1232, tuvo una gran preocupación por la conversión de los infieles (cfr. «Vita beati Raymundi Lulli», en *Analecta Bollandiana,* 40 [1930], 130-131).

69. R. LULIO, «Libre de contemplació en Deu», II, 112 y 346, en *Obres de Ramón Lull,* Palma de Mallorca 1905 ss., IV, 58-59; VII, 366-380.

70. R. LULIO, *Blanquerna,* 80, 1-3; ed. M. BATLLORI y M. CALDENTEY, *Ramon Llull. Obras literarias,* Biblioteca de Autores Cristianos, 31, Madrid 1948, 403-411.

71. *Ibid.,* 81, 5-6; BAC, 31, 413-414.

72. «Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Celestinum V», en G. GOLUBOVICH, *o.c.,* I, 373-375.

73. *Petitio Raymundi pro conversione infidelium et recuperatione Terrae Sanctae ad Bonifacium VIII,* en H. WIERUNSZOWSKI, «Ramon Lull et l'idée de la Cité de Dieu. Quelques nouveaux écrits sur la croisade», en *Estudis Franciscans,* 47 (1935), 100-103.

74. R. LULIO, *Desconhort,* 25-36, 649-673; ed. M. Batllori y M. Caldentey, BAC, 31, 1096-1097, 1134-1137.

En su *Libre de contemplació en Deu,* redactado en 1298, proclama la superioridad de la cruzada pacífica sobre la militar[75].

En el *Liber de Fine* Ramón insiste en su idea de realizar una acción simultánea de las fuerzas militares y de los predicadores del Evangelio para reconquistar los Santos Lugares[76]. El libro es entregado en 1305 a Clemente V (1305-1314) y al rey Jaime II (1324-1349).

Nuevos planes de Cruzada le impulsan a escribir el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*[77], en el que recomienda —entre otras cosas— llevar la guerra contra los sarracenos por vía marítima, dado que los cristianos tienen una superioridad naval sobre los musulmanes. El libro es presentado en 1309 al papa Clemente V, con el ruego de que lo tuviera presente en el próximo Concilio de Vienne (1311-1312).

Ramón asistirá al Concilio Viennense y someterá a la aprobación de los Padres conciliares diez esquemas de decretos. De estos proyectos tuvo excelente acogida el de la enseñanza de lenguas orientales. En efecto, el decreto 24 de dicho Concilio determina que se erijan cátedras de hebreo, griego, árabe y caldeo en Roma y en las Universidades de París, Oxford, Bolonia y Salamanca[78]. Este mismo Concilio hizo suya la idea luliana[79] de asignar los bienes de los templarios a los hospitalarios para la lucha contra el Islam.

Sin entrar a valorar la inmensa obra luliana, es de justicia destacar en Ramón su gran intuición de las necesidades que planteaba el mundo de las Cruzadas. También es preciso subrayar en el pensador mallorquín la gran importancia que le concede a la acción misional, complemento necesario de las expediciones militares, cosa que no acertaron a ver otros pensadores y publicistas de la época. Naturalmente estas afirmaciones no significan el ocultamiento de las sombras que también se perciben en su

75. IDEM, *Libre de contemplació en Deu,* en *Obres de Ramón Lull,* Palma de Mallorca 1906 ss., I-IV; cfr. A. GOTTRON, *Ramon Lulls Kreuzzugsideen,* Berlin 1912, 20.

76. R. LULIO, *Liber de Fine,* I, 1; Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis, 35, 255, Palma Majoricarum 1946.

77. Publicado por E. LONGPRÉ, «Le Liber de acquisitione Terrae Sanctae du bienheureux Raymond Lull», en *Criterion,* 3 (1927), 265-278.

78. G. ALBERIGO, J.A. DOSSETTI, P.P. JOANNOU, C. LEONARDI y P. PRODI, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta,* Bologna $^{3}$1973, 379; H. DENIFLE, *Chartularium Universitatis Parisiensis,* 2, 154-155, n. 695, Bruxeles 1964.

79. Esta idea había sido ya expresada en el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae.*

vida. Fue, como se ha dicho acertadamente, «un proyectista y un propagandista, no un realizador» [80].

## 4. La acción protectora de España en favor de Tierra Santa

Una vez finalizada la contienda bélica de las Cruzadas, la influencia de los reinos hispánicos en Tierra Santa se irá haciendo presente a lo largo de toda la Baja Edad Media. Serán los reyes de Aragón quienes ejercerán una benéfica acción de protectorado sobre los Santos Lugares dominados por el Islam.

A pesar de las prohibiciones de Roma de realizar tratados de amistad y comercio con los sultanes mahometanos, Alfonso III de Aragón (1285-1291) inicia relaciones comerciales con el sultán de Egipto Kalaum, mediante una embajada, el 25 de abril de 1290 [81]. Con Jaime II se desarrollaron más relaciones entre Aragón y Egipto. Se conocen unas ocho embajadas entre los años 1300 y 1330.

Los acuerdos suscritos entre Jaime II y el sultán de El Cairo, además de las estipulaciones comerciales, establecían el reconocimiento por el sultán de la asistencia religiosa en el Santo Sepulcro de Jerusalén, y que ésta sería encomendada en 1323 a los dominicos, aunque poco más tarde, en 1328, los franciscanos aparecen ya como encargados de esa asistencia [82]. Es muy probable, que a petición de Jaime II se concediera también a los mismos religiosos el cuidado de la basílica de Belén [83].

La protección española se hace presente también en las gestiones de los reyes de Nápoles y Sicilia, Roberto de Anjou (1309-1343) y Sancha de Mallorca, con el sultán de Egipto, encaminadas a recuperar el Ce-

80. M. de Iriarte, «Genio y figura del iluminado maestro B. Ramón Lull», en *Arbor,* 4 (1945) 435.

81. G. Golubovich, *o.c.,* I, 329.

82. Para atender el culto del S. Sepulcro se concedió a los religiosos una residencia próxima, en el llamado Muristán, antiguo hospital de la Orden de los Caballeros de San Juan (cfr. *ibid.,* I, 406).

83. Así parece desprenderse de una alusión de Pedro IV (1336-1387) en una carta al Sultán de 26 de diciembre de 1363 (J. Vincke, «Pedro IV de Aragón y Tierra Santa», en *Analecta Sacra Tarraconensia,* 13 [1937-1940], 79-88).

náculo jerosolimitano. Las gestiones fueron coronadas por el éxito y fueron recompensadas por el Papa Clemente VI (1342-1352) con el Patronato sobre los Santos Lugares por la Bula *Gratias agimus* de 31 de noviembre de 1342. En ella se concede a los franciscanos la posesión oficial eclesiástica sobre los santuarios[84]. «Sin mermar los méritos del rey Roberto —afirma Quecedo—, es innegable que la residencia de los franciscanos en el Cenáculo se debe a la reina Sancha y a la infanta española Margarita, hija de Federico II de Aragón, rey de Sicilia. Sancha, a la muerte de Roberto, construye a sus expensas el convento, asiste económicamente a los doce religiosos señalados en la Bula, y Margarita costea por su parte, dos terrenos próximos al convento en el lugar llamado el *Horno*»[85].

Pedro IV de Aragón (1334), después de los reyes de Nápoles, es quien ejerce el protectorado de los Santos Lugares y de los cristianos en el próximo Oriente. Este monarca aragonés gestiona diversas concesiones con el sultán en 1361, pero además agencia el envío de alimentos para los religiosos y costea, con importantes donativos la reparación de edificios y santuarios[86].

La misma política de protección seguiría Juan I (1387-1393)[87] y Martín el Humano (1399-1410) favoreciendo la restauración de la iglesia de Santa María del valle de Josafat[88]. Años más tarde, Fernando I (1412-1416) escribe una carta al papa Benedicto XIII (1394-1423), el 12 de mayo de 1413, en la que declara ser de su Real Patronato la iglesia de Santa María de Belén y todos sus religiosos[89]. Finalmente, Alfonso V (1416-1458) continuará con el Real Patronato de los Santos Lugares consiguiendo pactar acuerdos beneficiosos para los cristianos de Tierra Santa con el sultán El-Asraf Bars Bey[90].

84. S. EIJÁN, *El Real Patronato de los Santos Lugares en la historia de Tierra Santa,* I, Madrid 1945, 14-27.

85. F. QUECEDO, *o.c.,* 6.

86. S. EIJÁN, *o.c.,* 22-27; 30-37.

87. Realiza diversas reparaciones en el convento y la iglesia del Monte Sión, gracias a las limosnas recolectadas en sus reinos (S. EIJÁN, *España en Tierra Santa,* Barcelona 1910, 28 ss.; F. QUECEDO, *o.c.,* 8).

88. Martín el Humano escribe una carta a los religiosos del Monte Sión con fecha 9 de octubre de 1399 en la que les comunica el envío de dinero para restaurar su iglesia (S. EIJÁN, *El Real Patronato,* 77; F. QUECEDO, *ibid.*).

89. Archivo de la Corona de Aragón, Reg. 2.397. Cfr. F. QUECEDO, *ibid.,* 8-9.

90. M.A. ALARCÓN y R. GARCÍA DE LINARES, *Los documentos árabes diplomáticos del Archivo de la Corona de Aragón,* Madrid-Granada 1940, 272.

Pero no sólo fueron los reyes aragoneses quienes realizaron una misión protectora en los Santos Lugares. También lo hicieron los reyes de Castilla. Es de sobra conocido el testamento del rey Alfonso X el Sabio (1252-1282) en donde establece que su corazón sea llevado a Jerusalén y enterrado en el monte Calvario. En el mismo documento dispone, entre otros legados, uno a la Orden del Hospital de San Juan de Acre de mil marcos de plata, y otros mil marcos de plata para misas por su alma en la iglesia del Santo Sepulcro [91].

Enrique III (1390-1406) y Enrique IV (1454-1474) manifestaron también afecto por los Santos Lugares. Del primero se dice que legó fondos pecuniarios para restaurar el convento del Monte Sión, destruido por los musulmanes, instigados por los judíos [92]. Enrique IV, ante una nueva expulsión de los franciscanos del Cenáculo dispone en represalia la demolición de las mezquitas existentes en sus dominios y amenaza al sultán con la expulsión de ochocientos mil moros de sus reinos [93].

Con los Reyes Católicos se marcan los límites de la Baja Edad Media en España. Durante su reinado se siguen realizando embajadas entre los reyes hispánicos y el sultán de Egipto. De ellas la más relevante fue la de Pedro Mártir de Anglería, con resultados muy beneficiosos para España y Tierra Santa [94]. También fueron considerables las ayudas económicas que asignaron a los Santos Lugares [95].

Con lo que acabamos de exponer, no es difícil colegir la continuidad del interés de los reinos hispánicos por Tierra Santa después de las Cruzadas, no sólo en el orden político con la creación del Real Patronato de los Santos Lugares, que favorecía la permanencia de los francisca-

91. Cfr. MARQUÉS DE MONDÉJAR, *Memorias históricas del rey don Alonso el Sabio,* Madrid 1777, 434-435; G. DAUMET, «Les testaments d'Alphonse X le Savant», en *Bibliothèque de l'École des Chartes,* 67 (1906), 70-99.

92. F. QUECEDO, *o.c.,* 9.

93. S. EIJÁN, *Hispanidad en Tierra Santa,* Madrid 1943, 32.

94. Entre los beneficios conseguidos figuran el privilegio de protección para los cristianos y la autorización para reedificar varias iglesias y reparar los conventos (S. EIJÁN, *El Real Patronato,* I, 328).

95. Así, Isabel la Católica otorga *in perpetuum* en 1477 una limosna de 300 florines a las religiosas de Jerusalén, destinada a la reparación de sus casas. Igualmente hace una donación perpetua en 1490 de 1.000 ducados anuales. Por su parte, Fernando el Católico hace entrega de otros 1.000 ducados de oro a los frailes franciscanos de Jerusalén (F. QUECEDO, *o.c.,* 12).

nos en aquellas tierras, sino también en el terreno económico, con el aporte de ayudas pecuniarias de cierta importancia.

## 5. Conclusión

Nos parece que ha quedado ya expuesto de una manera fehaciente el interés y la devoción de los españoles por Jerusalén, a lo largo de toda la época medieval. Han quedado también patentes las diferentes maneras de expresión que ese interés ha suscitado de acuerdo con los avatares de la historia: desde la devoción privada que impulsa el peregrinaje a esas tierras hasta la participación activa en las Cruzadas impulsada por reyes como Teobaldo II de Navarra y Jaime I de Aragón. Y lo que es más llamativo: la continuidad de la acción de los monarcas aragoneses y castellanos en favor de la Custodia franciscana de Tierra Santa y de los cristianos, que siguieron peregrinando a esos lugares.

A la vista de este somero análisis se podría decir que los cristianos españoles eran consecuentes con lo que se declaraba ya en el Salmo 137:

> «Si yo me olvidara de ti, Jerusalén,/
> sea echada en olvido mi diestra.
> Péguese mi lengua al paladar si yo no me acordase de ti,/
> si no pusiera a Jerusalén por encima de toda alegría» [96]

Domingo Ramos-Lissón
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
Pamplona

96. Ps 137(136),5-6.

# PALABRA (Y SILENCIO) DE DIOS

[THE WORD (AND SILENCE) OF GOD]

**CÉSAR IZQUIERDO**

*Resumen:* Palabra y silencio se implican mutuamente: sin silencio no puede haber palabra, y viceversa. Esta relación existe también —de modo absolutamente original— en Dios. La noción de misterio sintetiza la permanente realidad de palabra y silencio en Dios; esto significa que el «*Deus revelatus*» sigue siendo necesariamente «*Deus absconditus*». A partir del misterio, se presenta el llamado «silencio de Dios» ante el mal, y se ofrecen pistas de respuesta a partir de Cristo crucificado y resucitado.

*Palabras clave:* Silencio, Revelación, Sentido.

*Abstract:* Word and silence are intimately bound up together: without silence there cannot be any words, and vice versa. This relationship also existed, in an absolutely original fashion, in God. The notion of the mystery is summarized in the permanent reality of the word and silence of God; this means that «*Deus revelatus*» is necessarily still *«Deus absconditus»*. On the basis of this mystery, we may better understand the so called *«silence of God»* when confronted with evil, and we can offer some possible responses, inspired by Christ crucified and resurrected.

*Keywords:* Silence, Revelation, Sense.

El sentido primero de la palabra incluye el ser dicha, pronunciada y, en consecuencia, que, una vez proferida, desaparezca. Así entendida, la palabra mantiene una relación dialéctica con lo escrito. Lo escrito es no-palabra, precisamente en cuanto que, frente a la existencia efímera de la palabra, lo escrito goza de permanencia. No hay, naturalmente, escritos sin palabras, pero se trata de palabras apresadas en signos fijos: una vez escritas, las palabras del texto cuentan con una normatividad intrín-


ISSN 0036-9764

seca que regula su reproducción. La palabra expresada por los labios, en cambio, es fugaz y demanda una acogida distinta de lo escrito. Las implicaciones de la distinción entre palabra dicha y escrita (texto) están en la base de la afirmación según la cual la fe cristiana no es una «religión del Libro», sino de la «Palabra» de Dios, «del Verbo encarnado y vivo» [1].

En un sentido distinto, la palabra se contrapone al silencio. Palabra y silencio son opuestos, pero sólo pueden existir en cuanto mutuamente implicados. Ahora bien, ¿se puede trasladar la relación palabra-silencio al hablar de Dios a los hombres, y al hablar de los hombres sobre Dios?

La respuesta a estas preguntas exigiría una honda y extensa exposición de cuestiones radicales sobre el conocimiento de Dios. El objetivo de la presente nota es más modesto: se trata de —partiendo de un somero análisis fenomenológico de la relación entre palabra y silencio— ofrecer algunas sugerencias para el acercamiento a la cuestión existencial del «silencio de Dios».

## 1. Palabra y silencio

El elemento atómico del lenguaje es la palabra. La palabra es por definición negación del silencio, el no-silencio. Sin embargo, las relaciones que existen entre la palabra y el silencio van mucho más allá de la dialéctica afirmación-negación. De hecho, el silencio —que es no-palabra— es radicalmente condición de la palabra y del lenguaje que sin él carecería de esencia propia.

El hablar comienza donde termina el silencio, y en el silencio encuentra también su término. El flujo ininterrumpido de palabras no sólo agota, sino que carece de significado. *«Silentii interpositio facit cantilenam esse suavem»* [2], afirma S. Tomás. Las palabras se cargan en el silencio, y una vez pronunciadas necesitan de nuevo el silencio del que escucha para poder penetrar en la riqueza que transmiten. Sin el

1. CCE 108: «La fe cristiana no es una "religión del Libro". El cristianismo es la religión de la "Palabra" de Dios, "no de un verbo escrito y mudo, sino del Verbo encarnado y vivo"».
2. *Contra Gentiles* III, 71, 7.

silencio, la palabra quedaría huérfana, lo mismo que, sin la palabra, también el silencio sólo podría significar y producir un sentimiento de vacío.

El silencio precede a la palabra, le sigue e incluso forma parte de ella. Una palabra que no viniera del silencio carecería de contenido, sería pura voz, sonido. A su vez, si a la palabra no le siguiera el silencio no pasaría de ser una sensación vacía, golpe que nada dice al sujeto fuera del verse afectado por un estímulo sonoro. Finalmente el silencio forma parte de la palabra en cuanto que en lo dicho está lo no dicho, el significado.

El significado de la palabra es lo que ella expresa (sin dejar de tener en cuenta que junto a la palabra hay otros elementos como gestos, modos de hablar, etc. que afectan al significado). Pero en todo caso, el significado siempre va más allá de la palabra y, en ese sentido, incluye el silencio.

El silencio indica la trascendencia de la realidad sobre el lenguaje. Al decir lo que algo es, digo también que es más que lo que digo. Más allá de lo que afirmo está la cosa misma, en su ser propio, aún no reducida a palabra. «El lenguaje sólo puede ocuparse significativamente de un segmento de la realidad particular y restringido. El resto —y, presumiblemente la mayor parte—, es silencio»[3]. Recordando la distinción tomasiana entre *enuntiabile* y *res* en el acto de fe (*«actus fidei non terminatur ad enuntiabile sed ad rem»*[4]) se debe afirmar que la *res* siempre —y no sólo en el acto de fe— está más allá del *enuntiabile*.

Así pues, la palabra (no-silencio) linda externa e internamente con el silencio que es exactamente no-palabra. Ya antes se ha afirmado que la relación entre palabra y silencio no es negativa. Podemos añadir ahora, sirviéndonos de un concepto e imagen de la hermenéutica, que el silencio es un horizonte para la palabra, y al mismo tiempo ésta —en la medida en que tiene un contenido— lleva en su seno al silencio.

Consecuencia de lo anterior es que el silencio no sólo no conduce a la resignación o conformismo sino que es un poderoso acicate para que el que escucha busque por sí mismo el más allá de la palabra, lo que fal-

3. G. STEINER, *Ensayos sobre el lenguaje, la literatura y lo inhumano*, Gedisa, Barcelona 2003, 38.
4. *II-II,* q. 1, a. 2 ad 2.

ta al mensaje. Las palabras dichas tienen luz, son portadoras de significado pero al mismo tiempo dejan claro su carácter incompleto. Este silencio relativo estimula al oyente a poner medios que le permitan avanzar hacia una comprensión más plena. El desafío del silencio involucra al receptor en el mismo proceso del que habla.

En los escritos de Tomás de Aquino, el análisis de la palabra pasa por afirmar que hay un doble (o triple) «*verbum*» en el sentido de que la palabra exterior (hablada) procede necesariamente de una palabra interior (que llama *verbum mentis* o *verbum cordis*) que no es sino el concepto o concepción de la cosa, es decir, el conocimiento. Este conocimiento tiene lugar en silencio, y precisamente ese «silencio del corazón» es lo que da a conocer la palabra [5].

El silencio es necesario para percibir, para acceder a la realidad: «*percibir quiere decir callar* (...) sólo lo que es invisible es transparente, y sólo el que calla oye. Y, además, cuanto más radicalmente se dirige al todo la voluntad de oír, tanto más profundo y perfecto debe ser el silencio» [6]. Ese silencio no se refiere solamente a la ausencia de sonidos inoportunos, sino que tiene como característica lo que el mismo Pieper designaba como «ausencia de prejuicios» [7]. Con esta expresión no creo que Pieper quisiera contradecir a su compatriota Gadamer que defiende precisamente la presencia inevitable de *pre-juicios* como estructuras nativas (tradicionales) de comprensión, sino que se refería a lo inapropiado de poner condiciones *a priori* positivamente determinadas por el sujeto para aceptar algo como real.

G. Steiner afirma que el lenguaje «colinda con otras tres modalidades de afirmación —la luz, la música, el silencio— que dan prueba de una presencia trascendente en la fábrica del universo» [8]. Pero la palabra limita con el silencio de un modo distinto a la luz y a la música, porque el límite con el silencio es interior: ella está cargada de silencio porque sólo es palabra en la medida en que no lo dice todo.

5. *De divinis nominibus,* cap. 4, 1: «Conceptio cordis vel intellectus absque voce est cum silentio, sed per sensibiles voces, illud silentium cordis enuntiatur».

6. J. PIEPER, *Defensa de la filosofía*, 5ª ed., Herder, Barcelona 1982, 53.

7. J. PIEPER, «Filosofar hoy, o la situación de la filosofía en el mundo actual», en *Anuario Filosófico,* 14 (1981), 117-134.

8. G. STEINER, *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre el lenguaje, la literatura y lo inhumano*, Gedisa, Barcelona 2003, 56.

## 2. Silencio y palabra de Dios

La trascendencia de la realidad sobre el lenguaje adquiere una dimensión única cuando se trata del hablar de Dios a los hombres y, consecuentemente, también del hablar de los hombres sobre Dios. Aquí la trascendencia no indica solamente la necesaria superación de la realidad sobre las palabras, sino que el mismo significado de la palabra se sitúa a un nivel diferente del ordinario, porque no es mera palabra humana.

«Lo que está más allá de la palabra del hombre nos habla elocuentemente de Dios» [9], afirma Steiner. Esa elocuencia se refiere naturalmente a la teología negativa, que es fundamental y, a la vez, radicalmente insuficiente. Pero el silencio que está «más allá de la palabra del hombre» se abre en Palabra de revelación en la que Dios se manifiesta y al mismo tiempo se oculta. La Palabra que está viva *«in corde Patris»* se hace presente por la autocomunicación de Dios en la mente y en el corazón del creyente, que precisa del silencio para poder escuchar esa Palabra. «Esto es, abandono del propio conocimiento, para ser poseídos por el conocimiento de Dios» [10]. De ese modo, el silencio es ámbito normal y esencial de comunicación, condición de acogida y comprensión de toda comunicación de Dios.

La presencia del silencio junto y dentro de la palabra es reflejo pálido del Silencio y de la Palabra originales, divinos. Esto no es una pura elucubración humana, sino testimonio de S. Pablo cuando habla de «la revelación del misterio mantenido en silencio por tiempos eternos» (Rm 16,25). La misma idea es desarrollada por algunos Padres de la Iglesia entre los que destaca S. Ignacio de Antioquia, y, también Orígenes y S. Agustín.

*Ignacio de Antioquia* ha forjado expresiones definitivas («que no han sido jamás superadas y que apenas se han vuelto a alcanzar alguna otra vez en el cristianismo» [11]) en las que el silencio adquiere una importancia única. Se trata, en primer lugar, del silencio del Padre, «el cual se ha revelado por medio de su Hijo Jesucristo, que es su Palabra salida del

9. *Ibid.*

10. H.U. von Balthasar, «Palabra y silencio», en *Verbum Caro. Ensayos teológicos I*, Guadarrama, Madrid 1964, 189, que cita 1 Corintios 8,3; 13,12; 2 Corintios 5,11; Gálatas 5,9; Efesios 2,10; Filipenses 3,12; Juan 6,28-29.

11. *Ibid.,* 171. La disputa con el mito gnóstico, sobre todo con el de Valentín, no le deja ya al pensamiento cristiano libertad para designar al Dios originario como silencio o abismo.

silencio» *(apó sigés proelzón)*[12]. ¿Se debe entender ese «*sigé*» como si se tratara de un nombre del Padre? Algunos autores se mueven en esa dirección porque ofrece posibilidades hermenéuticas muy interesantes, pero es preciso estar atentos a las connotaciones indeseadas que acompañan al tema del silencio en la divinidad. En el mismo texto ignaciano, según la tesis de Orbe, «a priori es imprudente eliminar todo influjo gnóstico, siquiera de terminología»[13].

Junto al silencio del Padre está el silencio de Cristo, que puede ser oído por aquel que ha recibido su palabra. Ciertamente, los misterios de Cristo —concepción y nacimiento virginales, muerte en la cruz— son «tres misterios que hablan en voz alta y que fueron realizados en el silencio de Dios»[14]. El que posee la palabra de Jesús participa también de su silencio fecundo en el actuar:

> «Es mejor callar y ser que hablar y no ser. Bueno es el enseñar, cuando se hace lo que se dice. Sólo Uno es, pues, Maestro: el que dijo y se hizo. Pero también lo que hizo en silencio es digno del Padre. El que posee verdaderamente la palabra de Jesús, puede oír también su silencio, a fin de que sea perfecto, a fin de que actúe por lo que dice y sea conocido por su silencio»[15].

El deseo de evitar la hipostatización del silencio no impide, sin embargo, designar al Padre como Silencio del que proviene la Palabra. Con ello se hace relación al misterio de Dios, al *Deus absconditus*, que nunca puede ser plenamente *Deus revelatus*. El silencio de Dios es, en este sentido, complementario con la invisibilidad de Dios que sólo se abre desde dentro, en la «Imagen del Dios invisible» (Col 1,15), que es Cristo. La invisibilidad y silencio que caracterizan al Padre son el fundamento del carácter escatológico de la revelación y de la fe. En Cristo, Palabra e Imagen, el misterio se abre y se comunica, pero sin dejar de ser misterio. Cristo es a la vez misterio y revelación de Dios. El silencio fontal del Padre es también silencio final y así, según la célebre expresión de S. Juan de la Cruz, una vez que ha dicho su Verbo, Dios se ha quedado mudo:

12. San Ignacio de Antioquía, *Ad Magnesios* 8, 2 (PG 5, 669); Ignacio de Antioquía, *Cartas*, («Fuentes patrísticas 1»), Madrid 1999, 80.
13. A. Orbe, «En los albores de la exégesis johannea (Ioh 1,3)» en *Estudios Valentinianos,* II, Roma 1955, 38.
14. San Ignacio de Antioquía, *Ad Efesios* 19, 1.
15. San Ignacio de Antioquía, *Ad Efesios*, 15, 1-2.

Dios, al darnos a su Hijo, su Palabra —«que no tiene otra»— «ha quedado como mudo, y no tiene más que hablar» [16].

Siglos más tarde, *Agustín de Hipona*, a pesar del tiempo y del contexto cultural diferente, presenta también vigorosamente el enmudecimiento de las palabras en la Palabra: «En el principio era la Palabra. Esto sólo puede entenderse sin palabras; no se entiende con palabras humanas. La Palabra es una cierta forma sin forma, pero que es la forma de todas las cosas que tienen forma... Todo se encuentra en Ella; y, sin embargo, como es Dios, todo se encuentra asimismo por debajo de Ella» [17]. El diálogo de Dios con el hombre —de Cristo con la Iglesia— alcanza su cumbre cuando ante lo inefable surge la alabanza sin palabras [18].

## 3. *Deus absconditus, Deus revelatus*

Volvamos a una idea expresada anteriormente: el silencio acompaña a la automanifestación de Dios, pero no puede ser el todo de la noticia de Dios, porque en ese caso significaría lo mismo la realidad que la irrealidad; una teología apofática llevada al extremo no podría evitar esta

16. San Juan de la Cruz, *Subida al Monte Carmelo,* II, 22, 3.4. Ya en el s. III, Orígenes había presentado una doctrina de la unidad interna de la Palabra que se muestra en un movimiento ascendente: «Toda palabra de Dios, que en el comienzo estaba en Dios..., es algo distinto de las palabras. La palabra es algo uno compuesto de múltiples sentencias, pero ninguna de esas palabras es Palabra: El que habla las cosas verdaderas, aun cuando hablase sobre todo y no dejase fuera nada, sólo diría, sin embargo, una sola. Los santos, que siempre se atienen únicamente a la Palabra Única como meta, no hablan mucho». Todas las palabras de la Escritura son, de esta manera, una única Palabra, «pues todo se recapitula en Ella como en la Cabeza Única».

17. *Sermo* 117; PL 38 (662-671).

18. *En. in Ps.* 99, n. 6 (Balthasar cita erróneamente el Ps 95): «Cuando te aproximas y comienzas a vislumbrar a Dios —en la medida en que el amor de Dios crece en ti, pues Dios es amor—, percibes algo que has dicho y, sin embargo, no has dicho. Pues antes de percibirlo piensas decir "Dios"; ahora comienzas a percibir, y percibes que no puedes decir lo que percibes. ¿Has aprendido aquí que lo que percibías es indecible? ¿Callarás, pues? ¿No alabarás? Dices: ¿Cómo puedo alabar? Ni siquiera eso poco que puedo percibir fragmentariamente en enigma, como en un espejo, ni siquiera eso poco puedo explicarlo. Escucha, pues, el consejo del Salmo: Alabe al Señor toda la tierra. Si alabases al Señor comprenderías la alabanza de toda la tierra. Alaba al Señor, no dividas tu alabanza en cosas diferentes. En última instancia todo puede expresarse en cierto modo. Sólo es indecible Él, que habló y todo se hizo. Él habló y nosotros fuimos; pero nosotros no podemos decirle a Él. Su Palabra, por la que fuimos dichos, es su Hijo; para ser Él dicho de algún modo por nosotros, se hizo débil. Podemos responder con alabanza a su palabra; pero no podemos devolver palabra por palabra».

conclusión radical. Dios ha hablado realmente y se ha manifestado como el Padre amoroso que en Cristo se da a conocer a sus hijos para introducirlos en su intimidad (cfr. DV 2). Es legítima, por tanto, la afirmación y enunciación de la realidad de Dios, aunque siempre se deben tener en cuenta algunas cautelas que impidan los excesos de una *via affirmationis* incontrolada que llevaría a un fantasmagórico ser glorioso. Hablar de Dios es peligroso, escribió Orígenes, y desde luego que lo es cuando se habla de Dios de un modo objetivo, es decir, como si se tratara de un objeto con el que se enfrenta el sujeto en un plano de igualdad; si eso sucediera, quedarían cortados los accesos a Dios.

La distinción entre *Deus absconditus* y *Deus revelatus* se apoya en el silencio que acompaña a nuestro conocimiento de Dios. Lo indica S. Pablo en las palabras recogidas más arriba («la revelación del misterio mantenido en silencio por tiempos eternos»: Rm 16,25). Al revelarse, Dios se muestra como el misterio que sigue escondido, siempre más allá de lo que pertenece a este mundo. Nunca desaparecerá como *Deus absconditus* para convertirse en *Deus revelatus.* Por esa razón, los documentos en que la revelación cristiana se entrega no pueden ser sometidos a meros criterios racionales de análisis e interpretación.

La teología negativa tiene su papel, pero no es todo. En lo dicho —en la Escritura por ejemplo— está lo no-dicho, el misterio inagotable. Pero de ahí no se puede concluir que al permanecer inagotablemente no-dicho, lo dicho no pueda ser considerado como verdadero. La palabra de revelación es verdadera tanto en lo dicho como en lo no-dicho, y el esclarecimiento del misterio y, por tanto, el paso de lo no-dicho a lo dicho sólo puede suponer un acrecentamiento de la verdad, nunca contradicción interna. En consecuencia, es necesario callar sobre Dios en la medida en que sólo así reconocemos que es totalmente Otro, pero también es necesario hablar de Dios positivamente a partir de lo que Él mismo ha manifestado. Silencio y palabra sobre Dios son inseparables. Balthasar lo ha expresado así: «La palabra de Cristo, el cual habla en ella como ningún otro habló antes, como sólo habla el que tiene poder, es, sin embargo, un puente colgante entre la falta de palabra del mundo y la sobre-palabra del Dios Padre» [19].

19. H.U. VON BALTHASAR, *Palabra y silencio,* cit., 177.

El principio fundamental de que Dios no puede dejar de ser *«Deus absconditus»*, para convertirse plenamente en *«Deus revelatus»,* tiene también un significado antropológico: para el hombre no es posible hallar una respuesta total, que satisfaga plenamente a su intelecto, a sus preguntas sobre Dios y sobre su misterio. De ese modo, el hombre aprende que el conocimiento no es la suprema instancia de acercamiento a la realidad, y al saberlo está en condiciones de vivir —y en el fondo, también de conocer más profundamente— según sus auténticas capacidades. Como ha recordado Benedicto XVI, la tentación de reducirlo todo a conocimiento es siempre la tentación del hombre, desde el Paraíso, porque considera que únicamente el conocimiento le confiere el poder. Pero la realidad de las cosas, y más aún la realidad de los hombres y de modo insuperable la realidad de Dios, va más allá que lo que el conocimiento puede conquistar.

El fondo último de la realidad es inexpresable, y se requiere el amor para ponerse en el nivel de comprensión y acogida. Y este es el problema del hombre que «quiere tomar por sí mismo del árbol del conocimiento el poder de plasmar el mundo, de hacerse dios, elevándose a su nivel, y de vencer con sus fuerzas a la muerte y las tinieblas. No quiere contar con el amor que no le parece fiable. Más que el amor, busca el poder, con el que quiere dirigir de modo autónomo su vida. Al hacer esto, se fía de la mentira más que de la verdad, y así se hunde con su vida en el vacío, en la muerte» [20].

Pero junto al fondo inexpresable de las cosas, hay también en ellas un hablar interior del Verbo. «Tal vez sólo comprendemos las cosas —escribió Guardini— porque percibimos en ellas el hablar interior del Verbo eterno. (...) Es la apacible corriente inteligible que viene del Verbo divino, atravesando cada una de las cosas, lo que nos las hace comprender» [21]. La condición de acceso a este hablar del Verbo en las cosas es la apertura del sujeto a la realidad, y más en concreto, la apertura al misterio; sobre esta apertura ha tratado la encíclica *Fides et Ratio*, de Juan Pablo II [22]. El rechazo, que caracteriza a los planteamientos

20. BENEDICTO XVI, *Homilía* (8.XII.2005).
21. R. GUARDINI, *El Señor*, Cristiandad, Madrid 2002, 644. Guardini añade: «Si esta palabra interior de Dios pudiese ser arrancada de golpe de todas las cosas sin destruirlas, no habría a nuestro alrededor más que horrores incomprensibles y seres extraños imposibles de amar».
22. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et Ratio*, nn. 42, 56, 71, etc.

positivistas o racionalistas, de todo lo que va más allá del alcance de la razón, es resultado de una opción que acaba reduciendo la realidad a las dimensiones de la capacidad cognoscitiva de cada individuo.

Fe, oscuridad y silencio pertenecen al conocimiento y relación del hombre con Dios en el tiempo. En ellos hay, sin embargo, un impulso al crecimiento hasta llegar a la plenitud escatológica que supondrá la desaparición de la fe y de la oscuridad, pero no del silencio, aunque éste tendrá otro sentido: no ya el de no poder decir de Dios, sino el de no necesitar de palabras por vivir en la Palabra que brota del silencio.

En el hablar a Dios y en el hablar de Dios es inevitable, en consecuencia, encontrarse con un aspecto paradójico: Dios se nos manifiesta y al mismo tiempo se nos oculta *(re-velatio)* a través de su palabra; y por nuestra parte lo que decimos de Dios nos hace cada vez más conscientes de su misterio.

La relación que hay entre revelación y misterio queda reflejada en la que a su vez existe entre fe y contemplación. La fe es luz, pero una luz especial (la *luz de la fe*). En cuanto respuesta a la revelación del misterio de Dios, la fe recibe su claridad de la revelación, que al ser revelación *del misterio*, hace que la luz de la fe vaya acompañada de oscuridad. Si tomamos los dos elementos de la expresión «revelación del misterio», se podría decir que la luz le viene a la fe de la revelación, y la oscuridad del misterio. En la contemplación, en cambio, la relación se invierte. La contemplación implica claridad, o al menos progresivo esclarecimiento, por su relación directa con el misterio, y en cambio para ella la claridad de la revelación se torna oscuridad, porque percibe la inadecuación de la palabra creada para expresar lo increado [23]. Tomadas ambas en su debido equilibrio hacen posible tanto el hablar como el callar sobre Dios no como actividades alternativas o sucesivas, sino como momentos insustituibles en el modo de referirse a Dios.

Fe y contemplación están detrás de los hermosos textos en los que Tomás de Aquino —que, como es sabido, no ha escapado a la acusación

23. Esto es lo que expresa magistralmente Gregorio de Nisa al hablar de la «tiniebla luminosa» en la que se contempla a Dios: GREGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse*, II, 162; ed. de J. Daniélou, «Sources Chrétiennes» 1 bis. Cfr. la edición española de L.-F. MATEO SECO, *Sobre la vida de Moisés,* Madrid 1993, 170-172.

de racionalismo teológico por parte de algunos historiadores de la teología— nos ha señalado la importancia del silencio como forma de dirigirnos a Dios: «... *venerantes indicibilia deitatis casto silentio, quod quidem dicit, quia occulta per hoc veneramur quod ea non scrutamur et ineffabilia per hoc quod ea silemus*» [24].

El silencio que modula toda investigación y palabra sobre Dios es una forma insustituible de honrar a Dios. Dicho de otro modo, el silencio se convierte en doxología, en la alabanza que el intelecto humano debe tributar a la fuente de toda comprensión. ¿Tiene sentido, entonces, la investigación sobre las cosas divinas, o su intento no es más bien una osadía estéril? Ésa es la dificultad que se plantea S. Tomás en el comentario al *De Trinitate* en el que afirma: «*Secreta per silentium honorificantur: (...) tibi silet laus, Deus, id est ipsum silentium est laus tua*» [25]. La respuesta permite afirmar la importancia del silencio y, al mismo tiempo, la legitimidad de investigar y de hablar de Dios: «*Deus honoratur silentio, non quod nihil de ipso dicatur vel inquiratur, sed quia quidquid de ipso dicamus vel inquiramus, intelligimus nos ab eius comprehensione defecisse*» [26].

## 4. «¿*Por qué, Señor, callaste?*»

El silencio que forma parte insustituible de nuestro conocimiento de Dios tiene una manifestación concreta e intensamente existencial en la experiencia del llamado «silencio de Dios». Con esta expresión se designa la percepción dramática de que la provocación del mal parece no tener respuesta; de que ante el mal que afecta a millones de víctimas y —en un contexto directamente cristiano— ante la apostasía planetaria de todos los que se pierden para la fe, no hay una acción o palabra de Dios que responda.

Lo que implica el «silencio de Dios» tiene que ver con cuestiones profundas del espíritu humano. Por esa razón, las diversas formas de reaccionar frente a la aparente no-intervención de Dios ante el mal no están reservadas a espíritus singulares sino que pueden surgir en cual-

24. *In De divinis nominibus*, cap. 1, 2,3.
25. *In Boet. de Trinitate*, I, q. 2 a. 1 arg. 6.
26. *In Boet. de Trinitate*, I, q. 2 a. 1 ad 6.

quier persona capaz de mirar en su propio corazón. El cristiano vive esa experiencia de manera abierta ante Dios, como quien confía en el Señor y en Él ha puesto toda su esperanza, como quien experimenta la prueba y trata de comprender la lógica interna de la historia cercana —de los sucesos concretos que tejen su existencia— y de la gran historia en que se mueve el mundo de los hombres.

Un momento y unas palabras particularmente significativas en torno al tema que nos ocupa tuvieron lugar el 28 de mayo de 2006, con ocasión de la visita de Benedicto XVI al campo de exterminio de Auschwitz. Ese nombre indica el horror del sufrimiento y de la atrocidad inimaginable de la que el hombre ha dado muestras. De hecho, Auschwitz ha quedado como una palabra y un símbolo que afectan a todo discurso sobre Dios, como queda evocado en el opúsculo de Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz: eine jüdische Stimme*[27]. «En un lugar como este —decía Benedicto XVI— se queda uno sin palabras; en el fondo sólo se puede guardar un silencio de estupor, un silencio que es un grito interior dirigido a Dios: ¿Por qué, Señor, callaste? ¿Por qué toleraste todo esto?» Y lo reiteraba más adelante: «¡Cuántas preguntas se nos imponen en este lugar! Siempre surge de nuevo la pregunta: ¿Dónde estaba Dios en esos días? ¿Por qué permaneció callado? ¿Cómo pudo tolerar este exceso de destrucción, este triunfo del mal?»[28].

El silencio de Dios ante el mal que afecta a los hombres, y especialmente a los más pobres e indefensos, ha sido una de las razones esgrimidas por algunos para negar la realidad de Dios. El viejo argumento ilustrado lo formula de un modo simple: o bien Dios no quiere evitar esos grandes males que afectan a tantas personas inocentes, o bien no puede. Si no quiere no es bueno, y si no puede no es poderoso. Por tanto, la falta de una palabra o de una acción de Dios que intervenga al menos cuando el mal alcanza cotas inauditas de maldad o de sufrimiento sería una «prueba» de la no existencia de Dios. El silencio de Dios pondría de manifiesto su absoluta ausencia, es decir, su inexistencia. Un Dios que no actúa está, primero, fuera del cosmos, y después fuera de la realidad. La realidad de Dios no sería más que el sueño de la existencia humana capaz de proyectar posibilidades sobre el trasfondo del absoluto.

27. Frankfurt 1987.
28. BENEDICTO XVI, *Discurso en Auschwitz-Birkenau* (28.V.2006).

El silencio de Dios plantea un problema real: cómo distinguir el silencio elocuente de quien se expresa a través de él, del silencio de lo inexistente. Esa pregunta —referida a Dios— no es neutra, sino que surge siempre sobre un trasfondo determinado, abierto o cerrado. La misma pregunta puede hacerse desde un planteamiento ateo o desde una posición creyente o al menos abierta a la trascendencia, y las diferencias son entonces radicales. En el primer caso la pregunta lleva implícita un enfrentamiento en cuanto se plantean condiciones a quien por definición es el Incondicionable. Una pregunta sobre el silencio de Dios, planteada en el fondo como un desafío, bloquea el camino a la respuesta, porque no es posible superar el racionalismo del punto de partida. A su vez, una pregunta sobre el silencio de Dios, que brota de la conciencia del misterio de la existencia y de la propia limitación, está abierta a cualquier respuesta verdadera, independientemente del modo como tenga lugar.

Si se niega a Dios, su silencio sólo puede durar en tanto no adquiramos conciencia de esa orfandad, porque cuando somos conscientes de nuestra soledad el silencio desaparece con la nada de Dios.

Sin llegar a ese extremo, es posible la explicación deísta, según la cual quizás Dios existe, pero es un ser completamente alejado de este mundo, ajeno a toda providencia y a toda voluntad de comunicarse al hombre. La providencia divina y la automanifestación de Dios a los hombres en una revelación amorosa son utopías, conceptos a partir de conceptos sin ningún reflejo en la realidad. Si existe ese Dios, no pasa de ser una razón matemática del universo, necesidad que se impone de forma neutral. En el caso del deísmo, del Dios completamente ajeno al hombre, la conclusión no es más consoladora que la del ateísmo porque el silencio es lo irremediable: la fuerza de un destino inexorable ocupa el lugar de la palabra que daría sentido a los acontecimientos.

La respuesta de Benedicto XVI a la pregunta *«¿por qué, Señor, callaste...?»* es la siguiente: «El Dios en el que creemos es un Dios de la razón, pero de una razón que ciertamente no es una matemática neutral del universo, sino que es una sola cosa con el amor, con el bien. Nosotros oramos a Dios y gritamos a los hombres, para que esta razón, la razón del amor y del reconocimiento de la fuerza de la reconciliación y de la paz, prevalezca sobre las actuales amenazas de la irracionalidad o de una razón falsa, alejada de Dios».

La experiencia del silencio de Dios, en último término, no puede terminar en una negación, sino que es un desafío y al mismo tiempo un impulso para la esperanza. En primer lugar, porque hace patente la inconsistencia de las esperanzas mundanas incapaces de asumir y de superar la experiencia inevitable del fracaso, de la derrota o de la desgracia. Cuando aparecen, pueden conducir a quien los experimenta a una experiencia límite en la que la única salida es el absurdo, el nihilismo en el que los hechos carecen de significado, y simplemente aplastan. Pero esa es sólo una de las posibilidades, porque cabe otra respuesta. Ante el «silencio de Dios» también el hombre puede reaccionar aceptando la purificación de mente y corazón, por terrible que sea, y mantener firme la certeza de que los hechos que le afectan forman parte de un todo más amplio, de un itinerario que conduce a un final distinto en el que el amor, la vida, la verdad, la felicidad ... son la última palabra de Dios y el destino —en Cristo victorioso, muerto y resucitado— de sus hijos. Esta esperanza es el resultado del abandono confiado en Dios Padre y Salvador.

La esperanza que se mantiene a pesar de la prueba puede y debe dar lugar al reforzamiento de una conciencia y a una acción decidida. Al hombre abierto y entregado a Dios en la fe-esperanza, le compete acoger, interpretar y hacer resonar el silencio de Dios. Mediante su comprensión amorosa de las formas como Dios se dirige a sus hijos, y a través de una acción promovida por la misma entrega de la fe, el creyente está en condiciones de responder en la teoría y en la práctica a las preguntas sobre el silencio de Dios.

El clima de oración es el único adecuado para preguntarse por qué Dios no actúa ante la devastación causada por las catástrofes de la naturaleza contra los hombres, ni ante el sufrimiento atroz causado por los hombres a sus semejantes. Fuera de la oración, esas preguntas se vuelven «objetivas», es decir, se convierten en exigencias ajenas al orden de gratuidad que es la misma creación, y acaban acercándose a la blasfemia. Formuladas en diálogo con Dios Padre, encuentran una vía de iluminación y una respuesta única en la figura de Cristo en la cruz. Al entregar a su Hijo a la pasión y a la muerte por amor a los hombres, el Padre nos introduce en una lógica que supera completamente el modo meramente humano de pensar. La respuesta a la pregunta «¿por qué callaste, Señor?», no se contiene en explicaciones aptas para el entendimiento de

la criatura, sino que aparece representada en el gran signo del Crucificado, el cual no solamente ha marcado el camino que es el de todo hombre, sino que ha cargado con los sufrimientos de todos, haciéndose la Víctima universal de todo y de todos los que infligen el mal a sus hermanos. Algo de ello aparece intuido en el famoso relato de Elie Wiesel en que cuenta el momento en que los prisioneros de Auschwitz fueron convocados a la plaza del *lager* para presenciar el ahorcamiento de tres prisioneros, uno de los cuales era un niño de ojos tristes.

> «Los tres condenados subieron a sus sillas. Los tres cuellos fueron introducidos al mismo tiempo en las sogas corredizas.
>
> —¡Viva la libertad! —gritaron los adultos. Pero el pequeño callaba.
>
> —¿Dónde está el buen Dios, dónde está? —preguntó alguien detrás de mí.
>
> A una señal del jefe de campo, las tres sillas cayeron. Silencio absoluto en todo el campo. En el horizonte, el sol se ponía.
>
> Los dos adultos ya no vivían. Su lengua colgaba hinchada, azulada. Pero la tercera soga no estaba inmóvil: el niño, muy liviano, vivía aún...
>
> Detrás de mí oí la misma pregunta del hombre:
>
> —¿Dónde está Dios, entonces?
>
> Y en mí sentí una voz que respondía:
>
> —¿Dónde está? Ahí está, está colgado ahí, de esa horca...» [29].

El testimonio del judío Wiesel tiene para el cristiano una concreción más exacta al saber que ese Dios «colgado del patíbulo» es en último término Jesucristo, que colgó, en efecto, del patíbulo, y cuya entrega amorosa soporta el peso de todas las víctimas.

Por lo demás, la experiencia del silencio de Dios no puede ser paralizadora, sino que invita a salir de sí mismo y a buscar la presencia de Dios en otros creyentes —amigos, maestros, hermanos— en quienes percibir la misma fe, el ejemplo de fidelidad, el consuelo que viene, en último término, del Espíritu Santo. La escuela de la comunidad cristiana —de la Iglesia— ayuda a entender lo que por sí solo el creyente quizás no entiende, y permite vivir y celebrar la fe en toda circunstancia. De

29. E. WIESEL, *La noche. El alba. El día*, Muchnik, Barcelona 1986, 69-70.

ese modo, si el creyente no se queda ensimismado, cerrado en sí mismo y juzgando todo con la escasa luz que brota de su inteligencia mortificada, la experiencia del silencio de Dios se convierte en una llamada a la acción concreta en la historia, a actuar intentando mostrar la fuerza transformadora de la presencia de Dios que actúa a través de los que en Él creen y le siguen. Se convierte entonces en testigo, en alguien que mediante su testimonio, hace presente a Dios allí donde parece reinar la necesidad impersonal. Al olvidarse de sí mismo y de sus dificultades, al actuar buscando el reino de Dios y hacer presente su amor entre los hombres, se abre la fuente de sentido para el creyente, y el silencio de Dios se convierte en clamor, en signo indiscutible de que Él está presente en la historia de los hombres, en la que actúa de forma escondida, y a quien le están sometidos el destino, el caos, la infelicidad y la muerte.

César IZQUIERDO
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

# Recensiones

E. Tugendhat, *Antropología en vez de metafísica,* Serie Cla. De. Ma, Filosofía, Gedisa Editorial, Barcelona 2008, 187 pp., 17 x 23, ISBN 978-84-9784-176-4.

Ernst Tugendhat es uno de los autores contemporáneos que mejor refleja la complejidad de las diversas tradiciones filosóficas del siglo XX. Conocedor de la tradición clásica, su producción filosófica se mueve desde la filosofía analítica hasta la filosofía alemana contemporánea. En este libro se recogen ocho artículos y conferencias que salen a la luz después de su libro *Egocentricidad y mística* (2004). Algunas de las ideas expuestas allí se presentan ahora reformuladas.

La primera parte se compone de un único capítulo («Antropología como ciencia primera») donde de manera más directa aborda la tesis anunciada en el título del libro. El punto de partida de la exposición se sitúa ya en la disolución de la metafísica como ciencia. Asumiendo la crítica kantiana y heideggeriana, afirma que la metafísica es una explicación sobrenatural introducida de manera subrepticia en la argumentación racional; y debe ser por ello sustituida de su función rectora. ¿Es necesaria una disciplina que ocupe el lugar dejado por la Metafísica? La respuesta es afirmativa y la Antropología filosófica está llamada a ocupar ese lugar central pues ella es la ciencia de toda comprensión humana. Así pues, la pregunta ahora es: ¿Cómo debe ser la comprensión humana para ofrecerse como base de toda ciencia? No puede tratarse de una comprensión meramente empírica o en tercera persona, como un mero objeto de estudio. La comprensión propia de la Antropología filosófica debe realizarse en primera persona; no se trata de una comprensión autobiográfica (subjetiva) sino compartida con hombres o culturas susceptibles de ser interlocutores racionales válidos. El A. niega el valor de las tradicio-

nes culturales como justificaciones racionales tanto teóricas como prácticas. La vida humana no es pensable independientemente de la tradición, pero el mero hecho de que algo pertenezca a nuestra tradición no puede ser una razón para aceptarlo justificadamente: por eso «el adversario más importante no es la metafísica, sino el pensamiento cuyo horizonte de reflexión es la tradición, lo histórico» (p. 30). En el planteamiento del A. late de fondo un interés ético. El A. desea una fundamentación basada en el diálogo racional y no en la tradición, y por eso critica la justificación de los juicios éticos en la tradición y en la religión: «Todo lo específicamente religioso tiene que ser rechazado en un diálogo antropológico racional, ya que creer en un dios implica una suposición de existencia que no se puede justificar intersubjetivamente y que quizás no tenga sentido» (p. 33). En estas afirmaciones ya es posible advertir la exclusión del discurso religioso del debate racional por autoritativo e irracional. En consecuencia, la única manera racional de justificar la ética es un contractualismo simétrico en donde los individuos deben justificar racionalmente sus creencias (p. 32).

La segunda parte del libro se abre con el debate entre determinismo y libertad. El punto de partida de su reflexión es el fenómeno de la responsabilidad. Desde la experiencia de la responsabilidad, la libertad se opone tanto a la compulsión externa como a la interna. El argumento determinista sólo tendrá fuerza si la persona pudiera decir: puesto que está determinado no tengo que deliberar o no tengo que esforzarme, por lo que «el resultado no sólo estaría determinado sino que estaría determinado independientemente de mi esfuerzo» (p. 49). A pesar de que la libertad sólo puede percibirse desde la perspectiva interior, no es una mera convicción subjetiva porque posee una dimensión intersubjetiva. A continuación se aborda la cuestión de la honestidad intelectual. Para el A. el deseo de saber la verdad a nivel práctico es evidente; pero a nivel teórico parece que el deseo de verdad puede llegar a resultar molesto para los propios intereses. Entonces ¿por qué interesarse por la verdad? En realidad el interés del A. se centra en la crítica a la creencia en Dios: ¿está justificado racionalmente creer en la existencia de Dios? La creencia en Dios no sólo es algo irracional sino que es una creencia interesada. En definitiva, la honestidad intelectual se manifestaría en el reconocimiento de esos intereses para autoengañarse a pesar de la falta de pruebas empíricas de su existencia. El siguiente ensayo se centra en la moral autó-

noma. El autor constata que ahora ya no hay una justificación de la ética fundada en la religión o en la tradición que es lo propio de una moral heterónoma. Pero ¿qué es una moral autónoma? Algunos piensan que la moral autónoma debe extraerse de la conciencia moral; pero de hecho en nuestra conciencia hay mezcla de moral heterónoma y autónoma. Y además ¿hay una conciencia moral igual en todos los tiempos? Si así fuera debería estar determinada por Dios o por la genética, pero parece que los seres humanos no nacen con un programa altruístico determinado. Esto le hace concluir al A. que lo que en la especie humana parece estar genéticamente determinado no es una concreta conciencia moral, sino una capacidad tanto de aprendizaje de normas morales como de poder preguntar recíprocamente por su justificación. Una moral será autónoma si se justifica de manera autónoma, y para ello la única vía racionalmente aceptable parece ser el contractualismo basado en una moral del propio interés pero incluyendo tanto el interés propio como la compasión. Así «el concepto de una moral autónoma sólo se puede entender como *autonomía compartida.* [...] se trata de un sistema en el que todos se someten a un conjunto de reglas en el que la autonomía de cada uno queda limitada, pero solamente por la autonomía igual de todos los demás» (p. 109).

El quinto ensayo se centra en los derechos humanos. El A. rebate la postura de que los derechos humanos son específicos de la cultura occidental. La existencia de los derechos humanos presupone que todos los seres humanos son iguales en dignidad y derechos: esto es en esencia el igualitarismo. El concepto de igualdad está muy unido a la evidencia de que todos hemos sido creados iguales. No quiere esto decir que todos sean efectivamente iguales, sino que a pesar de sus desigualdades *deben* ser considerados normativamente como iguales. La idea de igualdad surge en el cristianismo y no ha perdido validez; parece plausible suponer que la idea de igualdad tiene una validez intrínseca y por ello llegó a tener importancia dentro del cristianismo». ¿Cómo justificar una manera que no sea tradicionalista, ni autoritaria el igualitarismo? Una estructura antropológica fundamental es que los hombres actúan socialmente en busca de un fin común. ¿Cómo integrar las voluntades? La primera respuesta es la autoridad (uno decide y determina la voluntad de los otros): o bien por un poder sobre los demás, o bien por simetría (todos deciden juntos y todos contribuyen igualmente a

determinar cómo se va a actuar). La simetría o igualdad posibilita la justicia. La otra respuesta es la de una justicia desigual que está en la base de las justicias proporcionales también dentro de una moral no-autoritaria. Cuando preguntamos por la justificación de un estándar de justicia eso nos lleva una vez más a la igualdad. En toda justicia proporcional hay un aspecto igualitario. La discriminación primaria (sexo, color, nobleza) no se puede justificar ante los menos valorados. No obstante, las formas de justicia desigual sí pueden ser válidas, porque el igual respeto a un desvalido conduce a un tratamiento desigual y así la repartición igual sería injusta (p. 133).

En la tercera y última parte se ocupa de temas relacionados con la filosofía de la religión. En el primero de ellos se trata de la angustia ante la muerte. ¿Por qué se siente esa angustia? El A. apunta la hipótesis biológica, según la cual los hombres normalmente quieren seguir viviendo. Según esto, la angustia posee un componente biológico que no se puede quitar intelectualmente; pero puede suspenderse con un proceso de relativización de uno mismo. El siguiente ensayo se ocupa de la mística. En primer lugar el A. propone desligarla de la religión. Ésta se entiende como la reverencia a algo superior, dependiente de una tradición. Mientras que lo esencial de la mística es la autorrelativización de los propios intereses, posibilitando la apertura al amor y compasión universal. En el siguiente ensayo Tugendhat parece dar un giro en su pensamiento para instalarse en la duda acerca de la existencia de un Dios personal. De entrada descalifica los dos extremos acerca del hecho religioso: la credulidad ingenua y la despreocupación religiosa. En la estructura radical del hombre se encuentra la contradicción entre el deseo de creer en Dios y la falta de razones para aceptar la existencia de Dios. La actitud religiosa aborda la contingencia en conexión con seres personales poderosos: así se entiende la actitud de rezar. Por eso, de manera un tanto sorprendente, el A. se inclina hacia una creencia de ese tipo, porque en definitiva no se puede rezar si no hay personas sobrenaturales. Igual sucede en la responsabilidad: soy responsable de algo frente a alguien. El A. piensa que es plausible tenerla ante Dios, porque si Dios no existiera la idea de responsabilidad no tendría sentido. Como el mismo autor reconoce, este último capítulo «muestra que mi relación con la fe es más ambivalente de lo que pude escribir en *Egocentrismo y Mística* (y también en el capítulo 7)» (p. 13).

Al terminar la lectura de estos ensayos es preciso detenerse en algunos de los aspectos de la filosofía del A. Estas páginas parecen ser un antídoto eficaz contra un modo de vida acrítico, superficial, que se deja llevar por modas o tradiciones poco justificadas. Pero ese antídoto puede resultar fatídico si se aceptan algunos principios de su filosofía. En primer lugar, lo metafísico es equiparable a lo religioso o sobrenatural, puesto que carece de una justificación racional. En primera instancia sólo es racional lo empíricamente justificable, y por esta razón no parece justificable la creencia en Dios. Sin embargo, parece que el A. advierte la insuficiencia del empirismo como criterio de racionalidad y por eso amplía el concepto de racionalidad hacia lo justificable intersubjetivamente mediante un diálogo racional. Sin embargo, esta ampliación resulta ambigua. Una vez desaparecida la pretensión de una verdad previa más allá de las valoraciones espacio-temporales, la racionalidad intersubjetiva parece ser la que crea lo racional. Pero ¿lo bueno, lo justo y lo verdadero es un producto del diálogo, o es más bien algo previo, desvelado en el proceso discursivo? El A. quiere evitar el relativismo ético (tanto historicista como cultural) pero resulta difícil hacerlo sin referencia a una verdad de índole metafísica. Por otra parte, la idea del diálogo racional para la justificación de la ética resulta problemática cuando nos encontramos con seres humanos incapaces de mantener ese diálogo intersubjetivo, ni de defender sus propios intereses. En su pretensión de determinar una fundamentación racional al obrar ético rechaza toda fundamentación basada en la tradición, en la autoridad o en la fe. En el A. no parece haber distinción entre tradición y tradicionalismo, autoridad y autoritarismo, fe y fideísmo. Ninguna de ellas se presenta como una justificación racional, sino como una imposición arbitraria basada en el poder o en el deseo interesado. La crítica al concepto de tradición y autoridad coincide con la crítica ilustrada, pero es precisamente esa tradición ilustrada la que no parece justificada en el propio planteamiento del A.

En definitiva, se trata de un texto interesante, complejo, sugerente, donde es difícil descubrir un pensamiento sistemático y acabado. El A. mismo no oculta las vacilaciones de su pensamiento y que su filosofía se encuentra en un continuo proceso de maduración intelectual.

José Ángel GARCÍA CUADRADO

**R. BRAGUE,** *La sabiduría del mundo. Historia de la experiencia humana del universo* (Colección «Ensayos» n. 354), Encuentro, Madrid 2008, 422 pp., 15 x 23, ISBN 978-84-7490-832-9.

Debe agradecerse a Ediciones Encuentro la publicación en castellano de esta obra que, desde su aparición en francés (*La sagesse du monde*, París 1999), ha sido traducida a seis idiomas, estando actualmente en preparación las versiones en chino y en rumano.

El libro es fruto de un ambicioso y logrado estudio sobre la historia filosófica de la noción de mundo y la experiencia humana del universo. Al autor, profesor de Filosofía medieval de la Universidad de la Sorbona de París y de historia del cristianismo en la Ludwig-Maximilians-Universität de Munich (cátedra Romano Guardini), le interesan las implicaciones antropológicas y éticas de las distintas cosmologías desarrolladas en la historia del pensamiento. Su tesis principal es que con la época moderna se produjo una traumática desaparición de la *sabiduría del mundo* en la que, durante dos mil años —el periodo comprendido aproximadamente entre Platón y la Baja Edad Media—, el hombre había encontrado su principio de orientación ética y su medio principal para comprenderse a sí mismo. Con la llegada de la modernidad se originó una nueva situación en la que la sabiduría del mundo se volvió invisible y, consiguientemente, la contemplación del orden y la belleza del universo dejó de ser la fuente privilegiada para configurar la antropología y la ética.

Las cuatro partes en las que se divide el volumen recorren la evolución de la idea de mundo en la historia del pensamiento occidental. En la primera de ellas, Brague —tras apuntar brevemente las aportaciones de las grandes civilizaciones fluviales del Próximo Oriente Antiguo— realiza una presentación preliminar del nacimiento y desarrollo de la idea de mundo en el pensamiento griego, donde tiene lugar su primera concreción lingüística en los poetas (Homero, Hesíodo) y en los filósofos presocráticos (Pitágoras, Heráclito...). Si para designar el mundo, los primeros pensadores griegos eligieron el término *kosmos* —cuyo sentido apunta al orden y a la belleza del universo—, a partir de la «revolución socrática» (cfr. pp. 52 s.) el concepto de *kosmos* se abrió a una dimensión antropológica: «Sócrates separa la antropología de la cosmología e inaugura el proyecto de una fundamentación de la primera a partir de sí misma» (p. 54).

Esta separación vendrá superada por el *Timeo* de Platón, en cuyo análisis Brague pone un acento particular. Para nuestro autor, este tardío diálogo platónico constituye un punto de partida decisivo en la historia de la noción de mundo. No es solamente la primera obra que tematiza la noción de *kosmos*, sino también la primera que la vincula con la *sophia*, describiendo así por primera vez la experiencia humana como una «sabiduría del mundo». De este modo, Platón habría restablecido la ruptura entre cosmología y antropología realizada por Sócrates. Sin embargo, las cosas no volverían a ser como antes, y esa unión entre lo cosmológico y lo antropológico quedaría invertida. Ya no será el hombre quien asegure el orden del cosmos, sino un orden preexistente de las realidades no humanas el que ayude al hombre a alcanzar su propia plenitud: «la sabiduría será (...) una imitación del mundo» (p. 58).

En la segunda parte propone cuatro grandes modelos que a su juicio sintetizan las principales visiones cosmológicas o «sabidurías del mundo» existentes al final de la Antigüedad: 1) la del *Timeo* de Platón; 2) la del atomismo griego y romano (Demócrito, Epicuro, Lucrecio); 3) la proveniente de las tres religiones monoteístas que se remontan a Abraham; y 4) la que emerge del gnosticismo. Estos cuatro modelos reflejan cuatro modos distintos de relación entre cosmología y antropología. Cada uno de ellos estimula de diverso modo el valor del mundo y su interés para el hombre.

No todos estos modelos pasaron a la posteridad con igual fuerza: si el atomismo y el gnosticismo permanecieron marginales, el compromiso entre el modelo procedente del *Timeo* y el modelo *abrahámico* dio como resultado una cosmovisión que sería dominante hasta el final de la Edad Media. La tercera parte del libro —la más extensa de todo el ensayo y, posiblemente, la más lograda y sugerente— está dedicada a mostrar este proceso. Para el pensamiento de la Antigüedad tardía y la Edad Media, el ser del hombre es primeramente cósmico. El hombre es el espectador de la naturaleza, su contemplador. La estructura del universo físico, su orden y su belleza, prefiguran o garantizan de algún modo la normatividad que ha de regir la vida del hombre. «El mundo, y ante todo lo más cósmico que hay en él, a saber, el cielo, da al hombre antiguo y medieval el vivo testimonio de que el bien no es sólo una posibilidad, sino una triunfante realidad. La cosmología tiene una dimensión ética. A su vez, la tarea de

trasladar ese bien al mundo de abajo en el que vivimos enriquece la ética con una dimensión cosmológica. Por la mediación del mundo el hombre se convierte en lo que debe ser, y por ello, en lo que es. La sabiduría así definida es sin duda una "sabiduría del mundo"» (p. 177).

El vínculo entre la idea de *kosmos* y la antropología —*antropología cosmológica* o *cosmología antropológica* (cfr. p. 326)— se deshizo en la época moderna, según viene expuesto en la cuarta y última parte del ensayo. El Prof. Brague se aproxima esquemáticamente en este punto a los efectos de la revolución astronómica en la significación moderna del universo. Este cambio de paradigma tuvo consecuencias metafísicas y, por tanto, una influencia directa sobre la antropología y la ética, las cuales quedaron desconectadas de su relación con el universo físico: «El cosmos moderno es éticamente indiferente. La imagen que sale de la física según Copérnico, Galileo y Newton es la de un juego de fuerzas ciegas en el que no hay lugar para la consideración del Bien» (p. 268). El universo ya no es un cosmos ordenado, sino un caos inacabado, indiferente a las actividades morales y penetrado de un mal sin remedio cuya crueldad todo lo alcanza. Pero no sólo eso. Al haber perdido el hombre su anclaje celeste se disipa paralelamente el carácter *excepcional* que antaño le distinguía del resto del mundo. De este modo, también él es insertado ahora en el tejido de la naturaleza y es pensado sobre el modelo del mundo mismo. Así las cosas, «la propia moral es vista de modo "extra-moral"» (p. 287) y se transforma a lo sumo en un sistema de equilibrio de intereses contrarios. Si nuestro concepto de naturaleza se ha modificado, «*el mundo ya no puede ayudarnos a ser hombres*. Somos, tomando el adjetivo al pie de la letra, in-mundos» (p. 310). En el contexto de este *mundo perdido* (cap. XIV), hoy debe realizarse un esfuerzo por rehacer e incluso reforzar más aún el vínculo entre cosmología y antropología, para lo cual se hace precisa una nueva formulación de la idea de mundo y de la idea de hombre en su recíproca pertenencia (cfr. p. 326).

La erudición que a lo largo de la obra muestra el autor en el manejo de fuentes —los textos antiguos y medievales escritos en hebreo, griego, latín y árabe han sido estudiados de forma directa— y en el rico aparato crítico, no impide una lectura fluida y provechosa para un público amplio con cultura universitaria. Las referencias bibliográficas están recogidas en notas al final de la obra. El autor es consciente del

gran número de textos y de bibliografía secundaria que cita en su estudio. Tras excusarse por este hecho, se justifica razonada y amablemente en el Prólogo ante el lector: «No olvide que he pensado en él: al estar con frecuencia obligado a trabajar de segunda mano, he querido hacerle posible el acceso directo a las fuentes. En resumen, he puesto en las notas lo que personalmente me gusta, cuando soy yo el lector, que un autor me suministre» (p. 12). Cabe señalar además que el libro ha sido concebido para poder ser leído por sí mismo, sin requerir conocimientos previos contenidos en algún otro texto del autor (cfr. p. 412). Al final del volumen se ofrece una selecta relación bibliográfica de las obras más frecuentemente citadas y de la literatura secundaria.

Como afirma Brague en el Epílogo —preparado en exclusiva para esta edición castellana—, *La sabiduría del mundo* constituye el primer título de una trilogía, que viene a ser como la primera tabla de un tríptico. Si en la presente obra se muestra cómo la antropología y la ética se han comprendido hasta el inicio de la modernidad como situadas en un contexto cosmológico, en un segundo volumen —*La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance* (Paris 2005), todavía no publicado en castellano— aparecen enmarcadas en un contexto teológico. En un tercer volumen —actualmente en preparación, y cuyo título será probablemente *Le règne de l'homme* (cfr. p. 412)—, el Prof. Brague mostrará la manera en que la modernidad ha diseñado una antropología y una ética basadas sólo sobre la soberanía del hombre. Si comprender mejor nuestro presente es el mejor camino para analizar con profundidad nuestro pasado, es evidente que con esta trilogía Rémi Brague ha afrontado un reto muy meritorio y loable.

Juan ALONSO

**M. DE SALIS,** *Concittadini dei santi e familiari di Dio. Studio storico-teologico sulla santità della Chiesa,* EDUSC, (Studi di Teologia, 16), Roma 2009, 436 pp., 24 x 15, ISBN 978-88-8333-198-5.

Miguel de Salis Amaral (Lisboa 1968), profesor de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, en Roma, nos ofrece en esta obra un completo estudio sobre la santidad en la Iglesia. Señala ahí que, en los comienzos del tercer milenio, se aprecia dentro y fuera de la Iglesia un cre-

ciente interés por la santidad que aparece testimoniado —entre otras manifestaciones— por la abundancia de beatificaciones y canonizaciones en los últimos tiempos. Éstas expresan de modo visible la llamada universal a la santidad proclamada por el Concilio Vaticano II. Sin embargo, sobre este rostro inmaculado de la Esposa de Cristo se proyecta la doctrina reformada del *simul iustus et peccator,* causada —entre otros— por los comportamientos escandalosos de algunos miembros de la Iglesia. Esta situación no supone una novedad histórica, pero la experiencia de las últimas décadas —con sus acentos de paradoja— exige una comprensión profunda que dé razón de la propiedad/nota y del fenómeno de la santidad en la Iglesia para el cristiano de hoy.

En efecto, ya en el prólogo del cardenal José Saraiva Martins, se alude a la convocatoria a la santidad formulada por los últimos papas en el umbral del tercer milenio, que sin embargo no encuentra a veces excesivos ecos en la producción eclesiológica actual, más ocupada en el debate sobre la santidad y el pecado en la Iglesia. El purpurado compara la situación eclesiológica con la de una habitación cerrada en la que falta el aire y la apertura de horizontes. Según el autor, «podríamos decir que la producción teológica contemporánea parece ir por detrás del magisterio de la Iglesia respecto a este tema» (p. 20). Esta monografía vendría a colmar este hueco. Para contestar a esta cuestión tan vivida por los católicos de hoy, el autor toma diversas perspectivas —espiritual, moral, histórica, eclesiológica— que confluyen en torno a un mismo tema. La eclesiología se ha concentrado en torno al estudio de este aspecto —a la vez ontológico y existencial— dentro del pueblo de Dios. El presente estudio ofrece un acercamiento en círculos concéntricos al tema presentado, en los que se combina todo el saber teológico.

El atributo de la santidad fue introducido en los siglos II y III para rebatir las herejías gnósticas y montanistas. La doctrina católica respondió afirmando que esta pertenece a toda la Iglesia visible y universal (pp. 27-277). Se alternan aquí los documentos magisteriales con los tratados teológicos y los escritos de autores espirituales, tan importantes a la hora de afrontar el tema presente. Entre otras cosas, encontramos aquí el conocido argumento según el cual la santidad sería un atributo *de la* Iglesia, mientras que el pecado sería una situación que se da de hecho *en la* Iglesia. Según De Salis, el discurso sobre la santidad de la Iglesia

está muy relacionado con la idea general que preside el tratado o la visión de cada autor. Muchos de los discursos actuales sobre la santidad y el pecado en la Iglesia (o de la Iglesia, según otros) son de poca utilidad porque caen en la autojustificación de la experiencia de quien los hace o son fruto de puntos de vista demasiado particulares para poder ser compartidos por los demás *in ecclesia* (cfr. pp. 273-274).

Yendo en concreto al recorrido histórico de esta primera parte, el autor aborda los tratados *De Ecclesia* surgidos en la Baja Edad Media, en el romanticismo, en la Escuela Romana y otros autores. El último capítulo de la parte histórica traza una breve panorámica de la teología posterior al Concilio Vaticano II, analizando después el magisterio y los manuales de eclesiología de ese mismo periodo. Sin embargo, el autor declara que intenta extraer de la historia aquellos puntos que pudieran ser útiles para la sistematización que realizará en la segunda parte. En este sentido, elude de modo premeditado las fuentes bíblica y patrística, pues las toma en la medida en que estén ya presentes en los desarrollos históricos del discurso sobre la santidad que se inserta en una reflexión global de la Iglesia.

Al final del recorrido histórico, y después de haber hecho un resumen de la actual situación de la reflexión sobre el tema, concluye: «En mi opinión, son varios los aspectos que se deben integrar en el discurso teológico sobre la santidad de la Iglesia: la dimensión mariana, la llamada universal a la santidad, las implicaciones y los efectos que la relación entre Iglesia y mundo tienen en la santidad de la Iglesia, el escándalo y el prejuicio, la influencia de la misión en la santidad de la Iglesia, el espacio concedido a la reforma en el desarrollo de la santidad de la Iglesia, la relación entre "santidad objetiva" y "santidad subjetiva" en la Iglesia» (p. 274). Los temas indicados son considerados en el recorrido histórico en su relación con la santidad de la Iglesia. En cierto sentido, podríamos sostener que cada uno de ellos tiene una historia propia, que, a simple vista, de forma que todos podrían ser mostrados independientes y desconectados entre sí; pero en esta obra la historia es leída en relación con la santidad. El estudio de estas realidades y su combinación a lo largo de estas páginas resulta interesante y enriquecedora.

Más adelante afrontará el profesor De Salis la perspectiva sistemática, concretamente en los siguientes cuatro capítulos estructurados en

torno a las cuestiones metodológicas, los simultáneos santidad y pecado en la Iglesia (capítulos VIII y IX), y la acción santificadora de la Iglesia (pp. 279-404). En lo que se refiere a «la situación y los puntos de vista» de los desarrollos metodológicos sobre la santidad de la Iglesia, llama la atención el interés por los presupuestos teológico-culturales que influyeron en la comprensión de la santidad en los últimos cuarenta años. Son ideas que «presiden» el discurso teológico haciendo sentir su influencia sin ruido. Ahí están el abandono del triunfalismo, la distinción entre la Iglesia santa y los pecados de sus miembros o el reconocimiento de las propias culpas como acto de fortaleza y valentía, entre otros temas. Este punto resulta revelador.

En el capítulo VIII, titulado «La Iglesia es santa», se incluye una parte bíblica que señala una de las tesis que el libro quiere indicar: la santidad en cuanto historia de dones y tareas en que Dios y los hombres entablan un diálogo. La tarea, una vez realizada, es un don para las generaciones futuras. En la segunda parte del capítulo el autor realiza con acierto la distinción entre santidad objetiva y subjetiva, a la vez que se recuerda la diferencia de la santidad *in via* e *in patria,* para entender con profundidad la problemática propuesta. En fin, resulta interesante el desarrollo sobre la llamada universal a la santidad, al hilo de la propuesta del último concilio.

Sobre el tema santidad y pecado, el autor parte de la Escritura para analizar posteriormente las intuiciones de Newman, donde aparecen las respuestas de los hombres a los dones que Dios ofrece. Según De Salis, la Iglesia es santa a pesar del pecado, porque Dios ha dado sus dones —fundó santa a la Iglesia— y no los retira. La santidad y el pecado existirían más bien en la experiencia de los cristianos, pero no en su dimensión dogmática. Para hacerlo ver propone partir de la experiencia cristiana del pecado y de la santidad. El escándalo habría que combatirlo con «la vivencia del bien». Lo primero que habría que hacer es comprender la situación, mostrar cómo padecer el efecto del pecado de un cristiano puede llevar a debilitar la fe y a apartarse de la Iglesia. Pero también puede llevar a caer en la cuenta de que Cristo nos redimió del pecado con su muerte y su resurrección, y que la misma Iglesia nos enseña a responder al mal como el Señor, y no con el pecado.

Del análisis que se ofrece en este estudio, se llega a la conclusión de que hablar del «rostro de la Iglesia» significa referirse al reflejo de la

acción de Dios y de los cristianos en el mundo. Ese reflejo tiene un efecto mayor o menor, que puede ser magnificado o silenciado. Tiene también una fuerza configuradora de mentalidades, estimulando el bien o inhibiéndolo. A pesar de todo, la belleza de ese «rostro de la Iglesia» —sin olvidar la gravedad del pecado— es capaz de superar y encubrir la fealdad de los pecados de sus miembros. En este punto De Salis afronta *in directo* «el problema del pecado en la Iglesia santa», como bien matiza. Se refiere ahí al tipo de pertenencia de los pecadores a la Iglesia, a la vez que se alude a los efectos de los pecados en el cuerpo de Cristo, es decir, al fenómeno del escándalo y la creación de prejuicios. «Nuestra propuesta en este tema —concluye el autor— es no esconder tal influencia, reconocer la dureza existencial del pecado, al mismo tiempo que se muestra su relatividad respecto a la influencia de la santidad de la Iglesia. Una presentación de los efectos del pecado junto a los efectos de la santidad en la vida de la Iglesia nos ayudará a comprender el misterio de la cruz que subyace a esta consideración, ofreciéndonos así una visión más equilibrada» (p. 371).

El siguiente punto sistemático que aborda será «la acción santificadora de la Iglesia», a pesar de los pecados de sus miembros. La Iglesia sigue siendo santa y continúa ofreciendo frutos de santidad. El autor empieza por dibujar un abanico de acciones santificadoras de la Iglesia, en cuyo centro están la Eucaristía y los demás sacramentos. En el vivir de los cristianos también se da una acción santificadora de los demás; el principal ejemplo sería el de la Virgen María. Considera después que la Iglesia puede mejorar su actividad santificadora. Ésta se concreta en la reforma: en el espacio en el que Dios espera que sus hijos pongan su ingenio y creatividad. La realización de la misión propia de la Iglesia, a su vez, la hace crecer en su santidad. La «santidad de vida» de sus miembros ayudará también a embellecer la santidad entitativa del cuerpo de Cristo, sin limitarse a ella. La santidad de la Iglesia procede sobre todo de su origen y su fundador, aunque esta podrá ser prolongada y aumentada en la vida de sus miembros, reflejo a su vez del único Santo. «La repercusión del ejercicio de la misión, los efectos del desarrollo de la misión, generan santidad de vida que, a su vez, ejercita un papel importante en la acción santificadora de la Iglesia. [...] Al vivir esta historia, cada cristiano comprende que su papel en la vida de la Iglesia no es pasivo» (p. 404).

Una misma realidad puede entenderse con dos binomios distintos: santidad objetiva-subjetiva, don y tarea, y los dos apuntan al misterio de la santidad de la Iglesia que camina en la historia entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios (LG 8). Requiere adentrarse en el *mysterium iniquitatis,* pero también en el de la cruz y la resurrección: en la redención obrada por la vida y el misterio pascual de Cristo. Por eso hace falta crear «un espacio» para el pecado dentro de la Iglesia, que sea a la vez realista y alejado de la protesta pública, de la sorpresa indignada y de la insensibilidad. «El desafío del momento presente consiste, por tanto, en transmitir, purificar e incrementar este tesoro de santidad que nos ha sido dado» (p. 411), concluye el autor con una mirada proyectada al futuro. Encontramos de esta forma en el presente estudio no sólo un detallado recorrido histórico por la santidad de y en la Iglesia, sino también una reflexión teológica en torno al misterio del mal y de la acción de Dios en Cristo y en su Iglesia.

Pablo BLANCO

**P. RODRÍGUEZ,** *La Iglesia: misterio y misión. Diez lecciones sobre la eclesiología del Concilio Vaticano II,* Cristiandad, Madrid 2007, 377 pp., 13 x 20,5, ISBN 978-84-7057-526-6.

No abundan en el ámbito de lengua española las monografías dirigidas a profundizar y transmitir con claridad las grandes adquisiciones de la eclesiología enraizada en el último Concilio. Éste es el género de este libro.

El título de la obra que presentamos es bien significativo para los que conocen la dedicación del autor a estas cuestiones. La Iglesia, en efecto, ha ocupado buena parte de sus investigaciones, docencia y publicaciones. La Iglesia en su ser y en su vida; es decir, como misterio entrañado en la Trinidad, y como misión permanente de la Trinidad al mundo en orden a la salvación.

El temario aparece distribuido en dos secciones correspondientes a las dos partes del título: la primera se centra en el Misterio de la Iglesia; la segunda en torno a la misión de la Iglesia. Todo ello precedido de una penetrante relectura de la *Ecclesiam suam,* primera encíclica de Pablo VI,

donde se plantean temas de gran calado para la eclesiología: la «conciencia» que la Iglesia tiene de sí misma, el sentido de la renovación y de la verdadera reforma en la Iglesia, su diálogo (apostólico) con el mundo, diversificado según las situaciones de las personas respecto a Dios y a la Iglesia (los católicos, los otros cristianos, los ateos, etc.).

La parte primera comienza por un capítulo dedicado a «el misterio del Pueblo de Dios». Presenta el método eclesiológico centrado en la noción «Pueblo de Dios», que la constitución *Lumen gentium* expone como sujeto histórico del Misterio de la Iglesia, pero que en los años setenta se elaboró sin tener en cuenta la perspectiva trinitaria, y por tanto, que ese Pueblo es Pueblo *del Padre*. Así lo habían apuntado inmediatamente después del Concilio autores como F. Mussner y M. Schmaus. Pedro Rodríguez califica esa noción —Pueblo de Dios como Pueblo del Padre— de «fontal» en una sistemática eclesiológica. La relaciona con la próxima de *Familia de Dios* (cfr. GS 40/b), de modo que esa familia del Padre es la convocada *(ekklesia)* por la Fe y los Sacramentos como Cuerpo de Cristo.

En la lección segunda se aborda lo que el autor denomina «definición esencial» o la «esencia íntima» de la Iglesia, es decir, la *Communio.* Lo hace desde las imágenes bíblicas de Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo, y teniendo en cuenta las ideas eclesiológicas de Agustín y Tomás de Aquino. Llega a esta definición: «La Iglesia es el misterio de la comunión de los hombres con Dios y entre sí por Cristo en el Espíritu Santo» (p. 103). Ahora bien, ese misterio de comunión se presenta en el tiempo y en la historia con una determinada «estructura fundamental» que puede comprenderse desde la participación que la Iglesia tiene del sacerdocio de Cristo en dos modalidades: sacerdocio común y sacerdocio ministerial (lección 3). La comunidad sacerdotal que es la Iglesia está, pues, «orgánicamente estructurada» (cfr. LG 11), y en cuanto Cuerpo de Cristo tiene una Cabeza visible en la tierra: el Sucesor de Pedro (lección 4, en perspectiva ecuménica).

Ya en la segunda parte, y por tanto en la perspectiva de la misión de la Iglesia, la lección 5 expone la dimensión eclesial de la salvación. La estructura de la Iglesia la capacita para servir de «signo e instrumento de salvación» (*sacramentum salutis*: LG 1) por su unión a Cristo. Es decir, para su doble función o misión: función reveladora de la verdad que sal-

va y función eficiente de esa salvación, en cuanto que entrega los bienes que salvan (doctrina, culto y vida: cfr. LG 9). *Dei Verbum* habla de «verdad y gracia». *Sacrosanctum concilium* utilizará dos verbos: anunciar y a la vez realizar la salvación (cfr. n. 6). *Gaudium et spes* lo expresa en términos dinámicos: la Iglesia manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio del amor de Dios al hombre. En una sola palabra lo dirá *Evangelii nuntiandi* (1975): evangelizar. Ésa es la tarea fundamental de la Iglesia, así significa y coopera eficientemente a la salvación obrada por Cristo con la fuerza del Espíritu Santo: por medio de la predicación de la palabra y la celebración de los sacramentos.

A esos dos grandes «medios» salvíficos, la palabra y los sacramentos, se dedican las dos lecciones siguientes. La lección 6 sitúa el culto (en torno a la Eucaristía) como elemento primordial y central de la misión. Se trata de adorar a Dios, participando de la ofrenda de Cristo y uniendo a él la existencia cristiana. El culto cristiano no termina en la celebración dentro del templo, sino que se abre a la existencia cotidiana para convertirla desde dentro en alabanza a Dios. Éste es el sentido último del culto eucarístico que comunica al cristiano la vida de Cristo y la dinámica de su entrega. Notemos que es éste un tema clave en el momento actual de la teología y del vivir cristiano, pues se trata, nada menos, que de dotar de sentido la existencia humana y la marcha del mundo, en un tiempo en que se entrecruzan una extendida y difusa nostalgia por lo sagrado y —en ambientes materialistas y relativistas— una prevención ante la religión.

La lección 7 aborda la predicación de los Pastores y más en concreto la responsabilidad de los Obispos, particularmente en lo que se refiere a la aplicación del Concilio Vaticano II. Arrancando de la percepción que tenía Pablo VI en los años setenta (exhortaciones *Quinque iam anni* y *Evangelii nuntiandi*), Pedro Rodríguez entiende que el foco central del Concilio y de las ambigüedades del periodo postconciliar se encuentra en el doble eje de la libertad y de la verdad. La Iglesia se comprometía en la predicación del Evangelio apelando a la libertad, pero la libertad auténtica es inseparable de la responsabilidad. Sin embargo, nuestro autor se pregunta si lo que sucedió no fue, demasiadas veces, «una insolente explosión de adolescencia» (p. 234), con desaparición de la responsabilidad personal en amplios sectores de la comunidad católi-

ca, incluyendo Pastores y fieles. Pablo VI, ya en 1970, apostaba por un mayor desarrollo del primado de la verdad.

De ahí surge para los Pastores una gran responsabilidad en la predicación de la doctrina de la fe (*munus* profético), con la imprescindible colaboración de la tarea teológica, en el doble sentido de la teología que elaboran los teólogos y la propia formación teológica del Obispo y sus colaboradores. Así pueden llevar a cabo su tarea: «predicar valientemente *toda* la verdad, sin disminuirla por cobardía o por táctica; y, a la vez, no consentir una "mayoración" de la ortodoxia, a la que propenden un falso integrismo y algunas personas de buena voluntad pero ignorantes en teología» (p. 237). Los Pastores deben explicitar los aspectos esenciales de la Palabra de Dios —aunque sean incómodos a ciertos oídos acomodaticios—, sin esperar el aplauso o la alabanza. Se comprende, según el profesor Rodríguez, cómo «se impone una gran cautela a la hora de manejar el binomio conservador-progresista, y qué necesario es el rigor teológico y la formación histórica» (p. 255).

Con la Eucaristía y la Palabra los cristianos —y no sólo los Pastores—, especialmente los fieles laicos, pueden afrontar su responsabilidad por el mundo. Es el tema de la lección 8. Cuando estamos celebrando el vigésimo aniversario de la exhortación *Christifideles laici* (1988), cabe detenerse algo más en este tema. Para comprender en profundidad la perspectiva «católica» de la secularidad, es preciso captar —desde la unidad del misterio de Cristo— las relaciones entre la creación y la redención, la naturaleza y la gracia («la gracia no destruye la naturaleza, sino que la sana y eleva»). Esto lo hicieron con su vida y su palabra, antes que algunos teólogos contemporáneos, figuras como San Josemaría Escrivá de Balaguer, de quien dijo Juan Pablo II, poco después de ser elegido Papa, que había anticipado la teología del laicado del Concilio (cfr. LG 31) y del postconcilio.

La llamada universal a la santidad asume todo el valor del trabajo secular humano en el contexto de la vocación divina, pero no identifica esa vocación con el trabajo sin más, sino con la «santificación del trabajo». Es decir, como misión —la tarea de transformar la sociedad con los criterios del Evangelio— que el cristiano recibe a partir del Bautismo. Una misión que implica el discernimiento y la valentía para proclamar la verdad sobre el respeto a la vida humana, la naturaleza del matrimonio, el dere-

cho a la libertad religiosa, etc. Aquí se ponen en juego tanto la responsabilidad personal de quien procura «amar al mundo apasionadamente» —por utilizar los términos de San Josemaría— como el legítimo pluralismo existente en el Pueblo de Dios, junto con la fidelidad al Magisterio de la Iglesia. Sin nostalgias de tiempos pasados, piensa el prof. Rodríguez que los cristianos no pueden renunciar a una interna cristianización de las estructuras sociales: esto equivaldría a renunciar a la dimensión pública y social del Evangelio, consecuencia insoslayable de la Encarnación.

Este tema se complementa con las dos últimas lecciones. La lección 9 (Pastores y laicos en la vida pública, guiados por la Doctrina social de la Iglesia) expone que es toda la comunidad cristiana, la Iglesia —compuesta por Pastores, religiosos y laicos—, la responsable de la «instauración cristiana del orden temporal», si bien esta tarea corresponde especialmente a los fieles laicos por su propia vocación y misión. La función de los Pastores consiste en formar a los fieles en la Doctrina social de la Iglesia y emitir juicios morales sobre cuestiones de orden político-social cuando sea necesario. Entre los Pastores y los fieles laicos debe existir un espíritu de colaboración y diálogo.

En la lección 10 (actitudes de los no cristianos ante Cristo), el autor sostiene que las actitudes ante Jesús que aparecen en el Nuevo Testamento (receptivas, de rechazo, de acogida en la fe) se siguen dando hoy, en modos diferentes. La actitud de fe sigue implicando el reconocimiento de Cristo atestiguado por las Escrituras y anunciado por la Iglesia, si bien dentro de esta actitud caben diversidades, según los dones de la gracia y las culturas, sin por ello romper la unidad de la fe. Por otra parte está la actitud ilustrada, receptiva sólo en apariencia, pues quiso despojar a Jesús de su misterio, y reducirlo a una figura humana ejemplar. La actitud de rechazo está representada por las instancias neomarxistas y laicistas postcristianas y anticristianas. Con la decadencia del ateísmo dogmático, cabe la esperanza del encuentro con Cristo, lo que implica la crítica a la propia cultura con la ayuda de la gracia.

El epílogo del libro plantea qué es teológicamente «ser una persona normal». Es una apelación a recuperar el clima de los primeros cristianos, que proponían con toda «normalidad» el misterio de Cristo a sus conciudadanos.

* * *

La eclesiología tiene por delante una tarea de sistematización que está lejos de haberse logrado. A esa dificultad contribuye no poco la amplitud de temáticas que abarca. Esto hace el estudio más interesante y comprometido. Muchos de esos temas, que no están tratados explícitamente en este libro, los ha desarrollado el autor, o comenzado a desarrollar, en otros trabajos.

Un tema que sin duda merece destacarse es la profundización actual de la Pneumatología, que va impregnando los diversos apartados del tratado eclesiológico. Esto pide un estudio de la Iglesia como Templo del Espíritu Santo, y una investigación del lugar de los carismas en la estructura de la Iglesia, por citar sólo dos aspectos en los que ha incidido el profesor Rodríguez con notable perspicacia. Otros desarrollos y orientaciones sobre la identidad teológica del laico, la relación entre Iglesia universal e Iglesias particulares, Eucaristía e Iglesia, ministerio y comunidad, etc., pueden encontrarse, como decimos, en la obra eclesiológica de Pedro Rodríguez. El libro que presentamos ahora es un eslabón más de ese buen quehacer teológico, digno de un maestro.

Ramiro PELLITERO

# Reseñas

## FILOSOFÍA

**Gregory T. Doolan**, *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2008, 277 pp., 22,5 x 14,5, ISBN 978-0-8132-1523-5.

Han sido numerosos en la última década los estudios sobre el rasgo platónico de santo Tomás, que durante tantos siglos fue identificado casi exclusivamente con la corriente aristotélica. Sin embargo es imprescindible, para conseguir una visión integral de su pensamiento, remitirse y tomar en consideración los influjos agustinianos y platónicos en varios temas de su proyecto de teología. Tomás, como un excelente escolástico, conocía el valor de la «*auctoritas*» en la hermenéutica de la «*Sacra Doctrina*», y por tanto se empeñaba en entender correctamente a los Padres y sus doctrinas. Una de estas cuestiones donde el Aquinate manifiesta la influencia agustiniana es el tema del ejemplarismo que es —utilizando la frase de E. Gilson— uno de los elementos esenciales del tomismo.

El libro de Doolan, profesor de la Universidad Católica de América, especializado en el pensamiento filosófico de santo Tomás, retoma las cuestiones acerca de la metafísica de la creación tal como las percibía el Aquinate a lo largo de toda su actividad académica. Su libro es el fruto de varios años de investigación en este campo y al mismo tiempo desvela un particular rostro de la teología tomasiana, ya que intenta verificar el modo en que asume la teoría platónica de las ideas. La perspectiva que interesa al autor, al analizar las citas más características del Aquinate sobre la existencia de las ideas en Dios (sobre todo en las obras sistemáticas, aunque no faltan referencias a los comentarios bíblicos), se centra en el ejemplarismo, sin olvidar otros aspectos relacionados con la cuestión de las ideas, como la naturaleza de la causalidad, la distinción real entre esencia y existencia o el modo de comprender la noción de *participatio*.

Según la convicción del autor con la que comienza el primer capítulo de los seis que forman su libro, santo Tomás de Aquino parte de una definición general del ejemplarismo que se basa en la noción de *similitudo*, ya que según su explicación en el comentario al *Liber de causis*: *exemplar est id ad cuius similitudinem fit aliud*. Dejando aparte lo que se suele denominar «ejemplarismo natural», Doolan se detiene en el análisis de su forma más bien «externa», cuando un agente se autodetermina para conseguir el objetivo de su trabajo, o cuando el artista se esfuerza por hacer

una obra según la idea que tiene en su mente. Sin embargo, santo Tomás propiamente identifica las ideas ejemplares como pertenecientes al intelecto práctico, no teórico, y reconoce que la idea es ejemplar en la medida en que algo es hecho en su *similitudo*. La definición de la idea, que es un constante punto de referencia para Doolan, proviene de *De Veritate*: *idea sit forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis qui praedeterminant sibi finem*. Como bien afirma Doolan, no todas las ideas son ejemplares para el Aquinate, sino todas aquellas que son prácticas actuales que realmente ejemplifican algo.

Una vez descrita la característica metafísica de las ideas ejemplares, el autor pasa a lo que forma el centro de su investigación: la existencia de las ideas en Dios y su pluralidad, que no contradice la simplicidad de Dios. Los argumentos que encuentra en santo Tomás —de la teología natural, de la similitud divina o del autoconocimiento divino— le llevan a constatar que las ideas que existen en Dios no son *per se* subsistentes, como pensaba Platón, porque Dios es acto puro, así que la única fuente de donde provienen es el mismo Dios. Las ideas son la esencia divina en cuanto conocida por Dios como «imitable». De esta forma, dentro de la esencia divina la pluralidad de las ideas no tiene carácter real, sino lógico, y significa las maneras por las que Dios puede ser imitado y conoce el mundo.

Resultan muy interesantes las observaciones del profesor de Washington en las que afirma que el ejemplarismo de las ideas divinas no es consecuencia de la necesidad de la naturaleza divina, como afirmaban algunos neoplatónicos, sino que se enraíza en la libertad de su voluntad. El autor analiza detalladamente, en el último capítulo, la causalidad de las ideas divinas en el marco de la teoría tomasiana de la participación.

La investigación de Doolan desemboca en un intento de justificar la observación de Gilson de que el ejemplarismo es la esencia del pensamiento de santo Tomás. Es así, principalmente, porque las ideas divinas ejemplares son necesarias en el aspecto epistemológico y ontológico. Por un lado, en sentido epistemológico, las ideas explican el conocimiento que Dios tiene de la pluralidad de los seres creados y, por otro, rompen con la visión aristotélica de Dios como «un pensamiento que piensa a sí mismo». En su papel ontológico, las ideas divinas sirven para la determinación de las formas de los seres creados y demuestran que el acto divino de creación no es un resultado de la necesidad de su propia naturaleza, sino un acto libre de su intelecto y voluntad. De esta manera, la teoría de las ideas divinas en santo Tomás ayuda a comprender no sólo a Dios, sino que afirma al mismo tiempo la inteligibilidad y el orden del mundo creado.

El libro presenta una amplia explicación de las ideas ejemplares en Dios según santo Tomás de Aquino, indicando los textos más emblemáticos del Aquinate en esta materia, no huyendo de problemas que plantea su metafísica y sin olvidar el desarrollo de su pensamiento desde las primeras obras de juventud hasta las Sumas. Deja para la reflexión sobre santo Tomás abundantes ideas de proveniencia agustiniana como puntos de arranque para investigaciones de diversa índole, con el fin de obtener nuevas luces sobre el pensamiento del Aquinate, sus raíces y opciones teológico-filosóficas, superando de esta manera una simple y empobrecedora identificación del Angélico con la corriente aristotélica. Los vestigios del platonismo que

encontramos en su pensamiento tampoco tienen carácter puro y fiel, sino que están marcados por la lectura cristiana.

Además, el libro de Doolan, apoyándose en la metafísica tomasiana, invita a recorrer los caminos teológicos del discurso sobre Dios en un tema que para muchos es una herencia del pasado: la ciencia de Dios. La publicación de Doolan, con su detallado estudio filosófico, ofrece una base para desarrollar la reflexión teológica sobre Dios, siguiendo los pasos de santo Tomás de Aquino. Para esto puede ayudar también la amplia bibliografía que el autor coloca al final de su libro, sobre todo del ámbito americano.

Piotr Roszak

**Juan Miguel PALACIOS,** *Bondad moral e inteligencia ética. Nueve ensayos de la ética de los valores*, Encuentro, Madrid 2008, 155 pp., 15 x 23, ISBN 978-8-4749-0920-3

Este volumen del profesor Palacios, conocido estudioso y cultivador de la ética, particularmente en su orientación fenomenológica, ofrece nueve artículos. Lo que los une es el interés por iluminar la aportación de los llamados «valores» a la ética (de la mano, aunque no sólo, de Max Scheler). Una aportación que en el fondo es de raíz aristotélica y que, sin embargo, continúa muy poco atendida en las investigaciones éticas. «En nuestros días la situación respecto de los valores y la ética fundada en ellos resulta realmente sorprendente. Ya no se habla tan sólo de valores bursátiles. Ahora también los pedagogos ensayan desde sus tarimas la educación en valores, los políticos apelan desde sus escaños a los valores constitucionales, los comités de ética disciernen en los hospitales los valores que han de respetarse en la actividad clínica, los filósofos de la ciencia se reúnen en sus institutos para cavilar sobre la relación de ésta con los valores, los colectivos feministas reivindican en sus foros la consideración de la dependencia entre valores y "género" (...). Y, sin embargo, esta ubicua y recurrente alusión a los valores y a sus exigencias va acompañada a la vez de un clamoroso y tenaz silencio filosófico acerca de la naturaleza y el conocimiento de esos singulares objetos, al parecer tan importantes y omnipresentes» (p. 13).

El primer ensayo se acerca al surgimiento de la necesidad de introducir los valores en la ética. Esto se logra observando la aguda crítica de Scheler a Kant. De este modo, aparece el sentido preciso de la ética de Scheler como a priori (con Kant) y material (contra Kant). El segundo analiza las bases que sentó Brentano para poder desarrollar la teoría de los valores; particularmente su descubrimiento de los sentimientos que llama correctos. En el tercer ensayo se explora la naturaleza del conocimiento de los valores en la ética fenomenológica. Se dibuja allí con precisión el panorama de propuestas sostenidas en diversos fenomenólogos (Husserl, Hildebrand, Scheler y Reiner, sobre todo). El cuarto ensayo analiza las nociones «preferir» y «elegir» en la ética de Scheler. El núcleo de dicho análisis es el examen de la rehabilitación de la tesis socrática, según la cual el obrar moral sigue necesariamente al conocer, que el fenomenólogo alemán lleva a cabo, así como la peculiar manera de entender dicha tesis. El quinto ensayo es un resumen de la poco conocida ética de García Morente, tan sugerente y profunda como clara y certera. El sexto versa sobre la noción del valor en otro autor español, Xavier Zubiri. Según el autor, la crítica de Zubiri a Scheler es de notable interés, pues se re-

fiere a la presunta independencia de los valores respecto de sus portadores mantenida por Scheler. El séptimo escrito trata de la escuela ética de Lublin y Cracovia, describiendo la influencia de la fenomenología scheleriana en ciertos pensadores polacos hasta K. Wojtyla. El octavo ensayo es un obituario a la muerte de Dietrich von Hildebrand, exponiendo su trayectoria fenomenológica y subrayando, entre otras cosas, la alta categoría de su persona. El último escrito es una lúcida recensión del libro de Josef Seifert *¿Qué es y que motiva una acción moral?*, donde de nuevo son los valores los principales motivos que mueven al obrar moral.

El conjunto resulta un volumen extraordinariamente sugerente y claro acerca de la ética fenomenológica de los valores, una doctrina de filosofía moral cuyo conocimiento resulta imprescindible para comprender su vasto influjo en el pensamiento del siglo XX.

Sergio Sánchez-Migallón

**Josef SEIFERT,** *Discurso de los métodos de la filosofía y la fenomenología realista*, Encuentro, Colección «Ensayos-Filosofía», 351, Madrid 2008, 160 pp., 15 x 23, ISBN 978-84-7490-938-8.

En esta nueva obra de Seifert se trata, como expresa su título, del análisis de los principales métodos filosóficos y de su contraste con la escuela en la que el autor mismo se inscribe, la fenomenología realista. En general, el autor parte de las elaboraciones de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, pero se aparta de ellas cuando considera que obstruyen el acceso a la realidad. No tiene ningún inconveniente en reconocer que muchas intuiciones husserlianas pueden encontrarse en autores clásicos como Platón o Aristóteles, San Agustín o los escolásticos.

La obra se divide en tres capítulos precedidos por una introducción. En ésta se expone una tesis que recorre toda la obra, a saber, que los «métodos» de la filosofía son algo secundario respecto al ser y a la esencia de los objetos cognoscibles.

En el capítulo primero se tratan los «tipos o especies de conocimiento» que emplea la filosofía. Y ello se complementa y apoya con la distinción de los principales tipos de «experiencia», así como con una argumentación en favor de la importancia de la experiencia misma. Es posible advertir un paralelismo entre esos tipos de conocimiento y los tradicionales actos del entendimiento (aprehensión, juicio y razonamiento). Actos cada uno de los cuales se desdoblan en la medida en que se refieren a la esencia o a la existencia de las cosas. Sin duda, esta distinción es debida a la influencia de Husserl, pero también se advierte expresamente que el tratamiento que se da a la existencia supone y obedece a la insuficiencia que el autor ve en la *epoché* y la reducción eidética husserlianas. Seifert declara abiertamente que pretende superar las limitaciones de Husserl y revitalizar la fenomenología en toda su potencial plenitud.

El capítulo segundo aborda los modos de obtener y perfeccionar el conocimiento. Allí indica modos como purificar y trascender la esencia que se descubre en los ejemplos de la vida real, comparar lo ganado con otros datos, contrastar con datos opuestos, e incluso aplicar —a su modo— el método trascendental kantiano.

En el capítulo tercero, el autor se ocupa de estrategias, por así decir, que los filósofos han empleado. Son métodos en un nuevo sentido: no son herramientas necesarias, pero se demuestran

útiles si no se extrapola su significado y función. Sobre todo, se habla de la duda metódica, de la *epoché* y la reducción eidética husserlianas, de la *epoché* trascendental, de la *epoché* en el sentido de poner entre paréntesis otras doctrinas filosóficas anteriores, y de la hermenéutica textual e histórica de la filosofía. Respecto a la duda, el autor advierte que no es original de Descartes y que éste la usa de un modo contradictorio. Además, muestra que no es un método ni exclusivo ni necesario. En cuanto a la *epoché* y la reducción eidética husserlianas, Seifert sostiene que la filosofía no puede prescindir de la indagación de ciertas existencias, y que la investigación de esencias no exige la puesta entre paréntesis de la existencia, sino que basta con distinguir ésta de aquéllas. La *epoché* trascendental tampoco es válida, por cuanto supone una visión equivocada de los objetos de la filosofía. En cambio, la *epoché* en el sentido de poner entre paréntesis otras doctrinas filosóficas anteriores es admitida por Seifert. No se trata de la ingenua y vanidosa actitud de desatender la entera tradición, sino de descubrir la verdad de las cosas de modo personal. Por último, el autor aborda la crítica del que denomina «método de la hermenéutica de los textos e historia de la filosofía». Este método es aceptado en el sentido del empleo de las obras de los grandes pensadores, pero rechazado en las versiones que de él dan tanto Leo Strauss como H.G. Gadamer, a cuya crítica dedica bastantes páginas.

En fin, el conjunto del libro ofrece una reflexión muy completa y espontánea sobre el problema del conocimiento, rica tanto desde el punto de vista de la propia gnoseología como desde la perspectiva histórica.

Sergio Sánchez-Migallón

## HISTORIA

**Eugenio Romero Pose,** *Estudios sobre el Donatismo, Ticonio y Beato de Liébana,* Scripta collecta I, 951 pp., 24 x 15, ISBN 978-8-4963-1854-0; *La siembra de los Padres,* Scripta collecta II, 841 pp. 24 x 13, ISBN 978-8-4963-1855-7; ed. de Juan José Ayán Calvo, *Studia Theologica Matritensia,* 12, Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid 2008.

Ha sido una feliz iniciativa reunir en una obra los trabajos dispersos de Mons. Eugenio Romero Pose que, aparecidos en diversas revistas y publicaciones, no son fácilmente accesibles a un amplio sector de personas interesadas en conocer la producción literaria del Obispo Auxiliar de Madrid, recientemente fallecido.

Recuerdo, todavía con gran viveza, la grata impresión que me causó D. Eugenio cuando le conocí en las reuniones oxonienses de la «International Conference on Patristics Studies» de 1979; cuando los españoles que participábamos en este foro internacional se podían contar con los dedos de una mano. Su figura resaltaba ya en el horizonte de la patrística hispana, no sólo por sus aportaciones científicas, sino también por su calidad humana y espiritual.

El primer volumen de la obra que comentamos se inicia con un prólogo de D. Antonio María Rouco Varela, Cardenal Arzobispo de Madrid, que resume la vida del que fuera su Obispo Auxiliar en la Archidiócesis madrileña, como quien «ha contribuido admirablemente a *conservar el buen depósito*» del que hablaba San Pablo a su discípulo Timoteo. A continuación figuran unas palabras de exordio del malogrado Prof. Pablo Domínguez Prieto, Decano —a la sazón— de la Facultad de Teología «San Dáma-

so» de Madrid, que impulsó con vivo interés la obra que ahora examinamos. Seguidamente, el lector encontrará una breve introducción del Prof. Juan José Ayán Calvo, discípulo predilecto de D. Eugenio, que sintetiza el trabajo por él realizado con mano diestra, tanto en la recopilación como en la puesta a punto de un material tan heterogéneo. Con idéntica pericia presenta una semblanza biográfica y un elenco bibliográfico de las publicaciones de Mons. Romero Pose, que abarcan un arco de tiempo que va desde 1974 al 2007.

Una vez finalizadas las obligadas presentaciones, el volumen nos ofrece un conjunto de estudios de D. Eugenio sobre el Donatismo, Ticonio y el Beato de Liébana. Este contenido temático obedece, en buena medida al deseo de Mons. Romero Pose que, según nos informa el editor, proyectaba reunir en un volumen su investigación sobre la exégesis de Ticonio, que se encontraba dispersa en colaboraciones varias. El lector se va a encontrar con una importantísima aportación investigadora en la que figuran casi todos los capítulos del primer volumen de la tesis doctoral de D. Eugenio, que nunca se publicó en cuanto tal, pues sus diversos capítulos fueron apareciendo en una excerpta, así como en otras publicaciones. Pero, dado que Mons. Romero Pose continuó sus investigaciones ticonianas, se han añadido una serie de trabajos posteriores a la tesis doctoral sobre el autor del *Liber regularum.*

El segundo volumen de los *Scripta collecta,* lleva por título: *La siembra de los Padres.* Tiene un carácter más miscelláneo que el primero y, en consecuencia, la unidad temática es menor. Los artículos y colaboraciones que se reproducen aparecen agrupados en cinco apartados: «El Espíritu y la carne», «A propósito de los ministerios», «El cristianismo en la Hispania romana y visigótica», «Cuestiones actuales a la luz de los Padres de la Iglesia» y «*Cultores Patrum*». El volumen finaliza con unos índices amplios: de procedencia de los artículos, bíblico, de escritores antiguos y de escritores modernos.

El curioso lector puede encontrar entre los escritos aquí recogidos, colaboraciones de alta especialización patrística, como las dedicadas a la exégesis de Ticonio en el primer volumen comentado, al lado de trabajos más sintéticos y de actualidad, como «La tentación de la gnosis ayer y hoy», que aparece en el segundo volumen antes citado, bajo el apartado «Cuestiones actuales a la luz de los Padres de la Iglesia». Decimos esto porque el abanico de posibilidades de lectura es bastante amplio, y no sólo el especialista en patrística sino también cualquiera que esté interesado en conocer mejor la antigüedad cristiana, podrá encontrar en estos volúmenes un enriquecimiento personal garantizado.

Con buen criterio el Prof. Ayán Calvo no ha incluido en estos volúmenes los escritos que D. Eugenio dedicara a las peregrinaciones y al Camino de Santiago, puesto que su propio autor los publicó, poco antes de su fallecimiento, en el libro *Raíces cristianas de Europa,* que en pocos meses conoció dos ediciones y fue traducido al italiano. Tampoco se han recogido en *Scripta collecta* los artículos que había preparado para su publicación, bajo el título, *Anotaciones sobre Dios uno y único,* cuyas pruebas de imprenta no pudo corregir y que apareció como obra póstuma.

A la vista de la ingente labor acumulada en la obra que reseñamos, emerge muy consolidada la extraordinaria estatura del autor que la ha con-

feccionado. Si tuviéramos que señalar una característica definitoria del trabajo científico de D. Eugenio, no dudaríamos en afirmar su simbiosis espiritual y teológica con los Padres de la Iglesia, de tal manera que tanto su actividad investigadora como su acción pastoral estuvieron transidas del pensamiento patrístico. Un ejemplo que confirma la afirmación que acabamos de hacer viene ahora a mi memoria. Al poco tiempo de ser nombrado Obispo Auxiliar de Madrid, D. Eugenio hizo un viaje a Pamplona para dar una conferencia al clero de la Diócesis en el Seminario Metropolitano de dicha ciudad. Naturalmente asistí al acto para escuchar la palabra docta y espiritual del querido colega, que versó sobre el Espíritu Santo. La disertación fue magistral realizando una exégesis espléndida de los textos de San Ireneo, con aplicaciones espirituales y pastorales que mostraban una meditación profunda del pensamiento ireneano.

En resumen, se podría afirmar, sin caer en excesos verbales, que la forma de captar la doctrina de los Padres de la Iglesia por Mons. Romero Pose resulta modélica para quienes deseen alcanzar un buen conocimiento del legado teológico de los Padres. Es cierto que se aprecian orientaciones y matices que recuerdan al P. Orbe, pero eso hay que considerarlo como algo positivo que enriquece la línea de continuidad científica que se establece entre maestro y discípulo.

Por último, deseamos felicitar calurosamente a la Facultad de Teología de «San Dámaso», y de modo especial al Prof. Ayán Calvo, por la calidad y el esmero que se aprecia en la presente obra, reflejo de la *pietas* con que ha tratado a tan egregio maestro.

Domingo Ramos-Lissón

**Andrés Martínez Esteban (ed.),** *El Seminario de Madrid. A propósito de un Centenario,* Publicaciones de la Facultad de Teología «San Dámaso» («Presencia y Diálogo», 18), Madrid 2008, 272 pp., 14 x 21, ISBN 978-84-96318-53-3.

Con ocasión de los cien años de la inauguración del Seminario de Madrid (1906) aparece este volumen que reúne cinco artículos relacionados con los seminarios españoles. El primer trabajo (pp. 17-62), firmado por Francisco Juan Martínez Rojas (Seminario Diocesano de Jaen), trata sobre la creación de los seminarios conciliares españoles a partir del concilio de Trento (siglos XVI y XVII). Recuerda la legislación tridentina, que propició que todas las diócesis tuviesen seminarios conciliares para los candidatos a las sagradas órdenes, y cuáles fueron sus realizaciones en España: veinte seminarios en el siglo XVI más otros ocho en el siglo XVII.

El segundo artículo, de José Ramón Hernández Figueiredo (Instituto Teológico «Divino Maestro» de Ourense) estudia la formación del clero secular en los seminarios españoles durante el siglo XVIII (pp. 63-118). Analiza con detalle cómo se difundieron las ideas de la Ilustración en los seminarios españoles gracias al interés que puso la monarquía borbónica.

Andrés Martínez Esteban, profesor de la Facultad de Teología «San Dámaso» y archivero de la diócesis de Madrid, focaliza su atención en el caso del seminario madrileño (pp. 119-202). Comienza su exposición con los informes que envió el nuncio Rampolla a Roma en los años 1884 y 1885 para lamentar el estado del clero. A partir de ese momento, mons. Rampolla impulsó el estudio de las ciencias eclesiásticas en España: hizo posible que los Agustinos se instalasen en el Monasterio de El

Escorial y fomentó el comienzo de una universidad católica en Salamanca, proyecto que fracasó tras la muerte de Alfonso XII. A continuación, Andrés Martínez explica los inicios del Seminario de Madrid: sus cambios de sede hasta que se consigue una ubicación definitiva en Las Vistillas, sus primeros rectores y las características fundamentales del reglamento del Seminario de 1916 (personal, alumnos y materias).

Nicolás Álvarez de las Asturias, también profesor de la Facultad de Teología «San Dámaso», toma el testigo de Martínez Esteban y dedica su artículo al Seminario de Madrid durante la Segunda República (pp. 203-216). Como bien indica en el subtítulo de esta aportación, no pretende más que ofrecer unos «apuntes para una historia por hacer». Sirviéndose del Boletín oficial de la diócesis y del Informe de la visita apostólica que tuvo el Seminario en el curso 1933-1934, recorre someramente los principales sucesos acaecidos durante la República.

Por último, Joaquín Martín Abad, Vicario episcopal para la vida consagrada en Madrid, da un nuevo salto cronológico, pues analiza la formación de los seminarios en España desde el concilio Vaticano II hasta nuestros días (pp. 217-264). Estudia especialmente la aplicación del decreto conciliar *Optatam totius,* los planes de formación elaborados más tarde para los seminarios mayores y menores, y la exhortación apostólica postsinodal *Pastores dabo vobis* (1992).

La amplitud cronológica y la variedad de aspectos tocados en cada trabajo no distraen de la atención que deseaban prestar los autores al seminario de Madrid con ocasión de su centenario. Esta obra colectiva estimulará, sin duda, para que se hagan estudios más pormenorizados.

José Luis González Gullón

**Jaime TOLDRÀ PARÉS,** *Josemaría Escrivá en Logroño (1915-1925)*, Rialp, Madrid 2007, 327 pp., 17 x 24, ISBN 978-84-321-3644-3.

Probablemente, los años de Logroño dejaron un recuerdo agridulce en san Josemaría. Por una parte, fue una época dura. Su padre, José, propietario de un pequeño negocio en Barbastro, tuvo que trasladarse con su familia a Logroño debido a un revés económico. Así, pasó de ser un pequeño empresario a servir como empleado en una tienda de textiles, viendo reducidos de modo considerable los ingresos que aportaba a su familia. En Logroño, los Escrivá Albás —el más joven era Josemaría, con trece años— necesitaron hacer nuevos amigos, pues no tenían familiares que viviesen allí. Y cuando estaban empezando a consolidar su vida en la capital riojana, de nuevo se tuvieron que trasladar a Zaragoza, esta vez debido a la muerte de José Escrivá (1924).

Pero, al mismo tiempo, el joven Josemaría palpó la acción de Dios durante su etapa logroñesa. La visión de unas huellas dejadas por un carmelita descalzo en la nieve durante el invierno del curso 1917-1918, le descubrió su vocación al sacerdocio. Ingresó en el seminario de Logroño y comenzó a rezar con más intensidad, a la vez que barruntaba en su alma que Dios tenía planes para su vida que le haría saber más adelante. También en Logroño nació su hermano Santiago (1919), alegría para toda la familia y paz para el alma de Josemaría, que había pedido a Dios un hermano.

Jaime Toldrà ha dividido su trabajo en cuatro partes. La primera («El contexto social»), de carácter introductorio, sitúa brevemente el espacio —la ciudad de Logroño— y la situación eclesial —la diócesis de Calahorra y La Calzada-

Logroño—, de modo que el lector pueda entender los pormenores de la vida, los estudios y las relaciones de amistad de san Josemaría. La segunda parte («La familia Escrivá-Albás en Logroño») está dedicada a dos ámbitos particulares del joven: el familiar —sus padres, el nacimiento de su hermano, el trabajo de su padre— y el académico —tanto en el Instituto General y Técnico como en el Colegio de San Antonio—.

La tercera parte («Estudios eclesiásticos») precisa todos los particulares que se conocen sobre la vocación de san Josemaría: el carmelita que dejó las huellas en la nieve, el lugar y las posibles fechas del suceso y la reacción posterior de Josemaría. A continuación se describen los estudios que realizó en el Seminario de Logroño desde 1918 a 1920. Finalmente, la cuarta parte («Entre Logroño y Zaragoza, 1920-1925»), aunque más breve, es importante para entender el traslado de la familia a Zaragoza.

El autor ha llevado a cabo un estudio exhaustivo. No ha ahorrado esfuerzos para recoger todas las fuentes posibles: entrevistas a personas que conocieron a san Josemaría, prensa local y nacional, epistolario y documentación de archivos oficiales y particulares. Los setenta y un documentos que incluye como apéndice documental son, junto a las veinticuatro páginas de fotografías, uno de los aportes más importantes de esta monografía.

También resulta llamativo el conocimiento que demuestra Jaime Toldrà sobre la sociedad logroñesa de los años iniciales del siglo XX. Ante los ojos del lector pasan los profesores del Instituto o del Seminario, las personalidades civiles y religiosas, los compañeros y los amigos de Josemaría Escrivá. Resulta evidente que el autor ha deambulado por las calles y ha entrado en las iglesias, que ha realizado una investigación *in situ*, sin prisas. A nuestro juicio, la monografía sólo adolece de un defecto: fluidez narrativa. Algunos listados de personas o de citas podrían haber pasado a los apéndices finales para hacer más ágil la lectura.

En definitiva, nos encontramos ante una obra importante, de necesaria referencia para quien desee estudiar con detalle un aspecto parcial de la biografía de san Josemaría Escrivá de Balaguer como fueron sus años pasados en Logroño.

José Luis González Gullón

## SAGRADA ESCRITURA

**Ferran BLASI,** *Para conocer la Biblia*, Rialp, Madrid 2008, 266 pp., 12 x 19, ISBN 978-84-321-3667-2.

«Toda la Escritura es inspirada por Dios y útil para enseñar, para argumentar, para corregir y para educar en la justicia» (2 Tm 3,16). Este pasaje paulino da razón de la obra de F. Blasi. Es fácil constatar que la enorme riqueza de la Sagrada Escritura permanece hoy escondida para muchos de sus lectores: para ellos no es ya un libro de acceso inmediato, y menos aún en un tiempo en el que se ha hecho más difuso el contexto cristiano en el que nació la Biblia. *Para conocer la Biblia* se presenta, así, como una clave o guía de acceso, que no intenta suplantar la lectura directa de los textos inspirados, sino que busca facilitar y fomentar todo lo contrario.

Esta obra no es una Introducción General a la Sagrada Escritura en el sentido técnico de la palabra, esto es, un desarrollo sistemático de cuestiones como la Revelación, la Inspiración o el Canon. A lo largo de una docena de capítulos, se

hacen consideraciones varias sobre la exégesis de algunos pasajes, sobre temas teológicos determinados, sobre algún género literario, etc. En ellos se sigue, a grandes rasgos, el hilo cronológico de la Historia de la Salvación. El capítulo introductorio es una aproximación general a dicha Historia. A continuación, se desarrollan temas como la revelación del Dios invisible, la creación, los rostros de personajes bíblicos de gran relevancia (patriarcas, reyes, profetas, algunas mujeres...), el pecado y la redención obrada por Jesucristo, los Apóstoles y los primeros cristianos... El cuerpo del libro acaba con unas sugerencias para una primera lectura de la Biblia, libro a libro o por grupos de libros.

El libro, sin estar pensado para especialistas, combina exégesis y teología a un nivel accesible para lectores de cultura media. Entre sus destinatarios también podríamos sumar a todas aquellas personas interesadas en algo más que una lectura «anecdótica» de la Biblia, como podría ser simplemente querer conocer historias o tomar ejemplos útiles para la vida espiritual. La Escritura, para todo cristiano, debe convertirse en un auténtico libro de teología, gracias al cual podamos conocer y tratar de una forma privilegiada al Dios Creador y Providente y, al mismo tiempo, comprender en profundidad la naturaleza del hombre creado a su imagen y semejanza.

Juan Luis Caballero

**Miguel Ángel TABET, Benito MARCONCINI y Giovanni BOGGIO,** *Introducción al Antiguo Testamento II. Libros Proféticos*, Palabra («Colección Pelícano»), Madrid 2009, 459 pp., 17 x 24, ISBN 978-84-9840-240-7.

La colección «Pelícano» de la editorial Palabra concluye, con la publicación de este volumen, la serie de manuales dedicados al análisis del Antiguo Testamento. De la elaboración de todos ellos, incluyendo la *Introducción General a la Biblia* (cfr. *ScrTh,* 36 [2004,1], 319-321), se ha encargado Miguel Ángel Tábet, Profesor ordinario de exégesis bíblica y de historia de la exégesis en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma).

A diferencia de los volúmenes precedentes, el manual está escrito en colaboración con otros especialistas de la exégesis italiana. El profesor Tábet, además de coordinar los trabajos, desarrolla la introducción general, los profetas del s. VIII (Amós, Oseas y Miqueas) y algunos de los profetas menores. Benito Marconcini, Profesor ordinario de exégesis veterotestamentaria en la Facultad teológica de Italia septentrional y autor de numerosas publicaciones en el campo de los profetas, de la apocalíptica y del Nuevo Testamento, se encarga de la redacción de las partes de Isaías y Daniel. Finalmente, Giovanni Boggio expone el corpus de Jeremías y Ezequiel, así como el resto de los profetas menores. Aparte de haber colaborado anteriormente con Marconcini en otras publicaciones (cfr. vol. III de Logos: Corso di studi biblici. *Profeti e apocalittici*) y de traducir y comentar algunos libros proféticos, Boggio ha desarrollado una amplia labor académica. Sin duda, la variedad de autores, lejos de perjudicar la unidad del texto, enriquece su contenido, tal como se comprueba, por ejemplo, al leer los capítulos dedicados al corpus de Isaías o a Daniel y la apocalíptica. El resultado final es el de una excelente presentación del conjunto de los libros proféticos.

El libro consta de siete grandes apartados, que corresponden a la división clásica en que se suele estructurar

esta asignatura. Se inicia con una presentación de cuestiones de carácter general: terminología específica, situación de los libros proféticos en el canon hebreo y en el canon cristiano, breve historia del profetismo en Israel, profetismo extrabíblico, naturaleza de la profecía, formación de estos libros, principales temas teológicos, etc. A continuación se expone, por orden cronológico, cada uno de los profetas escritores, comenzando por Amós, Oseas y Miqueas (parte II). Tal elección tiene la ventaja de situar a cada autor —y lo que es más importante, al libro tal como nos ha llegado— en su contexto adecuado. Cada profeta es hijo de su tiempo y su mensaje sólo puede entenderse correctamente a la luz de la situación que le ha tocado vivir. Sin embargo, en ocasiones, el criterio cronológico pasa a un segundo plano para privilegiar la unidad del escrito, tal como sucede, por ejemplo, con el corpus de Isaías (parte III). Algo similar sucede con el corpus de Jeremías, cuyo contenido se analiza junto con Ezequiel en el IV apartado. Las tres últimas secciones se destinan al estudio de los profetas del siglo VII y del exilio, a los posteriores al exilio y, finalmente, a Daniel y la apocalíptica.

El desarrollo de cada capítulo sigue, por lo general, un orden similar: breve presentación del contexto histórico-social en el que se desenvuelve el profeta; estructura y desarrollo del contenido; formación del libro y estilo literario; y mensaje teológico del profeta. Todo ello impregnado de referencias al Nuevo Testamento y a Jesucristo, a quien se dirigen y en quien se cumplen las profecías. En algunos apartados se seleccionan, con buen criterio, los pasajes más relevantes del libro con el objeto de analizarlos con mayor detenimiento. Al final de cada capítulo se ofrece una bibliografía básica, completada en el último apartado con un elenco de estudios especializados.

Como reconoce el autor en la presentación del libro, se ha «privilegiado la exposición teológico-bíblica sin descuidar los aspectos histórico-literarios fundamentales» (p. 8). En este sentido, aunque la atención se dirige principalmente a los grandes temas de la literatura profética, también se dejan planteadas otras cuestiones, como la compleja historia de la formación de cada libro u otros aspectos literarios.

En definitiva, como manual de introducción a los libros proféticos, el libro cumple con su objetivo y resultará útil, no sólo a profesores y alumnos, sino también a todos aquellos lectores interesados en un primer acercamiento a la literatura profética.

Fernando Milán

**Secundino CASTRO SÁNCHEZ, O.C.D.,** *Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén. Evangelio de Juan*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2008, 21 x 15, 376 pp., ISBN 978-84-330-2246-2.

Clemente de Alejandría se refirió al evangelio de Juan como «evangelio espiritual». Si ningún escrito bíblico se entiende adecuadamente sólo mediante el método histórico-crítico, el evangelio de Juan se presenta todavía más oscuro si no se tiene en cuenta el carácter al que alude Clemente. Por eso, resulta oportuno que quien interprete y comente el cuarto evangelio no sea sólo un experto en ciencias bíblicas, sino que se abra a la naturaleza espiritual del texto. En la obra aquí reseñada se conjugan ambos factores, pues quien lo realiza, Secundino Castro, se inserta en la gran tradición carmelitana y es ade-

más profesor de exégesis y teología espiritual en la Universidad de Comillas. En su comentario se percibe sintonía espiritual con el texto y se hace realidad lo que él mismo manifiesta al principio de su obra: para comprender a Juan se requiere acercarse a él con «sensibilidad poética, literaria y mística» (p. 17).

El presente comentario pertenece a la colección de comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén (NBJ). Esta colección se dirige a un público muy amplio, buscando un equilibrio entre la divulgación y la crítica científica. El resultado es un libro de lectura fácil, apto para el gran público. No obstante, es probable que el lector necesite tener cierta familiaridad con la literatura bíblica para sacar mejor provecho.

Siguiendo las pautas de la colección, el libro contiene una introducción breve al Evangelio, un comentario al hilo de la narración del libro y una bibliografía básica.

La introducción (pp. 17-46), a pesar de no ser demasiado extensa, no deja de tocar todos los temas importantes. Los problemas histórico-críticos no se obvian, pero se mencionan sin entrar en discusiones y sin dejar que distraigan de lo esencial. Se da también especial relevancia a los contenidos y mensaje del evangelio. El conjunto es una visión panorámica de Juan clara, con sugestivas pautas de interpretación, no siempre fáciles de probar, o al menos discutibles a nivel de la intencionalidad del evangelista, pero legítimas en el conjunto del relato y sin duda iluminadoras.

La bibliografía (pp. 375-376) es toda ella de títulos en castellano, con la excepción del libro de Kaestli, Poffet y Zumstein, y también toda ella sobre san Juan, con la excepción de *Cristo y los cristianos*, de Schillebeeckx, y *Teología del Nuevo Testamento*, de Bultmann. Siendo una bibliografía básica, la selección de obras no es tarea fácil, pero algún autor de lengua castellana podría echar en falta la suya.

Los comentarios (pp. 47-373) se presentan de forma tripartita: primero el texto de la NBJ, a continuación un aparato crítico básico y luego el comentario propiamente dicho. Se debe advertir que el comentario no se estructura conforme a la edición de la NBJ sino conforme a la disposición que establece el autor. Los títulos de las secciones y perícopas son también originales del intérprete. El aparato crítico, que muestra la literalidad de alguna expresión o versículo de la traducción de la NBJ, o recoge los problemas textuales más significativos y las posibles variantes, es en su mayor parte una selección de las variantes que trae la NBJ, pero incluye otras allí no reseñadas. El comentario propiamente dicho —que presta especial atención a la unidad de la obra y pone de relieve las conexiones del evangelio con el Antiguo Testamento—, como sucede con la introducción, también es independiente de la NBJ. Y no sólo es diferente en el tono y estilo de los comentarios de ésta, sino también en cuanto a su contenido. Podría haber sido conveniente que en algún lugar del libro se indicaran las conexiones existentes entre el comentario y la NBJ. Quizá se dan por supuesto por pertenecer a una serie, pero al lector le ayudaría tener claras las relaciones entre ambas obras y saber desde el principio qué tipo de comentario se va a encontrar.

De lo que se puede colegir del presente volumen es que se trata de un comentario cuya única relación con la NBJ es el uso de dicha versión. Este factor puede ser una virtud o una limitación. Depende lo que se busque, de cada libro

y de lo que haga cada comentarista. Reconociendo la utilidad de la información que contienen las notas del evangelio de San Juan de la NBJ (en ocasiones no tan acertadas como las de la edición anterior de la Biblia de Jerusalén), considero que el comentario aquí reseñado las complementa adecuadamente y en algunos casos las mejora, haciendo, en su género, más justicia al evangelio de Juan. En definitiva, se trata de un comentario que sin duda ayudará a comprender mejor el «evangelio espiritual».

Juan Chapa

**Odile Flichy**, *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres. Un phénomène de réception de la tradition paulinienne à la fin du Ier siècle*, Cerf, Paris 2007, 364 pp., 13,5 x 21,5, ISBN 978-2-204-08244-0.

La figura y la vida de San Pablo se nos han transmitido fundamentalmente a través del libro de los *Hechos de los Apóstoles*. Durante muchos años, los estudiosos han recurrido a esta obra sin plantearse mayores problemas. Sin embargo, a partir de la crítica histórica del siglo XVIII, se ha generalizado una neta distinción/oposición entre el llamado «Pablo de los Hechos» y el «Pablo de las cartas». La peculiar naturaleza de *Hechos* y sus diferencias respecto a lo que aparece en las cartas paulinas (especialmente en las denominadas auténticas o protopaulinas) ha llevado a muchos a cuestionar la credibilidad del personaje dibujado por Lucas: la duda se ha cernido sobre el carácter histórico de su obra y, por tanto, sobre la historicidad de lo dicho sobre Pablo.

Flichy entra en directo y de una forma rigurosa a esta cuestión. Su tesis es que «ambos Pablos» son perfectamente compatibles, ya que el Pablo de *Hechos* no es extraño a la historia: «Les pages qui suivent se proposent de montrer que le personnage des Actes, tel que le construit Luc au plan littéraire et au plan théologique, n'est pas étranger à la personne historique de l'Apôtre» (p. 13). La clave se encuentra en la forma de acercarse al libro de los *Hechos*. Es aquí donde la autora se propone definir un nuevo paradigma.

En los dos primeros capítulos, Flichy expone los parámetros de su investigación. En el primero (pp. 15-34), realiza un *status quaestionis* sobre el tema. En el segundo (pp. 35-49), expone sus coordenadas epistemológicas y metodológicas, basadas en las modernas reflexiones sobre la forma de escribir historia, sobre el estatuto de un texto y sobre la noción de verdad histórica. Los grandes historiadores del siglo XX han puesto de manifiesto que la historia no se define como una mera adecuación de los acontecimientos a la bruta realidad, sino que escribir historia es siempre hacer una reconstrucción. Es desde estos parámetros desde donde se entiende la historiografía de Lucas, en la que se articula verdad histórica y recepción de una tradición. Es cierto que Lucas nos ofrece una reconstrucción del personaje Pablo. Pero ésta se hace a la manera de los historiadores antiguos. La figura que nos ofrece Lucas no es la de un contemporáneo que ha asistido personalmente a todo lo que Pablo ha dicho y ha hecho: él recoge las tradiciones sobre Pablo, tal y como se encuentran, a finales del siglo I, en la memoria de las comunidades, y en las que prima el carácter biográfico. Al «construir» su personaje, desde un punto de vista literario, Lucas ha procedido a una relectura teológica de dichas tradiciones.

Una vez puestas estas bases, la autora recurre al análisis narrativo para estudiar la imagen de Pablo transmitida por el

autor de *Hechos.* Dos son los temas en torno a los que se desarrolla dicha imagen: la conversión y la misión a los paganos. En una primera parte (pp. 51-166), estudia los tres conocidos relatos de la conversión de Pablo, elemento constitutivo de su identidad: el primero puesto en boca del narrador, los otros dos en boca del mismo Apóstol. En el primero, se presenta la figura del personaje excepcional que dejará tras de sí una gran herencia; en los otros dos, se nos presenta la relectura que el mismo Pablo ha hecho de su itinerario, desde aquel peculiar encuentro camino de Damasco. En estos relatos se remarca tanto la fidelidad del Apóstol al Dios de sus padres como su fidelidad al mensaje del Resucitado, que le ha enviado a su pueblo y a los paganos. Lucas, de hecho, propone a la comunidad destinataria de su escrito que relea y comprenda, teológicamente, a la luz de la Escritura, la historia de Pablo y el conflicto con sus adversarios.

La segunda parte del libro (pp. 167-319) analiza los relatos misioneros de Pablo, en los que queda de manifiesto la fidelidad que hemos mencionado. Concretamente, se estudia su predicación a los judíos y temerosos de Dios en la sinagoga de Antioquía de Pisidia (Hch 13,14–14,7), y a los paganos de Listra (Hch 14,8-20) y Atenas (Hch 17,16-32). De estos viajes y discursos, la autora extrae tres rasgos de la figura del Pablo misionero: el anuncio de la radical novedad del Dios que ha resucitado a Jesús y la denuncia de la vanidad de los cultos paganos; la proclamación de la soberanía universal del Dios creador sobre la humanidad entera; la invitación de Dios a volver a Él y a reconocer la manifestación de su justicia en Jesús resucitado.

Las reflexiones de Flichy no sólo son una importante aportación a los estudios sobre la naturaleza y la historicidad del libro de los *Hechos.* También nos ayudan a entender mejor la concepción lucana sobre la relación entre cristianismo y judaísmo, su continuidad y su ruptura. A esto contribuye también un último capítulo, en el que se estudian las perspectivas y el balance que Hch 27–28 hace tanto de la misión a los paganos como a los judíos. El trabajo es riguroso e insiste en una línea que parece la más adecuada a la hora de acercarse al «Pablo de los Hechos». Aunque el libro está dirigido al mundo de los especialistas, no cabe duda de que su lectura aporta una visión positiva y esclarecedora del Nuevo Testamento. Ciertamente, la obra de Lucas nos presenta una figura de Pablo particular, pero esto ni va en detrimento ni invalida la solidez de su relación con la tradición que ha llegado hasta nosotros. El «Pablo de Hechos» es, en definitiva, históricamente fiable.

Juan Luis Caballero

**PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA,** *Bibbia e morale. Radici bibliche dell'agire cristiano,* LEV, Città del Vaticano 2008, 238 pp., 12 x 17, ISBN 978-88-209-8068-9.

En mayo de 2008 fue definitivamente aprobado el documento fruto de los trabajos que, durante los últimos 5 años, estaba desarrollado la Pontificia Comisión Bíblica (PCB). El tema: Biblia y moral. Su edición italiana, que ahora reseñamos, vio la luz en septiembre de ese mismo año. La española ha sido publicada por la BAC en 2009. El último documento de dicha Comisión databa de 2001: El pueblo judío y sus Sagradas Escrituras en la Biblia cristiana. Desde 2009, las reflexiones versarán sobre un tema propuesto por el último Sínodo de los Obispos (2008): «Inspiración y verdad en la Biblia».

Para hacerse cargo de los objetivos que se fija el documento y quiénes son sus destinatarios es necesaria una atenta lectura de las 6 páginas introductorias, a las que se pueden añadir las 5 del prefacio del cardenal William J. Levada, actual Presidente de la PCB en cuanto Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. El punto de partida se sitúa en la relación existente entre los deseos de felicidad y de sentido que tiene todo hombre y sus opciones morales más o menos conscientes. Toda la reflexión que lleva a cabo el documento se apoya en dos presupuestos que tienen que ver con esa relación: Dios es, para todo creyente y para cada hombre, la respuesta última a esta búsqueda de felicidad y de sentido; la Sagrada Escritura, una, o sea, la que comprende los dos Testamentos, es un lugar válido y útil de diálogo con el hombre contemporáneo sobre las cuestiones que afectan a la moral (p. 10).

El documento de la PCB no pretende —se lee en la introducción— hacer una teología bíblica completa en materia de moralidad ni, menos aun, dar recetas o respuestas hechas a los problemas morales, viejos y nuevos, que se discuten en nuestros días en todo tipo de ámbitos. No se quiere tampoco hacer el trabajo de filósofos y teólogos moralistas. El objetivo que se busca es doble: situar la moral cristiana en el horizonte más amplio de la antropología y de las teologías bíblicas; extraer algunos criterios metodológicos que sirvan para afrontar las problemáticas o las actuales situaciones morales delicadas. Estos dos objetivos son los que explican la estructura interna del documento, dividido en dos grandes partes: «Una moral revelada: don divino y respuesta humana» y «Algunos criterios bíblicos para la reflexión moral». A la hora de afrontar estos temas, el documento privilegia netamente la aproximación canónica de las Escrituras, sin dejar por eso de lado el método histórico-crítico.

En la primera parte se exponen los trazos principales de la moral bíblica. El concepto clave que se maneja es el de «moral revelada»: esto es, en la Biblia encontramos una moral que no depende en primer lugar de razonamientos humanos, sino que tiene su fundamento en la revelación de Dios. En esta revelación hay tres datos que son fundamentales para el obrar cristiano: hay siempre un don de Dios que debe ser acogido adecuadamente por el hombre; la bondad de Dios no se manifiesta tan sólo en el don, sino también en el perdón; el horizonte del obrar cristiano no se reduce a la vida terrena, sino que está abierto a la eterna comunión de vida con Dios. En la Biblia se encuentran tres grandes dones de Dios, que llevan consigo y fundan las consecuencias para el obrar cristiano. Las normas del obrar no se imponen desde fuera, sino que son implicaciones de estos dones: la creación del hombre a imagen de Dios y todo lo que ello comporta; la elección del pueblo de Israel y su alianza con él «entre las expresiones más importantes de ella tenemos el Decálogo, los códigos legislativos y la enseñanza moral de los profetas»; la nueva alianza en Jesucristo: su obra y su mensaje son fundamentales a la hora de definir la relación entre Dios y todos los seres humanos.

La segunda parte del documento desarrolla algunos criterios que puedan guiar en la búsqueda de normas justas para los problemas modernos. En primer lugar, dos fundamentales: la conformidad con la visión bíblica de la persona humana y la conformidad con la persona de Jesús, su modo de actuar, su ejemplo, su obra, su camino. A estos criterios se suman otros seis más específicos: a menudo en la Biblia hay, aunque

no siempre, una convergencia con las reglas, las leyes y las prescripciones morales de los otros pueblos; en ella hay una clara separación y distinción entre el comportamiento que se observa en el Pueblo de Dios y fuera de éste; se observa una evolución de las reglas morales desde el Antiguo al Nuevo Testamento, de manera que no son del mismo nivel; la persona humana no es un individuo aislado, sino un miembro de una comunidad que determina las reglas de la convivencia; según la Biblia, nuestra vida terrena no está cerrada en sí misma, porque vivimos en un horizonte escatológico inscrito en la Resurrección de Jesús; no todas las normas morales que se encuentran en la Biblia pueden ponerse al mismo nivel: es necesaria una valoración atenta, según los casos, del carácter relativo o absoluto de los principios o de los preceptos morales.

No pretendemos en estas breves líneas hacer una valoración exhaustiva del documento, sino tan sólo presentarlo. Una primera lectura del texto deja la sensación de que se afrontan los objetivos planteados, y de que en las conclusiones o propuestas no se va más allá de lo que permite tanto el método empleado como la misma naturaleza de la Escritura. De hecho, se refleja un verdadero esfuerzo por poner de relieve lo específico del texto sagrado y por profundizar en esos aspectos de la revelación divina que pueden aportar una luz determinante al obrar humano.

El documento, aun siendo riguroso, no es especialmente técnico. Su lectura es amena, aunque se verá muy facilitada cuando se tengan ya algunos conocimientos generales del conjunto de la historia de la salvación. De todos modos, el hecho de haber privilegiado el acercamiento canónico hace su lectura especialmente interesante no sólo para los exégetas y teólogos, sino también para el amplio público cristiano. Como ya se dice en la introducción, el destinatario inmediato de sus reflexiones es el creyente. Sin embargo, dada la naturaleza del tema, las conclusiones a las que se ha llegado y los criterios que se han propuesto, parece claro que estas páginas pueden dar origen a un amplio diálogo entre hombres y mujeres de buena voluntad, de diversas culturas y religiones, que buscan, más allá de las vicisitudes del día a día, un camino auténtico de felicidad y de sentido (p. 15).

Juan Luis Caballero

**Sergio CINGOLANI,** *Dizionario di critica testuale del Nuovo Testamento. Storia, canone, apocrifi, paleografia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2008, 484 pp., 12,5 x 20, ISBN 978-88-215-6280-8.

La crítica textual es la ciencia que intenta reconstruir, lo más aproximadamente posible, un texto del pasado. Su trabajo parte del hecho habitual de no conservar la copia original de una obra, aunque sí se cuente con otras copias posteriores, totales o fragmentarias, gracias a las cuales se ha transmitido dicho texto. En el caso del Nuevo Testamento, hay una gran riqueza de testimonios textuales de todo tipo, hecho que posibilita acceder a todo el contenido de la obra pero que, por otro lado, complica la selección y elección entre las diferentes lecturas, aunque normalmente se trata de casos que no afectan al sentido del texto. Al mismo tiempo que intenta llegar al texto original, la crítica textual busca trazar la historia de su transmisión, a través de sus copias, de las versiones, de las recensiones, etc.

La obra de Cingolani, no experto en la materia, es de carácter divulgativo. Sus voces, además de referirse tanto a

los libros canónicos como a los no canónicos, abarcan otras materias estrechamente relacionadas con la crítica textual como son el canon bíblico y la paleografía. La extensión de cada una de las voces es breve, pero exacta y rigurosa. De hecho, los datos y las explicaciones que aportan son una estupenda ayuda para manejarse con soltura con los manuales, ensayos y aparatos críticos de las ediciones neotestamentarias que los incluyen. Estas voces ponen así de manifiesto la complejidad de la disciplina pero también la riqueza que hay en torno al Nuevo Testamento, el texto de la antigüedad mejor documentado con gran diferencia.

La obra de Cingolani incluye casi 200 páginas de unos utilísimos apéndices: breves reseñas biográficas de los Padres de la Iglesia citados en el aparato crítico del Nuevo Testamento, listas de los diferentes manuscritos del Nuevo Testamento (papiros, pergaminos, leccionarios, versiones), abreviaturas y tablas, etc. Por último, el libro incluye una selecta bibliografía con la que profundizar en las diferentes cuestiones relacionadas con la disciplina.

Juan Luis Caballero

## TEOLOGÍA FUNDAMENTAL Y DOGMÁTICA

**Robert SPAEMANN,** *La diceria immortale. La questione di Dio o l'inganno della modernità*, (Coll. «Come se Dios fosse», 1), Edizioni Cantagalli, Siena 2008, 220 pp., 14,5 x 21, ISBN 978-88-8272-370-5.

El filósofo alemán Robert Spaemann agrupa en este volumen de tan sugerente título, «La diceria immortale», una decena de ensayos publicados entre 1985 y 2006. Todos ellos tratan temas relacionados con ese *rumor inmortal* que es la cuestión sobre Dios, un murmullo siempre vivo y desafiante, pero especialmente discutido desde los inicios de la modernidad.

La edición original alemana *(Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne)* fue publicada por Klett-Cotta en 2007. El libro editado ahora en italiano es el primer volumen de una colección dirigida por Sergio Belardinelli titulada «Como se Dio fosse», que alude a la necesidad de establecer el axioma *etsi Deus daretur* como principio y fundamento válido de la sociedad actual.

Con un estilo inconfundible, sincero y convincente, el Prof. Spaemann afronta filosóficamente algunas cuestiones candentes de nuestro tiempo conectadas con las inquietudes más hondas del corazón humano, y vinculadas al problema de Dios. El primer ensayo, *La diceria inmortale* (1999), que da el título a la recopilación, plantea el tema de la existencia de Dios a través de frecuentes interrogantes que van como entretejiendo la argumentación: «¿Por qué limitarse a Israel y a Atenas cuando se debe hablar de Dios?» (p. 18); «¿Por qué Dios está escondido?» (p 21); «Si hay Dios, ¿qué sucede?» (p. 29). La conclusión del autor puede sintetizarse en una sentencia al final del capítulo: «Si queremos pensar lo real como real debemos pensar en Dios» (p. 34).

Los ensayos sucesivos se centran en cuestiones más particulares: el ateísmo de Nietzsche (*Le prove dell'esistenza di Dio secondo Nietzsche*, 1998); la comparación entre las explicaciones teológicas y las causales acerca de la realidad (*Discendenza e «Intelligent Design»*, 2006); las relaciones entre fe y razón en la modernidad (*Cristianesimo e Filosofia nell'epoca moderna*, 1995); el valor de las teorías fun-

cionales de la religión (*Motivazione funzionale della religione e religione*, 1985); la noción de *identidad* aplicada a la religión (*Identità religiosa*, 1995); las condiciones para un desarrollo adecuado de la dimensión misionera de las religiones universales (*Le religioni universali devono rinunciare alla missione?*, 1996); sobre la dimensión veritativa de la religión (*Religione e verità di fatto*, 1986); los motivos y las consecuencias de la tendencia moderna a descuidar la doctrina del pecado original (*Su alcune difficoltà circa la dottrina del peccato originale*, 1994); las características del sufrimiento en perspectiva cristiana (*La concezione cristiana della sofferenza*, 1986).

Lejos de ser exclusivamente especulativas o abstractas, las consideraciones del Prof. Spaemann se articulan de manera que llegan a alcanzar sus implicaciones existenciales. En este sentido, resulta especialmente interesante la entrevista concedida por Spaemann a David Seeber en 1988, recogida al final del volumen *(Sullo stato attuale del Cristianesimo),* en la que aparecen numerosas cuestiones de actualidad.

Para el autor, la aceptación de la existencia de Dios no proviene de la necesidad que tienen los hombres de paliar su contingencia y sus limitaciones, sino simplemente del hecho de que Dios existe. Es más, sólo porque Dios existe puede hablarse de la verdad y de la realidad, del bien y del sentido.

El tono de las reflexiones (sin ser pesimista) es realista, como se evidencia en la frecuente dimensión crítica y provocadora que el autor desarrolla a lo largo del libro, para explicitar mejor la respuesta falseada de la modernidad a la cuestión sobre Dios.

Sin ocultar su comprensión cristiana de la realidad, Spaemann establece un respetuoso diálogo con los planteamientos más extendidos en una sociedad marcada por la pluralidad de las culturas. Sus agudas observaciones ponen en entredicho algunas de las ideas que la cultura actual admite con escaso rigor crítico, desvelando razonadamente las falacias o errores más generalizados sobre el tema de Dios.

Como Sergio Belardinelli señala en el Prefacio, el libro de Spaemann es «un libro filosófico sobre Dios, que, contrariamente a lo que habría dicho Pascal, es también el Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob y de Jesucristo» (p. 5). El lector de estas páginas se convierte en testigo privilegiado de un ejercicio serio de articulación entre fe y razón, en el que «la fe se enriquece gracias a la filosofía y ésta última parece ganar en capacidad de comprensión gracias a la fe» (p. 7).

Juan Alonso

**Jean-Claude GUILLEBAUD,** *Cómo he vuelto a ser cristiano* (Prólogo de José Ignacio González Faus), PPC, Madrid 2008, 137 pp., 14,5 x 22, ISBN 978-84-288-2098-1.

El conocido escritor francés Jean-Claude Guillebaud (Argel, 1944) ofrece en esta obra el testimonio de su singular vuelta al cristianismo (*Comment je suis redevenu chrétien*, Albin Michel 2007).

Autor de más de veinte libros y numerosos ensayos, Guillebaud posee una amplia experiencia en el mundo periodístico al haber trabajado durante veinte años en diversas publicaciones francesas *(Sud-Ouest, Le Monde, Le Nouvel Observateur)*. Su labor como reportero durante los años sesenta y setenta le ha acercado a guerras, hambrunas, catástrofes y revoluciones del hemisferio Sur, el Próximo Oriente, Asia y África, lle-

gando a ser presidente de «Reporteros sin fronteras».

Estas experiencias de primera línea le hicieron sentir que las bases del mundo temblaban y que había llegado la hora de pasar de la «efervescente actualidad» de los acontecimientos, a unas reflexiones más verticales y hondas. A comienzos de los años 80 sintió la necesidad de una profundización intelectual sobre lo que ha llamado la «gran inquietud», una situación cultural y social de desconcierto a la que se ha llegado vertiginosamente en los tiempos actuales. De este mundo totalmente transformado había que *hacerse cargo,* elaborando los conceptos necesarios para poder pensarlo en plenitud. El puesto de director literario en *Les Éditions Le Seuil*, desde 1981 a 1995, fue para él una ocasión propicia para el comienzo de una aventura intelectual que le llevó poco a poco, sin ninguna disposición previa favorable, al redescubrimiento del cristianismo.

Según señala en el apartado inicial *(Obertura),* uno de los factores que más ha incidido en su vuelta al cristianismo ha sido la creciente escalada anticristiana de la cultura occidental, que con frecuencia deja entrever una ignorancia y una incultura religiosa descomunales. Pasa después a describir su progresivo retorno al cristianismo mediante la imagen de «tres círculos concéntricos» que ha ido recorriendo, desde un primer círculo muy periférico respecto a la fe cristiana, hasta otro círculo central, el de la creencia misma, en el que se le ha planteado la cuestión decisiva que todavía ha de resolver en plenitud. La figura de los círculos concéntricos le sirve también para estructurar el libro.

El primero de estos círculos *(Las fuentes de la modernidad)* pone en evidencia cómo los valores y conquistas de los que la modernidad occidental se siente tan orgullosa, tienen su fuente y su principio en el cristianismo: la primacía de la persona, los derechos humanos, los valores democráticos, etc. Es más, las ideas de universalidad y progreso hunden sus raíces en la Biblia, que ha favorecido de este modo el desarrollo de las ciencias experimentales. Guillebaud recuerda aquí una frase de René Girard: «Lo que queda en ellas de cristiano es lo que impide que las sociedades modernas exploten» (p. 49).

Al referirse al segundo círculo *(La subversión evangélica),* Guillebaud manifiesta la atracción que le supuso redescubrir la novedad radical del cristianismo, que «ha dividido en dos la historia del mundo» (p. 81). Un rasgo central del mensaje evangélico es, según el autor, un principio de deconstrucción, de subversión. Confiesa Guillebaud que una decidida adhesión a este principio le llevó a sentirse *más cristiano que católico*, más en sintonía con las teologías de la liberación y otros movimientos contestatarios que con el *catolicismo institucional* (cfr. p. 90).

En el tercer círculo *(La fe como decisión),* el autor muestra su descubrimiento de la fe como adhesión y asentimiento personal, y no como el resultado de una deducción racional. Al mismo tiempo señala la urgente necesidad de emplear un lenguaje inteligible para presentar la fe en el mundo actual.

A lo largo de las páginas el autor menciona la influencia que en su vuelta al cristianismo ha recibido, de una manera u otra, de diversos autores contemporáneos. Entre ellos destacan René Girard, Charles Taylor, Louis Dumont, François Châtelet, Michel Henry, etc.

El libro está escrito en un lenguaje ágil y desenfadado. Guillebaud mani-

fiesta con sinceridad y sin complejos sus puntos de vista. Debe valorarse su esfuerzo por tomarse en serio el cuestionamiento anticristiano de los tiempos actuales (p. 20), y agradecerse también algunas interesantes reflexiones que ofrece en ese sentido. Hay sin embargo en su obra diversos enfoques que son discutibles. Entre ellos destaca uno que, de algún modo, aglutina a los demás: la crítica a la institución eclesiástica, especialmente en lo referente al gobierno y a la enseñanza.

Aunque el autor reconoce la necesidad de la institución de la Iglesia para la transmisión de la fe, afirma también su carácter amenazante debido a que, en su opinión, «siempre está tentada por la esclerosis, la represión dogmática y la ortodoxia mutiladora» (p. 108).

Estas afirmaciones —y otros reproches esparcidos a lo largo del libro, como las supuestas «obsesiones normativas», o «letanías de prescripciones disciplinares o de excomuniones», que, según el autor, caracterizan el gobierno de la Iglesia (p. 128)— merecerían una valoración más equilibrada y juiciosa. En todo caso, la querencia censuradora y suspicaz hacia el gobierno y el magisterio de la Iglesia está ya presente en el Prólogo, donde hay además opiniones muy discutibles sobre la relación de la «institución eclesiástica» con la modernidad.

Dejando a un lado la inclinación contestataria de la tradición en la que se inscribe el autor —que busca primar lo *subversivo* respecto a lo *normativo* (p. 101)—, hay que valorar la tesis de fondo que ha guiado su acercamiento a la fe cristiana: el valor fundamental del cristianismo para los hombres y mujeres de nuestro tiempo, también para los que no creen en Dios.

Juan Alonso

**Tracey ROWLAND,** *La fe de Ratzinger. La teología del papa Benedicto XVI*, Nuevo Inicio, Granada 2009, 328 pp., 15 x 21, ISBN 978-84-936102-7-2.

La autora es filósofa y teóloga, ha estudiado en Cambridge y en Roma, y se muestra como una buena conocedora del pensamiento tomista. En la actualidad enseña en el Instituto Juan Pablo II de Melbourne (Australia). Tal vez lo más novedoso de este ensayo sea su toma de postura respecto al agustinismo declarado de Joseph Ratzinger. Sostiene Rowland, en primer lugar, que se trata de un agustinismo no maniqueo, muy distinto del que podrían tener otros autores, como por ejemplo el mismo Lutero (cfr. p. 263). A su vez, este agustinismo no supondría una oposición al tomismo sin más, sino más bien al «tomismo transcendental de Karl Rahner». Nos encontraríamos pues ante un «"tomismo augustiniano" de Henri de Lubac, combinado con la teología de la historia de von Balthasar» (p. 265).

El estudio consiste en un texto de con-teología —una teología en diálogo con Ratzinger—, en la que se incluye además a otros muchos autores no sólo del tomismo actual, sino también de la *Radical Orthodoxy* inglesa y de otras corrientes del pensamiento anglosajón. Es esta por tanto otra virtud del libro: que sitúa el pensamiento de Ratzinger-Benedicto XVI en un contexto tal vez menos conocido para el lector de habla hispana. De lo anterior se desprende la advertencia metodológica de que la profesora australiana combina los textos del teólogo alemán con los del magisterio pontificio del Papa actual. Esta opción ofrece al texto un carácter muy sugerente, aunque también puede llevar a echar de menos en algún momento el empleo de un método más histórico y diacrónico.

Tras una introducción histórica bastante original (pp. 43-63: «Ratzinger y los círculos teológicos contemporáneos»), Rowland se ocupa de seis grandes temas en su teología. En primer lugar, la relación entre Cristo y el mundo a tenor de la *Gaudium et spes*, en la que el teólogo alemán abogaría más bien por una «nueva antropología», para que no se dé una disolución del mensaje cristiano en un mundo secularizado (cfr. pp. 65-93). Después, la relación entre revelación, Escritura y tradición (uno de los grandes temas de Ratzinger), en los términos en que se suele presentar la visión que el teólogo tiene de la «tradición viva» de los Padres (cfr. pp. 95-123). También se ocupa de la centralidad del amor y la verdad en su pensamiento: la encíclica *Deus caritas est* y la crítica a la «dictadura del relativismo», con sus inevitables prolongaciones en la reivindicación de la razón y de la ley natural (cfr. pp. 125-153 y 189-217).

En fin, se aborda también la idea de *communio* en la eclesiología ratzingeriana y las distintas interpretaciones que se han dado de este término en el posconcilio (pp. 155-187), así como la «reforma de la reforma» litúrgica auspiciada por el autor alemán (pp. 219-253). En estos apartados se contienen afirmaciones útiles y valientes que, sin embargo, admiten también otras interpretaciones diferentes. Como decíamos, se trata más bien de un ejercicio de con-teología, en el que en cualquier caso se advierte una clara sintonía con el autor estudiado. El libro concluye con dos textos significativos: el discurso pronunciado en Subiaco días antes de ser elegido Papa y el famoso discurso de Ratisbona. La traducción es excelente, si se exceptúan los títulos de las obras del autor comentado ya publicadas en castellano. Este libro constituye una buena noticia para todos aquellos que quieran conocer mejor el pensamiento de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI.

Pablo Blanco

**Santiago SANZ SÁNCHEZ,** *El futuro creador del Dios Trinitario. Un estudio en la Teología Sistemática de Wolfhart Pannenberg*, Edicep, Valencia 2007, 221 pp., 16 x 23, ISBN 978-8-4705-0941-4.

El profesor Sanz enseña teología dogmática en la Universidad Pontificia de la Santa Cruz (Roma) y es autor de diversas monografías teológicas. El libro que comentamos se sitúa en el campo de la teología de la Creación, pero el autor ha sabido enmarcarlo dentro de un contexto aún más amplio, que viene, de otra parte, exigido para la comprensión adecuada del pensamiento de Pannenberg.

Wolfhart Pannenberg, nacido en 1928, es hoy el representante más distinguido de la teología luterana. Significa en el campo luterano algo muy parecido a lo que ha sido Karl Barth en la teología calvinista del siglo XX. En el caso de Pannenberg cabe hablar de un neoluteranismo. Porque la primacía absoluta de Dios como realidad indisponible para el hombre va unida en él al ejercicio de una razón que podría llamarse contemplativa, en busca de un equilibrio real y operativo con la fe.

Pannenberg es autor de una densa Teología sistemática en tres volúmenes (Göttingen 1988, 1991, 1993), cuya versión española de J.A. Martínez Camino ha sido publicada a partir de 1996. El pensamiento de Pannenberg, que se toma muy en serio la Creación del mundo por Dios, se caracteriza por la claridad, el rigor y un honrado deseo de comprender desde la fe. El estilo de su teología se ajusta bien al tono ecuménico que debe ser propio del diálogo interconfesional. Es

un diálogo que con Pannenberg resulta fluido por su equilibrio anímico personal, y porque junto a las divergencias existen numerosos puntos comunes, por el fondo cristiano y el modo abierto y abarcante de las tesis y formulaciones del autor. Es verdad que la relativa aridez conceptual de los volúmenes de la Teología sistemática pone a prueba la capacidad teológica del lector, que no dudará, sin embargo, de estar consultando un texto interesante y de relevancia actual.

Este ensayo comprende una introducción y tres capítulos, que exponen las líneas generales de la Teología sistemática de Pannenberg (I), la relación entre Trinidad y Creación en la Teología sistemática (II) y las cuestiones abiertas que suscita la construcción teológica del autor (III).

Quien lea con atención el primer capítulo podrá hacerse una idea precisa de las coordenadas en que se sitúa el ambicioso sistema teológico de Pannenberg, expresado sobre todo en su noción de teología, su idea de religiosidad humana, su concepción radicalmente histórica de la revelación, y su visión escatológica como horizonte imprescindible para comprender lo cristiano.

El capítulo segundo contiene el núcleo del ensayo. Aborda el estudio de la relación Trinidad/Creación en la Teología de Pannenberg. Expone los aspectos más sobresalientes de su doctrina trinitaria, la importancia de la Creación en el conjunto del sistema, la Creación como acto de Dios trinitario, el mundo como Creación de la Trinidad y la Creación como realidad abierta al futuro escatológico.

El capítulo tercero examina lo que el autor del ensayo considera cuestiones abiertas en la construcción teológica de Pannenberg.

Llama la atención la claridad expositiva del texto, y la habilidad intelectual del profesor Sanz para desnudar los puntos neurálgicos del sistema que describe. Si existen algunas oscuridades y aspectos que puedan escapar a la comprensión del lector no se deben a falta de pericia argumentativa por parte del autor del libro, sino a los nudos no del todo resueltos y a las sinuosidades que, en medio de numerosos aciertos, se alojan en el pensamiento de Pannenberg.

No cabe duda que el estudio de Pannenberg habrá servido eficazmente al autor de este ensayo para introducirse con provecho en un ámbito de pensamiento cristiano que un buen dogmático debe conocer. Es evidente asimismo que el autor se ha preguntado en qué medida contribuye el sistema de Pannenberg a una comprensión más honda de la idea cristiana de Creación. El capítulo tercero y las reflexiones conclusivas hacen pensar que el autor acusa respetuosamente una clara insatisfacción en este punto.

Ello se explica si tenemos en cuenta que muchas categorías teológicas fundamentales, acuñadas en la tradición cristiana, no significan exactamente lo mismo dentro de una percepción católica y en un sistema donde las formalidades especulativas predominan sobre los contenidos creyentes, y donde el horizonte escatológico debilita, y a veces devalúa, el sentido que encierra para la teología cristiana el misterio de la Creación. Nos encontramos en realidad con una teología que parece moverse con dificultades en la dirección de la fe.

El pensamiento de Pannenberg sufre una hipoteca hegeliana de la que su autor es consciente pero que no siempre consigue superar. Este condicionamiento de fondo se manifiesta en la estrecha vinculación establecida entre el

mundo y el ser de Dios, que se halla formulada emblemáticamente en el título mismo que el profesor Sanz ha elegido para su excelente ensayo.

Si la Trinidad, el Ser de Dios y la Creación estuvieran involucradas recíprocamente en la realidad como lo están mentalmente en la reflexión de Pannenberg no estaríamos exactamente en presencia de la fe revelada. Pero el análisis de la Creación en el marco de la Trinidad que realiza el gran autor luterano no resulta en ningún momento superfluo porque nos obliga a pensar en la densidad e importancia que encierra la primaria verdad cristiana de la Creación del mundo por Dios.

José Morales

**Michael Bredeck,** *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento,* Schˆningh, «Paderborner Theologische Studien» n. 48, Paderborn 2007, 490 pp., 15 x 23,5, ISBN 978-3-506-76317-4.

El libro recoge la exhaustiva investigación realizada para la obtención del grado de doctor del autor, docente en la Facultad de Teología de Paderborn (Alemania). Su investigación se centra en la idea de *aggiornamento,* esto es, la célebre expresión que habitualmente va unida al Concilio Vaticano II, como es bien sabido. El autor investiga su significado y sus diversas dimensiones, no por mera curiosidad erudita, sino guiado por la convicción de que se trata de una idea-clave para iluminar la adecuada hermenéutica del Concilio. El autor considera que permite superar la dialéctica entre la «hermenéutica de la continuidad» y la «hermenéutica de la ruptura o discontinuidad», la discusión en la que se ha situado en las últimas décadas la interpretación del Vaticano II.

Precisamente el primer capítulo de su investigación resume el *status quaestionis* del debate sobre la interpretación del Concilio. Aquí aparecen los binomios de «continuidad/discontinuidad», «espíritu/letra», y otras propuestas hermenéuticas. El autor describe y valora las argumentaciones de los autores que las sostienen. A continuación, en el segundo capítulo, la investigación se remonta a la figura del Papa Juan XXIII, para discernir el uso y sentidos de la noción de *aggiornamento* en su vida y escritos. Esta parte del trabajo desemboca con naturalidad en un tercer capítulo que analiza la preparación remota y próxima del Concilio, para identificar la valencia que se otorgaba en los momentos preparatorios al *aggiornamento* eclesial en cuanto objetivo de la magna asamblea ecuménica. Presta atención sobre todo al discurso inaugural de Juan XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia,* pieza decisiva para la orientación del desarrollo posterior de la tarea conciliar. Como es obligado, también se revisa la cuestión del *aggiornamento* en la actividad y magisterio de Pablo VI durante los años de la celebración del Concilio.

El cuarto capítulo es el más original, ya que argumenta la propuesta del autor acerca de la capacidad del tema aggiornamento para clarificar la interpretación del Concilio. Su conclusión considera que esa noción tiene una funcionalidad teológica y eclesial con dos referencias: la relativa a la «profundización en la fe»; y la relativa al tiempo histórico —los «signos de los tiempos»— en que la fe ha de acogerse existencialmente. En ese sentido, el autor identifica el *aggiornamento* como el «propósito misionero» originario del Concilio, y desde el cual habría que interpretar sus textos y comprender su «espíritu». El Concilio sería la expresión de la toma de conciencia de una nueva fase histórica de la humani-

dad, que la Iglesia ha de afrontar como «misión». Por eso, el Concilio Vaticano II podría calificarse, a juicio del autor, como un Concilio de «transición» en el sentido fuerte del término: transición de la Iglesia a una nueva situación epocal. La idea de *aggiornamento,* concluye el autor, presentaría el impulso misionero como criterio básico de la intepretación del Concilio Vaticano II.

José R. Villar

**David J. KENNEDY,** *Eucharistic Sacramentality in an Ecumenical Context. The Anglican Epiclesis,* Ashgate, Aldershot (Hampshire) 2008, 259 pp., 16 x 24, ISBN 978-0-7546-6376-8.

El autor es, además de vice-deán de la catedral de Durham, profesor de liturgia en la universidad de esta misma ciudad. Resulta ilustrativo que él mismo ponga en primer lugar su condición litúrgico-eclesial, antes incluso de su situación académica. Es además miembro de la comisión litúrgica de la Iglesia de Inglaterra. Kennedy ofrece en la presente monografía una perspectiva densa e interesante de la variedad litúrgica existente en las comunidades anglicanas en Europa, Asia y América. Como primera advertencia metodológica debemos decir que aborda la temática eucarística desvinculada de otros problemas teológicos, como podrían ser el ministerio o la condición eclesiológica de estas comunidades. Dicho esto, podemos añadir que nos encontramos ante un estudio serio y erudito respecto a las distintas tradiciones litúrgicas en el seno del anglicanismo. Aparecen también aproximaciones a un problema tal vez hasta ahora un tanto olvidado en nuestras tradiciones occidentales —superándose así un presunto cristomonismo—, pero que podría tener con el tiempo interesantes consecuencias ecuménicas (cfr. pp. 245-246).

El título resulta de por sí elocuente. «Este libro constituye un estudio de la *epíclesis*, o la invocación del Espíritu Santo en la plegaria eucarística» (p. 1). La perspectiva que se asume —según declara el mismo autor— pretende ser a la vez «católica» y «reformada». Reivindica además para la teología occidental la dimensión pneumatológica desarrollada de modo predominante en el Oriente cristiano y, de modo especial, en la teología de los Padres, y sin embargo también presente en los textos litúrgicos anglicanos. Se trata de ver al mismo tiempo que se halla también presente en la plegaria eucarística, junto con todas las demás invocaciones a la Trinidad. La cuestión no se plantea sin más en polémica con el principio de las *verba Christi* (habla sin embargo de «los límites de la epíclesis»: p. 244), sino que se intenta una profundización teológica en el polo pneumatológico también presente en la plegaria eucarística. No hemos apreciado sin embargo las necesarias profundizaciones en las relaciones entre Eucaristía y apostolicidad y ministerialidad correlativas a los mencionados polos, tal vez por no ser este el objeto principal del presente estudio.

Se establece así una detallada tipología de los momentos en los que se invoca la presencia del Espíritu, en los que lleva a establecer seis momentos distintos (cfr. pp. 4-5). En los capítulos uno a tres (pp. 7-75) expone un interesante desarrollo de la supervivencia en la teología anglicana de estos aspectos pneumatológicos, desde la Reforma al siglo XIX. Resulta interesante en este apartado ver la mutua influencia que han tenido las confesiones anglicana y protestante en algunos aspectos doctrinales. Por ejemplo, en Cranmer no apa-

rece la doctrina de la transustanciación ni de la consustanciación, sino que para él la comunión eucarística consistirá en «la recepción espiritual de los elementos del memorial *(remembrance)* de la muerte de Cristo» (p. 9). Sin embargo, la tradición anglicana ha tenido la suficiente vitalidad para recuperar los elementos fundamentales de la primera doctrina eucarística, a la vez que se subrayaba esta dimensión pneumatológica de la plegaria eucarística, como se ve en el resto del estudio.

En los capítulos cuarto y quinto (pp. 77-100) se describe la renovación litúrgica en el siglo XX, en el mundo pan-anglicano, como indica el autor, así como la crisis de la praxis litúrgica presente en este ámbito confesional. Los capítulos seis y siete (pp. 101-167) se refieren de modo más concreto a la *Church of England*, donde se recogen las vicisitudes de las reformas y renovaciones de los textos y prácticas litúrgicos en el siglo pasado. En los siguientes dos capítulos (pp. 169-215) se ocupa de la evolución —siempre desde el punto de vista de la epíclesis— en otras comunidades anglicanas del ámbito de la Conferencia de Lambeth: Canadá, Estados Unidos, India, Pakistán, Ceilán, Myanmar, Siria y Bangladesh. El décimo capítulo (pp. 217-245) supone la fundamentación bíblica del anterior análisis y un acercamiento —bastante somero— a los desarrollos teológicos en diferentes ámbitos del concepto de *epiclesis*, sobre todo lo que se refiere a la doctrina de la creación, soteriología, escatología y eclesiología, a partir de los conceptos bíblicos de «bendición» y «consagración». En definitiva, el presente volumen constituye un libro muy útil para conocer la situación actual de la liturgia en el ámbito anglicano en la actualidad.

Pablo Blanco Sarto

**Pedro SÁNCHEZ RODRÍGUEZ,** *Dios, la muerte y el más allá en el cine contemporáneo. Una mirada a las películas con ojos de fe*, PPC, Madrid 2007, 316 pp., 14,5 x 22, ISBN 978-84-288-2022-6.

«La abundante presencia de la muerte y las cuestiones sobre el más allá en el cine contemporáneo suponen un reto para la reflexión cristiana en su intento de diálogo y discernimiento con las peculiaridades de cada época» (p. 5). La escatología es uno de los temas fundamentales de la teología cristiana. Pero la teología no es la única interesada en realidades como la vida y la muerte o el cielo y el infierno. De forma explícita o implícita, llamadas de ése o de otro modo, ellas son también protagonistas habituales del cine. La muerte y el más allá no dejan de ser en gran parte un misterio. Por eso, del mismo modo que la teología o la filosofía, el cine, con su lenguaje propio, ha buscado darles un sentido. Podemos decir, por tanto, que en el cine hay un diálogo entre la teología y la cultura.

¿Desde qué perspectiva se puede estudiar este diálogo? ¿Qué podemos sacar de él? A menudo, el análisis de las películas no nos dejan más que un cúmulo de datos o hilos sueltos... tantas veces sin un claro sentido unitario. El libro de Pedro Sánchez intenta responder a estas preguntas: con su obra no trata de hacer una serie de consideraciones más o menos relevantes sobre algunos aspectos del cine contemporáneo (el realizado entre los años 1990-2005), sino de rastrear en él la presencia de unas realidades, de analizar sus influencias y de fijar unos criterios que puedan ayudar a sacar, cuando sea posible, provecho espiritual del lenguaje y de las narraciones fílmicas. Su preocupación es, por tanto, tanto pastoral como más propiamente espiritual y filosófico-teológica: «Podemos decir que

hay una cierta semejanza entre el lenguaje fílmico y la experiencia religiosa; para reconocerla necesitamos desarrollar una antropología del cine y de la imagen para situar los vínculos con lo religioso. En la medida en que el cine da cabida a la sensibilidad y a la emoción del espectador, permite entrar en las dimensiones simbólicas y poéticas que dan acceso al *homo religiosus*. Así pues, el cine facilita la disposición de apertura, actuando como umbral que puede provocar hacia el sentido religioso» (p. 15).

El libro, que es parte de la tesis doctoral defendida por el autor en Teología Dogmática, se estructura en cuatro partes. En la primera se tratan dos cuestiones previas. La primera es más metodológica: en ella se estudia qué es lo específico tanto del texto fílmico —y cómo se puede llevar a cabo su estudio, teniendo en cuenta su naturaleza narrativa— como de su lenguaje: la imagen. En estas páginas se busca poner de relieve cómo la fuerza expresiva y la capacidad narrativa inherentes al lenguaje del cine pueden enriquecer la investigación teológica. La segunda cuestión se centra en las influencias que hay detrás de las propuestas sobre la muerte y el más allá en el cine: algunas desde una perspectiva más filosófica —la agnóstica y atea, la tanatología y la aceptación de la muerte como fenómeno natural, el sincretismo «new age»—; otras, desde una más religiosa —las religiones orientales, el islam, el chamanismo, el judaísmo, etc.—

La segunda parte del libro está dedicada a las bases antropológicas y cristológicas que permiten acceder a la temática propiamente escatológica. Un capítulo está dedicado al tema de la vida y de la muerte; otro, al de la muerte y la resurrección. En la tercera parte se tratan cuatro cuestiones concretas, todo ello tomando ocasión del análisis de diferentes películas: el sentido de la muerte en el cine, la resurrección de los muertos, la relación entre los vivos y los muertos, la vida y la muerte eternas. Por último, en la cuarta parte se desarrollan las conclusiones en tres fases: «Primero se muestran las líneas de influencia claves del cine contemporáneo desde la perspectiva de nuestro tema, y después los rasgos más constantes de su "imaginario" sobre el más allá. En la segunda fase se destacan algunas sugerencias temáticas que desde el cine se plantean a los educadores y responsables de pastoral. Y por último se proponen algunos criterios pastorales para una valoración de las películas» (p. 8).

La obra de Pedro Sánchez aborda un tema especialmente interesante en la cultura postmoderna en la que vivimos. El hombre no puede eludir realidades tan esenciales como la muerte y el más allá, temas que a menudo aparecen ligados al de Dios. De una forma u otra, buscamos explicárnoslas, darles un sentido. Y el cine es una palestra privilegiada de nuestros días, tanto para rastrear sentidos como para transmitir contenidos. Teología y cultura encuentran en él un lugar donde poder sacar un provecho recíproco.

Juan Luis Caballero

## TEOLOGÍA MORAL Y ESPIRITUAL

**Augusto Chendi,** *La morte del Figlio. Il mistero del Crocifisso e il suo significato per la fondazione della morale nella riflessione teologica di Hans Urs von Balthasar*, Edizioni Camilliane («Mistero e Pensiero», 3), Torino 2009, 781 pp., 21,5 x 16, ISBN 978-88-8257-150-4.

Nos encontramos ante una monografía en la que, a partir de la obra de Hans Urs von Balthasar, se identifica la

categoría de la «muerte del Hijo» como centro para una fundación cristológica de la moral. El autor —perteneciente al grupo de investigación en Teología Moral *Hypsosis*— se muestra como un gran conocedor de la obra del teólogo suizo y desea hacer fructificar las potencialidades ínsitas en la realidad del «estado de muerte» del Hijo. Para ello, se considera el texto del *Mysterium Paschale* balthasariano como la referencia fundamental.

La obra se divide en cinco capítulos distribuidos de la siguiente manera: i) la categoría teológica de la muerte del Hijo en el *Mysterium Paschale*; ii) la solidaridad del Hijo con los muertos en el Sábado santo; iii) la habilitación del *humanum* a la obediencia filial a partir de la obediencia hipostática del Hijo; iv) la muerte del Hijo en el corazón de la Trinidad y la forma kenótica del Hijo; v) el obrar filial como aspecto intrínseco del acontecimiento pascual de la cruz. Será en el último capítulo cuando se revise el escrito explícito sobre moral de von Balthasar: las «nueve tesis sobre la ética cristiana», para ver cómo influye la cristología de la muerte del Hijo en su misma comprensión moral.

El estudio ilustra cómo la categoría de «obediencia» transparenta exactamente el constitutivo último del Hijo, que se abandona a la voluntad del Padre en la muerte y advierte todo el peso del ser abandonado, «haciéndose pecado» por nosotros. Jesús de Nazaret asumiría el «estado de muerte», la más absoluta pasividad, con una singular solidaridad con los muertos. En la anulación de toda auto-disposición activa residual se identificaría al Hijo en su «haber sido hecho pecado por nosotros». El vínculo del Hijo encarnado con todo hombre es posible porque, en la libertad del amor, une y asume en sí el *humanum* creatural, comprendido el pecado, y lo inserta en el dinamismo de obediencia filial, que puede pertenecer así también a todo hombre. El *humanum* participa a tal punto del misterio personal de Jesús que es habilitado a la obediencia filial a partir de la obediencia hipostática que es el Hijo.

Como demuestra Chendi, la posibilidad del morir y del estado de muerte en el Hijo se da para von Balthasar en el corazón mismo de la Trinidad, donde la Obediencia subsistente que es el Hijo constituiría la forma kenótica en la Trinidad. El misterio del hombre creado a imagen de la Imagen sería posible dentro de la diástasis Padre-Hijo, que abraza también el *antidivino* en el misterio pascual del Hijo. Entonces, el Obediente por amor constituye un constitutivo ontológico para el *humanum* y muestra la prioridad de la fundación cristológica respecto a cualquier otra fundación antropológica. El Hijo encarnado, asumiendo el *humanum*, lo hace partícipe de su sí obediente y libre al Padre, lo purifica del oscurecimiento del pecado y lo hace capaz de una efectiva vida filial.

El autor muestra que la visión cristocéntrico-trinitaria de von Balthasar tiene en su base la predestinación del Hijo y, por tanto, la predestinación de todo hombre a ser «hijo en el Hijo», de manera que la creación es el cumplimiento histórico de dicha predestinación. En la ley natural se pueden reconocer de modo incoativo los rasgos de esta universal vocación a la filiación. La propuesta de von Balthasar abriría entonces un nuevo horizonte a la posibilidad efectiva de una fundación cristológica del ser y actuar moral. Si el Hijo encarnado, muerto y resucitado es el arquetipo tanto de la condescendencia de Dios con nosotros como de la elevación

de lo humano hasta Dios, posee la fuerza ontológica, y propiamente filial, de transformar al creyente. Por ello, el *Triduum paschale*, considerado desde la perspectiva de la «muerte del Hijo», constituiría el fundamento para una moral basada en una ontología filial.

La obra se enmarca dentro de la recuperación para la Teología Moral del fundamento ontológico que define el impacto constitutivo del misterio de Cristo en el misterio del hombre. Por ello, investiga el misterio de la muerte del Hijo hasta sus últimas consecuencias, para verificar cómo a partir de su despliegue y participación se pueda individuar y explicitar mejor la nueva configuración filial de la persona humana. Sin duda, la ayuda de la reflexión estaurológica, trinitaria y soteriológica de von Balthasar para ello es irrenunciable.

Javier Sánchez Cañizares

**Elio SGRECCIA y Jean LAFFITTE (eds.)**, *El embrión humano en la fase de preimplantación. Aspectos científicos y consideraciones bioéticas. Actas de la duodécima Asamblea General de la Pontifica Academia para la Vida (Ciudad del Vaticano, 27 de febrero-1 de marzo de 2006)*, BAC, Madrid 2008, 254 pp., 17 x 24, ISBN 978-84-7914-925-3.

El prodigioso avance de la ciencia nos lleva a un conocimiento cada vez más profundo del misterio de la vida. Uno de los procesos vitales que más asombro suscita es el desarrollo embrionario. ¿Cómo una sola célula indiferenciada da lugar a un organismo con miles de millones de células, enormemente especializadas y diferenciadas?

Este avance permite también la actuación científica sobre el embrión humano en los primeros días de su desarrollo. Situación que plantea cuestiones con graves consecuencias éticas: ¿Cuándo comienza la vida humana? ¿Qué nos dice la ciencia sobre el embrión humano en los primeros días de su desarrollo? ¿Es persona humana? ¿Es verdad que sus células madre pueden curar enfermedades como la diabetes o el alzheimer?

Estas preguntas piden respuestas bien fundamentadas desde el ámbito de la ciencia, de la antropología y de la ética. Este volumen nos ofrece estas respuestas, dadas por destacados científicos, filósofos, médicos y especialistas en bioética, a la vez que nos muestra la maravillosa complejidad del origen de la vida humana.

El libro se articula conforme al programa de la Asamblea General. Las ponencias se dividen en dos grupos. En el primero, se presentaron las ponencias principales, desde el ámbito científico de la biología y la genética (Zernika-Goetz, Sica, Bellieni, Fitztgerald y Rethoré), filosófico (Pangallo e Ide) y teológico (Card. Lozano Barragán y Mons. Eijk).

El segundo grupo corresponde a la mesa redonda, que se tituló «¿Es persona el embrión?». También aquí tenemos aportaciones desde el punto de vista científico (Gil Lopes), filosófico (Spaemann), jurídico (Le Méné) y teológico (Carrasco de Paula).

Se incluyen, además, dos comunicaciones. Una sobre la consideración del embrión en el ámbito de la Iglesia ortodoxa, a cargo del arcipreste de la Iglesia ortodoxa rusa S. Filimonov; y una profunda reflexión del teólogo de la Casa Pontificia, W. Giertych, sobre la dignidad de la persona.

En esta edición española, coordinada por Leopoldo Vives y Mónica López

Barahona, no se ha podido incluir, por razones técnicas, la conferencia del profesor Roberto Colombo.

El presente volumen comienza con el Discurso de su Santidad Benedicto XVI a los participantes al Congreso y concluye con el Comunicado final de la Asamblea General de la Pontifica Academia de la Vida.

No resulta aventurado pensar que la Congregación para la Doctrina de la Fe se ha servido, entre otros, de este material para la redacción de la reciente Instrucción *Dignitas personae, sobre algunas cuestiones de bioética* (diciembre de 2008).

José María Pardo

**Vicente Bosch**, *Llamados a ser santos. Historia contemporánea de una doctrina*, Palabra, Madrid 2008, 222 pp., 17 x 24, ISBN 978-8-4984-0149-3.

El profesor Vicente Bosch publica una interesante monografía sobre la historia de la llamada universal a la santidad en el siglo XX, a partir de los diversos documentos del Magisterio, especialmente del Concilio Vaticano II, y de los manuales de Teología Espiritual. El libro, afirma su Autor, «nace con dos intenciones: ofrecer la historia doctrinal de la vocación universal a la santidad a lo largo del siglo XX y proponer una breve descripción de los principales contenidos e implicaciones de tal doctrina» (p. 10).

El autor es bastante sistemático y pedagógico (cada capítulo termina con un pequeño balance que recopila las distintas aportaciones recogidas). Después de un capítulo introductorio sobre la teología de la vocación, se establecen dos grandes partes: una más descriptiva, donde se realiza una exposición de los manuales de Teología Espiritual y del Magisterio sobre la santidad; y otra más especulativa, donde se presenta una síntesis teológica sobre la temática. Al final, se recoge una Bibliografía muy útil que abarca documentos del Magisterio, manuales y estudios sobre la santidad.

El estudio va paso a paso, principalmente según la cronología: los manuales antes del Concilio Vaticano II (A. Tanquerey, O. Zimmermann, C. de Jesús Sacramentado, J. de Guibert, R. Garrigou-Lagrange, A. Royo Marín, G. Thils); el Magisterio anterior al Concilio (Pío XI, Pío XII y Juan XXIII); el Concilio Vaticano II, en sus documentos más relevantes (Lumen Gentium, Sacrosanctum Concilium, Unitatis Redintegratio y Gaudium et Spes); el magisterio de Pablo VI; el magisterio de Juan Pablo II; y por último, los manuales de Teología espiritual posteriores al Vaticano II (B. Juanes, A. Zigrossi, F. Ruiz Salvador, J. Aumann, Ch.A. Bernard, J. Weismayer, G. Gozzelino, J.-C. Sagne, S. Gamarra, S. Pinckaers, D. de Pablo Maroto, A. Pigna, M. Belda). Lógicamente no se pueden tratar todos los temas, pero el Autor selecciona con precisión el tratamiento de la santidad en la vida cristiana y las líneas de fuerza principales de cada texto.

Al hilo del repaso cronológico, van saliendo todos los temas que tienen que ver con la santidad cristiana: la relación de la persona con el misterio Trinitario (con Dios Padre, con Jesucristo, con la acción del Espíritu Santo); con la Iglesia, la predicación de la Palabra y los Sacramentos, especialmente el Bautismo y la Eucaristía; la misión del cristiano respecto al mundo y a la Historia; el pecado y la conversión; la lucha espiritual, etc. Pero es en la segunda parte donde el autor traza un esbozo sistemático del material aportado. Primero hablando del «Contenido de la llamada universal

a la santidad» (capítulo 8). La santidad es un don de Dios y una tarea del cristiano, que se inicia en la vida de Cristo. «Contemplando a Cristo se descubren las dimensiones existenciales de la santidad. Y la vida de Cristo es una vida de continuo diálogo con el Padre, de sacrificio hasta la muerte y de servicio a los hombres en redención humana y sobrenatural» (p. 178). De ahí que toda existencia cristiana, como imitación de Cristo, conlleva una dimensión contemplativa, martirial y apostólica. Por eso la llamada universal a la santidad es una llamada a la contemplación, a la Cruz y al apostolado. Y después, especificando las «Consecuencias de esa llamada» (capítulo 9): el sentido vocacional de la existencia cristiana, el valor santificador de las realidades terrenas y la validez de los distintos estados de vida para alcanzar la santidad.

En definitiva, nos encontramos con una buena monografía sobre la llamada universal a la santidad en el siglo XX y esperamos que el prof. Bosch continúe con la investigación de esta temática también en otras épocas de la historia.

Pablo Marti

**Francisco VARO**, *Alegres con esperanza. Textos de San Pablo meditados por San Josemaría*, Rialp, Madrid 2009, 254 pp., 16 x 24, ISBN 978-84-321-3729-7.

La Sagrada Escritura ocupa un lugar central en la vida de todo cristiano. Sin embargo, podemos comprobar esto de un modo muy claro, y a menudo gracias a textos escritos, en la vida de los santos. Como en el caso de San Josemaría, fundador del Opus Dei, muchas de esas personas —exceptuado el caso de tantos Padres de la Iglesia— no nos han dejado obras de exégesis bíblica. Lo que conservamos de ellas es, si podemos hablar así, su conversación con Dios a través de la Escritura. A ella han acudido como la fuente de vida que es, a través de ella han profundizado en su conocimiento de Dios, en ella han escuchado la voluntad divina y han encontrado las fuerzas para llevarla a cabo.

Inmerso de lleno en la labor de sacar adelante la Obra de Dios, San Josemaría apuntaba con frecuencia textos bíblicos que le golpeaban de un modo particular. En junio de 1933 decidió hacer una lista ordenada de dichas anotaciones. De allí nació un documento que tituló *Palabras del Nuevo Testamento, repetidas veces meditadas*, en el que hizo una relación, normalmente por orden de libro y de capítulo y versículo, 112 textos. Un tercio de ellos, 37, correspondían a textos paulinos, casi la mitad sacados de la *Carta a los Romanos* y de la primera *Carta a los Corintios*.

Esta lista es especialmente relevante ya que está fechada en una época muy antigua. En ella nos podemos apoyar para acercarnos no sólo a la lectura de San Pablo hecha por San Josemaría, sino también, de una forma más general, a su relación personal e íntima con la Sagrada Escritura. El método de trabajo que para ello ha seguido Francisco Varo es el siguiente: en primer lugar, ha transcrito el texto del Apóstol, tal y como lo ha citado San Josemaría; en segundo lugar, ha hecho una breve explicación del sentido del texto en su contexto paulino originario; por último, ha tratado de esclarecer por qué reparó en ellos el santo a la luz de la documentación disponible y de su enseñanza:

«Presentaremos, pues, esos textos e intentaremos comprenderlos en sí mismos, dentro del Nuevo Testamento, especialmente del *Corpus Paulinum*, y contemplarlos a la luz del trabajo pasto-

ral que San Josemaría realizaba en esos momentos, así como de los comentarios que el propio compilador del elenco haría de esos textos en los años siguientes, de modo que se pueda explicar, en la medida en que es posible, el por qué los seleccionó, qué le decían cada uno de ellos, y cómo le ayudaron en su vida espiritual y en su labor de formación» (p. 12).

El tratamiento de los textos paulinos ocupa la mayor parte del libro (pp. 39-236). A ese capítulo, añade uno dedicado a la figura de San Pablo tal y como aparece en las obras de San Josemaría, y con el que pretende resaltar por qué la figura del apóstol se le hacía tan rica, cercana y amable. En un tercer capítulo, el A. hace una breve sistematización de los temas en los que se podrían clasificar las preocupaciones pastorales reflejadas en el recurso a esos textos: la vocación cristiana, la filiación divina, el amor fraterno, apóstoles en medio del mundo. Estos temas, por otro lado, están en la misma entraña de la labor divina que San Josemaría estaba llevando a cabo. Numerosos pasajes paulinos tratan de ellos en profundidad: por ejemplo, el capítulo 8 de la *Carta a los Romanos*, el capítulo 2 de la *Carta a los Filipenses*, los capítulos 4-5 de la primera *Carta a los Tesalonicenses*, a lo largo de toda la primera *Carta a los Corintios*.

Como ya afirma el A., no se trata de un trabajo definitivo, en parte porque aún está en sus comienzos la edición crítica de las obras de San Josemaría. No obstante, el libro tiene una clara justificación: mientras esa labor se lleva a cabo, el lector cristiano puede encontrar un gran fruto al profundizar, de la mano de un santo, en la riqueza de los textos paulinos. A través de ellos, con la ayuda del Espíritu Santo, San Josemaría entabló una relación muy personal con Dios, en ellos encontró las luces y las fuerzas necesarias para crecer espiritualmente y para llevar a cabo la voluntad divina.

Juan Luis Caballero

# LIBROS RECIBIDOS*

AAGESON, J.W., *Paul, the Pastoral Epistles, and the Early Church,* Alban Books, Edinburgh 2007, 235 pp., 23 x 15,3, ISBN 9781598560411.

ALLEN, D. y SPRINGSTED, E.O., *Philosophy for Understanding Theology*, Westminster John Knox Press, Luisville 2007, 267 pp., 23 x 15, ISBN 9780664231804.

BERMEJO, J.C. y ÁLVAREZ, F., *Diccionario de Pastoral de la Salud y Bioética*, San Pablo, Madrid 2009, 1888 pp., 23,5 x 16, ISBN 9788428535137.

BOROBIO GARCÍA, D., *Catecumenado e iniciación cristiana*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2009, 229 pp., 22 x 16, ISBN 9788498052107.

DE JESÚS, E., *La pureza de corazón*, Rialp, Madrid 2009, 85 pp., 19 x 12,5, ISBN 9788432137389.

DE JOUVENEL, B., *La ética de la redistribución*, Encuentro, Madrid 2009, 147 pp., 18 x 11, ISBN 9788474909694.

DEL CAMPO GUILARTE, M. (ed.), *La pedagogía de la Fe. Al servicio del itinerario de iniciación cristiana*, Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid 2009, 341 pp., 21 x 14, ISBN 9788496318762.

DOMÍNGUEZ PRIETO, P., *La analogía teológica*, Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid 2009, 450 pp., 23,5 x 17, ISBN 9788496318779.

EMERY, G., *La Trinité. Introduction théologique à la doctrine catholique sur Dieu*, Les Éditions du Cerf, Paris 2009, 206 pp., 21,5 x 13,5, ISBN 9782204089180.

FABRIS, R., *Lettere di Paolo*, Edizioni Istituto San Gaetano, Vicenza 2009, 720 pp., 19 x 12,5, ISBN 9788801043037.

FAZIO, M., *De Benedicto XV a Benedicto XVI*, Rialp, Madrid 2009, 192 pp., 24 x 16,3, ISBN 9788432137334.

---

* Esta relación de libros recibidos en la Redacción de *Scripta Theologica* se publica a efectos puramente informativos. La inclusión de una obra en este elenco es independiente de la publicación de una eventual reseña.

GARCÍA-MORENO, A., *Temas teológicos del Evangelio de San Juan. II Verdad y Libertad*, Rialp, Madrid 2009, 200 pp., 24 x 16,3, ISBN 9788432137358.

GARCÍA-MORENO, A., *Teologia del Vangelo di Giovanni. Volume II*, EDUSC, Roma 2009, 301 pp., 24 x 16, ISBN 9788883332319.

HABETS, M., *Theosis in the Theology of Thomas Torrance*, Ashgate Publishing Ltd., Adershot 2009, 222 pp., 15,6 x 23,4, ISBN 9780754667995.

HÄGGLUND, B., *History of Theology*, Concordia Publishing House, St. Louis 2007, 432 pp., 23,5 x 15,5, ISBN 9780758613486.

LORDA, J.L., *Antropología Teológica*, Eunsa, Pamplona 2009, 568 pp., 23 x 15,5, ISBN 9788431326425.

MADRIGAL, S. (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger. Teólogo y Papa*, San Pablo, Madrid 2009, 320 pp., 21,5 x 14,5, ISBN 9788428534888.

MADRIGAL, S., *Iglesia es Caritas: La eclesiología teológica de Joseph Ratzinger, Benedicto XVI*, Sal Terrae, Santander 2008, 512 pp., 21,3 x 14,5, ISBN 97829317824.

MAGAZ FERNÁNDEZ, J.M., (ed.), *La Iglesia en los orígenes de la España contemporánea (1808)*, Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid 2009, 287 pp., 21 x 14, ISBN 9788496318809.

MARTÍNEZ PORCELL, J., *Dios, persona y conocimiento*, Balmes, Barcelona 2008, 322 pp., 21,5 x 16, ISBN 9788421006633.

MESSORI, V., *Perché credo. Una vita per rendere ragione della fede*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 2008, 429 pp., 22 x 13,5, ISBN 9788838488313.

MICHELIN, É. (dir.), *Témoins dans l'Esprit Saint. Contextes et contenus au XXe siècle*, Parole et Silence, Paris 2009, 204 pp., 21 x 14, ISBN 9782845738034.

NERVO, G., *Giustizia e pace si baceranno*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2009, 97 pp., 19,7 x 10,5, ISBN 9788825002253.

PÉREZ DE LABORDA, A., (ed.), *El Dios de Aristóteles*, Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid 2009, 409 pp., 21 x 14, ISBN 9788496318755.

POISSON, J.F., *Bioética. ¿El hombre contra el Hombre?*, Rialp, Madrid 2009, 251 pp., 20 x 13,5, ISBN 9788432137341.

PRADES, J. y ORIOL, M. (eds.), *Los retos de multiculturalismo*, Encuentro, Madrid 2009, 309 pp., 23 x 15, ISBN 9788474909708.

PRIETO FERNÁNDEZ, F.J., *Las figuras cambiantes de Jesús en la literatura cristiana antigua*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2009, 384 pp., 24 x 17, ISBN 9788472998346.

RAMOS-LISSÓN, D., *Compendio de Historia de la Iglesia Antigua*, Eunsa, Pamplona 2009, 484 pp., 21,5 x 14,7, ISBN 9788431326364.

RIEDE, P., *Ich mache dich zur festen Stadt*, Echter Verlag, Würzburg 2009, 111 pp., 15,3 x 23,3, ISBN 9783429031794.

SÁNCHEZ NAVARRO, L., *Pablo y Cristo. La centralidad de Cristo en el pensamiento de San Pablo*, Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2009, 281 pp., 23 x 16,5, ISBN 9788496318793.

SODI, M. (a cura), *Astronomia e culto. Riposta a domande di attualità*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2009, 151 pp., 16,5 x 10,5, ISBN 9788825021455.

# ÍNDICE DEL VOLUMEN XLI (2009)

**Estudios, Notas y Boletines** *Págs.*


| | | |
|---|---|---|
| ALONSO, J. | *Conversión y hombre nuevo. Teología de la conversión en san Pablo* ..... | 47 |
| ALONSO, J. | *Conversión filosófica y conversión cristiana* .. | 687 |
| ALVIAR, J.J. | *El destino de los niños que mueren sin bautismo. Comentario al documento de la Comisión Teológica Internacional* ..... | 711 |
| AROCENA, F.Mª | *Palabra y Eucaristía* ..... | 145 |
| AROCENA, F.Mª | *El Sacramento de la Penitencia, realidad antropológica y cultual* ..... | 745 |
| BLANCO, P. | *Razón, islam y cristianismo. El debate suscitado por Benedicto XVI* ..... | 199 |
| BLANCO, P. | *En torno a la cuestión del «defectus ordinis (UR 22)»* ..... | 539 |
| CABALLERO, J.L. | *El canon paulino. Consideraciones en torno a la naturaleza y la formación del canon del Nuevo Testamento* ..... | 899 |
| CARR, E. | *Koinonia. Cartas de Comunión en la tradición oriental* ..... | 815 |
| DE NAVASCUÉS, P. | *La Communio: unidad y diversidad en torno a Nicea* ..... | 843 |
| EDO, P.M. | *Cronologías paulinas. Un estado de la cuestión* | 177 |
| ELDERS, L. | *La lectura super epistolam ad hebraeos de Santo Tomás de Aquino* ..... | 785 |
| FLAMARIQUE, L. | *Filosofía hermenéutica y teología. Algunas consideraciones a partir de «Fides et ratio»* ... | 469 |
| GIMÉNEZ-AMAYA, J.M. y MURILLO, J.I. | *Neurociencia y libertad. Una aproximación interdisciplinar* ..... | 13 |
| GOUTIERRE, M.-D. | *La importancia del fin, causa de las causas* .. | 351 |

| | | Págs. |
|---|---|---|
| GUITIÁN, G. | *La relación trabajo-familia: un diálogo entre la doctrina social de la iglesia y las ciencias sociales* ..... | 377 |
| IVORRA, A.V. | Las anáforas *De Cotidiano* del *Missale Hispano-Mozarabicum* ..... | 157 |
| IZQUIERDO, C. | *La circularidad entre filosofía y teología: «Fides et ratio» 73* ..... | 451 |
| IZQUIERDO, C. | *Palabra (y Silencio) de Dios* ..... | 945 |
| MOLAC, Ph. | *Purificación y santidad; Una perspectiva de «comunión» según San Gregorio de Nacianzo. Aproximación a partir del discurso 40* ..... | 833 |
| O'CALLAGHAN, P. | *Cristo revela el hombre al propio hombre* ..... | 85 |
| OTERO, T. | *La «Nueva perspectiva sobre Pablo» y la justificación por la fe* ..... | 889 |
| PARDO, J.Mª | *Racionalidad de la apertura a la vida y anticoncepción* ..... | 113 |
| PELLITERO, R. | *Religión y Psiquiatría. Caminos para un encuentro* ..... | 511 |
| RAMOS-LISSÓN, D. | *Jerusalén en el medievo español desde una perspectiva cristiana* ..... | 925 |
| SÁNCHEZ CAÑIZARES, J. | *Proyectos globales de Teología Moral Fundamental en Italia* ..... | 863 |
| SARMIENTO, A. | *La obligatoriedad de las leyes civiles según Francisco de Vitoria* ..... | 585 |
| TANZELLA-NITTI, G. | *La unidad de la verdad en el acceso a Dios: ciencia, razón y fe* ..... | 409 |
| VALDERAS, J.Mª | *Filosofía de la biología, papel intermediario entre ciencia y teología* ..... | 425 |


**Recensiones**

A) OBRAS ANALIZADAS


1. MORALES, J., *Filosofía de la religión* (F. Gallardo) ..... 229
2. AMENGUAL, G., *Antropología filosófica* (J.Á. García Cuadrado) ..... 234
3. SCHOCKENHOFF, E., *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf* (M. Schlag) ..... 237
4. MURPHY-O'CONNOR, J., *Pablo, su historia* (P. Edo) ..... 250

*Págs.*

5. LONG, D.S., *Divina economía. La teología y el mercado* (G. Guitián) 253
6. REQUENA, F.M., *Católicos, devociones y sociedad durante la Dictadura de Primo de Rivera y la Segunda República. La Obra del Amor Misericordioso en España (1922-1936)* (J.L. Illanes) ..... 256
7. IZQUIERDO, C., *Creo, creemos. ¿Qué es la fe?* (J. Alonso) ..... 613
8. BLANCO, P., *La Cena del Señor. La Eucaristía en el diálogo católico-luterano después del Concilio Vaticano II* (J.R. Villar) ..... 618
9. CANO, L., *«Reinaré en España». La mentalidad católica a la llegada de la Segunda República* (J.L. Illanes) ..... 622
10. TUGENDHAT, E., *Antropología en vez de metafísica* (J.Á. García Cuadrado) ..... 963
11. BRAGUE, R., *La sabiduría del mundo. Historia de la experiencia humana del universo* (J. Alonso) ..... 968
12. DE SALIS, M., *Concittadini dei santi e familiari di Dio. Studio storico-teologico sulla santità della Chiesa* (P. Blanco Sarto) ..... 971
13. RODRÍGUEZ, P., *La Iglesia: misterio y misión. Diez lecciones sobre la eclesiología del Concilio Vaticano II* (R. Pellitero) ..... 976

B) AUTORES DE LAS RECENSIONES

AMENGUAL, G., 2
BRAGUE, R., 11
DE SALIS, M., 12
LONG, D.S., 5
MURPHY-O'CONNOR, J., 4
RODRÍGUEZ, P., 13
TUGENDHAT, E., 10
BLANCO, P., 8
CANO, L., 9
IZQUIERDO, C., 7
MORALES, J., 1
REQUENA, F.M., 6
SCHOCKENHOFF, E., 3

**Reseñas**

AA.VV., *Ad gentes et tra noi. La fede dipende dall'ascolto della predicazione* 658
ARTIGAS, M. (†), *Ciencia y religión. Conceptos fundamentales* ..... 265
ARTIGAS, M. (†) y TURBÓN, D., *Origen del hombre. Ciencia, Filosofía y Religión* ..... 267
BALLETA, R. y MARDEGAN, A. (a cura di), *Sacerdozio e celibato nella Chiesa* 314

*Págs.*

BENEDICTO XVI, *Los Padres de la Iglesia. De Clemente de Roma a san Agustín* ..... 279

BENEDICTO XVI, *San Pablo y el Resucitado. Catequesis paulinas* ..... 648

BIGUZZI, G., *Pablo, comunicador. Entre interculturalidad y globalización* 650

BIRMELÉ, A., BÜHLER, P., CAUSSE, J.-D. et KAENNEL, L. (éd.), *Introduction à la théologie systématique* ..... 305

BLASI, F., *Para conocer la Biblia* ..... 993

BOOTH, Ph., *Catholic Social Teaching and the Market Economy* ..... 323

BORGHESI, M., *Secularización y nihilismo. Cristianismo y cultura contemporánea* ..... 305

BOSCH, V., *Llamados a ser santos. Historia contemporánea de una doctrina* 1013

BRÄNDLE, F., *Biblia en San Juan de la Cruz* ..... 328

BREDECK, M., *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento* ..... 1007

CABRIA, J.L., *Dios, palabra, realidad. Filosofía y teología al encuentro* ..... 656

CANET, O.S.A., V.D. (ed.), *San Pablo en San Agustín* ..... 640

CARBAJOSA, I. y SÁNCHEZ NAVARRO, L. (eds.), *Palabra Encarnada. La Palabra de Dios en la Iglesia* ..... 644

CARPIN, A., *Battezzati nell'unica vera Chiesa? Cipriano di Cartagine e la controversia battesimale* ..... 281

CARRILLO, S., *Pablo, apóstol de Cristo. Su vida y sus epístolas* ..... 649

CASTRO SÁNCHEZ, S., O.C.D., *Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén. Evangelio de Juan* ..... 995

CAYUELA, A., *¿Providencia o destino? Ética y razón universal en Tomás de Aquino* ..... 273

CHENDI, A., *La morte del Figlio. Il mistero del Crocifisso e il suo significato per la fondazione della morale nella riflessione teologica di Hans Urs von Balthasar* ..... 1010

CINGOLANI, S., *Dizionario di critica testuale del Nuovo Testamento. Storia, canone, apocrifi, paleografia* ..... 1000

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Protréptico* ..... 636

DAL COVOLO, E. y SERRA, A. (a cura di), *Storia della Mariologia*, I *Dal modello biblico al modello letterario* ..... 668

DE LAUBIER, P., *Phénoménologie de la religion* ..... 629

DENEKEN, M., *Johann Adam Möhler* ..... 314

DI PIETRO, M.L., *Bioetica e famiglia* ..... 671

DOOLAN, G.T. *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes* ..... 985

ELDERS, L.J., *Conversaciones teológicas con Santo Tomás de Aquino* ..... 307

*Págs.*

FABRIS, R., *Paolo di Tarso* ..... 295

FABRIS, R., *Tutto per il Vangelo. La personalità, il pensiero, la metodologia di Paolo di Tarso* ..... 295

FITZMYER, J.A., *Paolo. Vita, viaggi, teologia* ..... 296

FITZMYER, J.A., *Teología de San Pablo. Síntesis y perspectivas* ..... 296

FLICHY, O., *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres. Un phénomène de réception de la tradition paulinienne à la fin du Ier siècle* ..... 997

FLURY-SCHÖLCH, A., *Abrahams Segen und die Völker: Synchrone und diachrone Untersuchungen zu Gen 12,1-3 unter besonderer Berücksichtigung der intertextuellen Beziehungen zu Gen 18; 22; 26; 28; Sir 44; Jer 4 und Ps 72* ..... 290

FONTANA, M., *La Parola nella Chiesa. Fondazione trinitaria della sua efficacia* ..... 657

FRANCO, C.A. y GARCÍA PÉREZ, J.M., *Pasión de Jesús según San Mateo y descenso a los infiernos* ..... 647

GARCÍA-BARÓ, M., *El bien perfecto. Invitación a la filosofía platónica* ..... 276

GARCÍA-MORENO, A., *La Biblia. Encuentro con Dios. Evangelio de Juan* 291

GITTOES, J., *Anamnesis and the Eucharist. Contemporary Anglican Approaches* ..... 665

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *El quehacer de la teología. Génesis, estructura, misión* ..... 661

GONZÁLEZ MONTES, A., *Imagen de Iglesia. Eclesiología en perspectiva ecuménica* ..... 662

GRANADOS, C. y GIMÉNEZ, A. (eds.), *Biblia y ciencia de la fe* ..... 285

GUILLEBAUD, J.-C., *Cómo he vuelto a ser cristiano* ..... 1002

HAHN, S., *Letter and Spirit. From Written Text to Living Word in the Liturgy* ..... 301

HAHN, S., *Trabajo ordinario, gracia extraordinaria. Mi camino espiritual en el Opus Dei* ..... 325

HAHN, S., *La fe es razonable. Cómo comprender, explicar y defender la fe católica* ..... 659

HEIM, M.H., *Joseph Ratzinger. Life in the Church and Living Theology: Fundamentals of Ecclesiology with Reference to* Lumen Gentium ..... 311

HOPING, H. y SCHULZ, M. (hrsg.), *Jesus und der Papst. Systematische Reflexionen zum Jesus-Buch des Papstes* ..... 309

HUNSINGER, G., *The Eucharist and Ecumenism* ..... 319

JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías sobre la Carta a los hebreos* ..... 639

KENNEDY, D.J., *Eucharistic Sacramentality in an Ecumenical Context. The Anglican Epiclesis* ..... 1008

*Págs.*

KÖNIG, F., *Abierto a Dios, abierto al mundo. Por una Iglesia dialogante* .. 316

LEONARDI, G., *Per saper fare esegesi nella Chiesa. Guida per Animatori biblichi e «Ministri della Parola» (DV 23), con CD multimediale a colori allegato* ..... 645

LLAMAS, R., *Biblia en Santa Teresa* ..... 329

MACEIRAS, M., *La experiencia como argumento. Clasicismo y postmodernidad* ..... 269

MACINTYRE, A., *Edith Stein. Un prólogo filosófico, 1913-1922* ..... 635

MAGGIONI, B., *Il Dio di Paolo. Il Vangelo della grazia e della libertà* ..... 651

MALNATI, E., *I ministeri nella Chiesa* ..... 316

MARCOS, A., *Vida de Pablo de Tarso* ..... 297

MARKHAM, I.S., *Understanding Christian Doctrine* ..... 304

MARTÍNEZ ESTEBAN, A. (ed.), *El Seminario de Madrid. A propósito de un Centenario* ..... 991

MENA, E., *«También a los griegos» (Hch 11,20). Factores del inicio de la misión a los gentiles en Antioquía de Siria* ..... 293

MESEGUER, J., *La familia que viene* ..... 322

MIGNANI, G. y BIAVASCHI, G., *I laici nella Chiesa* ..... 668

MITRE, E., *Iglesia, herejía y vida política en la Europa medieval* ..... 282

MOROS, E.R., *La vida humana como trascendencia. Metafísica y antropología en la* Fides et ratio ..... 629

MUNTANÉ, A., MORO, MªL. y MOROS, E.R., *El cerebro. Lo neurológico y lo trascendental* ..... 268

NEUSNER, J., *Un rabino habla con Jesús* ..... 300

OSIEK, C., MACDONALD, M.Y. y TULLOCH, J.H., *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva* ..... 655

PADOVESE, L. y GRANELLA, O., *Guida alla Turchia. I luoghi di san Paolo e delle origini cristiane* ..... 280

PALACIOS, J.M., *Bondad moral e inteligencia ética. Nueve ensayos de la ética de los valores* ..... 987

PEIRCE, Ch.S., *El Pragmatismo* ..... 634

PEÑA, J., *El Mal para Paul Ricoeur* ..... 633

PEREGO, G., PUDELKO, A.M., IMPERATO, E. y FERRANTE, T. (a cura di), *Le lettere di Paolo* ..... 672

PERRELLA, S.M., *Le apparizioni mariane. «Dono» per la fede e «sfida» per la ragione* ..... 326

PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi* ..... 299

*Págs.*

PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e morale. Radici bibliche dell'agire cristiano* ..... 998

PONTIFICIO CONSEJO DE LA CULTURA, *Via pulchritudinis. Camino de evangelización y de diálogo. Asamblea plenaria 2006 (26-27 de marzo)* 321

PULCINELLI, G., *La morte di Gesù come espiazione. La concezione paolina* 653

PULCINELLI, G., *ABC per conoscere l'apostolo Paolo* ..... 653

RICCARDI, A. (a cura di), *Le Chiese e gli altri. Culture, religioni, ideologie e Chiese cristiane nel Novecento* ..... 642

RODRÍGUEZ LUÑO, Á., *Cultura política y conciencia cristiana. Ensayos de ética política* ..... 324

RÖMER, Th. (ed.), *The Books of Leviticus and Numbers* [BETL, 215] .... 646

RÖMER, Th., MACCHI, J.-D. y NIHAN, Ch. (eds.), *Introducción al Antiguo Testamento* ..... 287

ROMERO POSE, E., *Scripta collecta I: Estudios sobre el Donatismo, Ticonio y Beato de Liébana. Scripta collecta II: La siembra de los Padres* ..... 989

ROWLAND, T., *La fe de Ratzinger. La teología del papa Benedicto XVI* ..... 1004

RRENAB (ed.), *Regards croisés sur la Bible. Études sur le point de vue. Actes du IIIe colloque international du Réseau de recherche en narrativité biblique. Paris, 8-10 juin 2006* ..... 286

SABETTA, A., *Dal senso cercato al senso donato. Pensare la ragione nell'orizzonte della fede* ..... 306

SÁNCHEZ MIELGO, G., *La unidad de los creyentes. La Iglesia que pensó el discípulo amado* ..... 292

SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *Ética filosófica. Un curso introductorio* ..... 632

SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, P., *Dios, la muerte y el más allá en el cine contemporáneo. Una mirada a las películas con ojos de fe* ..... 1009

SANZ SÁNCHEZ, S., *El futuro creador del Dios Trinitario. Un estudio en la Teología Sistemática de Wolfhart Pannenberg* ..... 1005

SARANYANA, J.-I. (dir.) y ALEJOS, C.-J. (coord.), *Teología en América Latina*, II/2: *De las guerras de independencia hasta finales del siglo XIX (1810-1899)* ..... 284

SCHÖNBORN, Card. Ch. (ed.), *L'homme et le Christ à l'image de Dieu* .... 310

SEIFERT, J., *Discurso de los métodos de la filosofía y la fenomenología realista* 988

SELLÉS, J.F., *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino* ..... 278

SEQUERI, P., *Teología Fundamental. La idea de la fe* ..... 303

SESBOÜÉ, B., *La théologie au XXe siécle et l'avenir de la foi. Entretiens avec Marc Leboucher* ..... 643

*Págs.*

SGRECCIA, E., E. y LAFFITTE, J. (eds.), *El embrión humano en la fase de preimplantación. Aspectos científicos y consideraciones bioéticas. Actas de la duodécima Asamblea General de la Pontifica Academia para la Vida (Ciudad del Vaticano, 27 de febrero-1 de marzo de 2006)* ..... 1012

SPAEMANN, R., *La diceria immortale. La questione di Dio o l'inganno della modernità* ..... 1001

SPATARU, D., *Sacerdoti e Diaconnesse. La gierarchia ecclesiástica secondo i Padri Cappadoci* ..... 638

TABET, M.Á., MARCONCINI, B. y BOGGIO, G., *Introducción al Antiguo Testamento II. Libros Proféticos* ..... 994

TOLDRÀ PARÉS, J., *Josemaría Escrivá en Logroño (1915-1925)* ..... 992

TORRALBA, J.M., *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe* ..... 275

TRUJILLO, L. y LÓPEZ SÁEZ, F.J., *Meditación sobre la Eucaristía. Presencia. Sacrificio. Comunión* ..... 664

VANHOYE, A., *Pietro e Paolo. Eserzici spirituali biblici* ..... 327

VARO, F., *Alegres con esperanza. Textos de San Pablo meditados por San Josemaría* ..... 1014

WEIDEMANN, Ch., *Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie* ..... 631

WITHERUP, R.D., *101 Questions & Answers on Paul* ..... 298

WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad* ..... 272

WRIGHT, J.R. y ODEN, Th.C. (eds.), *La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento. 10. Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares* ..... 288

# INSTRUCCIONES PARA LOS COLABORADORES

## I. Indicaciones generales

1. Para publicar en *Scripta Theologica*, deben enviarse los originales a:
   Sr. Director de *Scripta Theologica*
   Facultad de Teología
   Universidad de Navarra
   31080 Pamplona (España).
   e-mail: sth@unav.es
2. El Director de la Revista comunicará, discrecionalmente, al autor por escrito su aceptación o no. Si se acepta, se le enviará un dictamen con observaciones.
3. Corresponde al Comité de Dirección de la revista, atendiendo a las características de los originales, determinar la sección apropiada para su publicación: *Estudios, Notas, Boletines, Recensiones, Reseñas*.
4. El Comité de Dirección se reserva el derecho de introducir modificaciones en los artículos, para adecuarlos al estilo de la sección y presentación de textos de la Revista.
5. Los autores recibirán gratuitamente un volumen de la Revista y treinta separatas de su colaboración.

## II. Presentación de los originales

1. El texto se enviará impreso en folios Din A 4 y también en soporte informático (diskette o vía e-mail), en un programa convencional.
2. La extensión debe ajustarse a estas medidas:
   a) Estudios: entre 8.000 y 12.000 palabras (incluidas las notas);
   b) Notas y Boletines: entre 6.000 y 7.000 palabras (incluidas las notas);
   c) Recensiones: entre 1.000 y 2.000 palabras (no llevan notas al pie);
   d) Reseñas: entre 400 y 800 palabras (no llevan notas al pie).
3. Los *Estudios* y *Notas* deben ir acompañados de un resumen de 100 palabras, con su traducción al inglés, en el que se expresen con claridad los temas tratados en el trabajo y su enfoque o conclusión. Además, se escogerán tres palabras clave (*keywords*), en castellano e inglés, para facilitar su indexación y búsqueda.

4. En los *Estudios*, después del título, figurará un sumario del artículo.
5. Las notas a pie de página seguirán numeración consecutiva en todo el artículo.
6. Al final del artículo, debe figurar:
   – el nombre completo del autor, con el nombre en minúsculas y los apellidos en versalitas;
   – la institución académica en que trabaja y la ciudad correspondiente;
   – puede figurar la dirección de correo electrónico.

## III. Títulos

1. El título del trabajo debe ser claro, expresivo y conciso. Se puede completar con un subtítulo. Conviene evitar abreviaturas, exceso de paréntesis, comillas, etc., que dificultan la citación bibliográfica.
2. En principio, se emplearán tres niveles de títulos:
   – El título del artículo se escribirá en mayúsculas.
   – Los apartados en versalitas.
   – Las subdivisiones de los apartados en cursiva.

## IV. Referencias bibliográficas

1. Las referencias bibliográficas irán siempre en notas a pie de página y nunca dentro del texto, salvo en la sección de *Recensiones* y *Reseñas*.
2. En el texto pueden ir las referencias de los textos bíblicos y las abreviaturas muy conocidas o que se han explicado antes. Por ejemplo: (GS 5) para señalar *Gaudium et spes*, nº 5.
3. Para las referencias a los textos bíblicos se usarán las abreviaturas habituales en castellano: las que figuran en el Catecismo de la Iglesia Católica, la Biblia de Jerusalén o la Sagrada Biblia traducida y anotada por profesores de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra.

*Citas de libros ordinarios y monografías:*

– A. FERNÁNDEZ, *Sacerdocio común y sacerdocio ministerial. Un problema teológico,* Aldecoa, Burgos 1979, 128 [o bien, 128-135, o bien 128ss].
– (si son varios volúmenes) J.H. NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons,* VII, Rivingtons, London 1887, 23.
– (si son varios volúmenes con título diferente) M. SCHMAUS, *Teología Dogmática, IV: La Iglesia,* Rialp, Madrid 1961, 112-118.
– (si se cita la 2ª edición u otra posterior) L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt,* Paltloch, Aschaffenburg ²1978, 57-67.
– (si son dos autores) P. RODRÍGUEZ y R. LANZETTI, *El Catecismo Romano: fuentes e historia del texto y de la redacción,* Eunsa, Pamplona 1982, 427.
– (si son tres o más) P. RODRÍGUEZ, J.I. SARANYANA y R. LANZETTI (o bien: P. RODRÍGUEZ y otros). Se evitará siempre la expresión AA. VV., que dificulta la identificación del libro.

*Cita de artículos en obras colectivas:*

– P. RODRÍGUEZ, «La teología del Papado según Santa Catalina de Siena», en J.I. SARANYANA (dir.), *De la Iglesia y de Navarra. Estudios en honor del Prof. Goñi Gaztambide*, Eunsa, Pamplona 1984, 225-232.
– G. ARANDA, «Canon bíblico y comprensión actual de la Teología», en J. MORALES y otros (eds.), *Cristo y el Dios de los cristianos. XVIII Simposio Internacional de Teología*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998, 420.

*Cita de artículos en revistas (o periódicos):*

– M. MERINO, «Teología y filosofía en San Gregorio el Taumaturgo», *Scripta Theologica* 17 (1985) 227-243.
– W. WEBER, «La realización de lo cristiano en una sociedad pluralista», ScrTh 12 (1980) 93-118.
– Pueden usarse las abreviaturas de las revistas según el elenco del TRE (*Theologische Real Enzyclopädie*).
– Si la revista es poco conocida, puede agregarse entre paréntesis la ciudad. También si hay dos revistas con el mismo título, por ejemplo, *Nova et Vetera*, de Friburgo (Suiza) o Zamora (España).

*Cita de voces en Diccionarios y enciclopedias:*

– J.L. ILLANES, «Vocación», en *Gran Enciclopedia Rialp* 23 (1975) 659-662.
– Y. CONGAR, «Théologie», en DTC 15 (1946) 341-502.

*Otras observaciones*

– En las citas bibliográficas a pie de página, debe figurar el nombre y apellido del autor, aunque se mencione en el texto.
– Si se cita varias veces la misma obra, se pondrá la referencia completa la primera vez. Después, se puede abreviar así: A. FERNÁNDEZ, *Sacerdocio común*, 25.
– Cuando no se trata de una cita textual, sino de una alusión, se puede anteponer vid. o cfr.
– La ciudad en la que se edita el libro debe ponerse en su idioma original (München, no Munich) y si la edición es latina, en genitivo locativo (Romae, no Roma).

## V. Para las Recensiones y Reseñas

1. En esta sección, no se ponen referencias a pie de página. Si se cita la obra recensionada, se pone en el texto la página entre paréntesis; por ejemplo: (p. 27). Si se citan otras obras, se ponen los datos necesarios en el mismo texto y entre paréntesis.
2. En el encabezamiento de la recensión o reseña figurarán los datos del libro, según este orden:

Nombre completo del autor (minúsculas).
Apellido(s) del autor (versalitas).
Coma.
Título del libro (y subtítulo, separados con un punto) en cursiva.
Coma.
Casa editorial.
Si el libro forma parte de una colección, se indica entre comillas, con una coma y el número del libro en la colección. Todo entre paréntesis.
Coma.
Ciudad en que se ha editado, en el idioma del libro (si son varias, se pone un guión entre ellas).
Año de edición (sin coma precedente).
Coma.
Número de páginas, distinguiendo, si es el caso, entre las numeradas en romanos, en arábigos, con asterisco, etc.
Coma.
Dimensiones del libro en centímetros (ancho por alto).
Coma.
ISBN.

*Ejemplos:*

Gerhard BELLINGER, *Der Catechismus Romanus und die Reformation. Die katechetische Antwort des Trienter Konzils auf die Haupt-Katechismen der Reformatoren,* Verlag Bonifatius («Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien», XXVII), Paderborn-München 1970, XXXII+312 pp., 15 x 24, ISBN 3-487-07849-X.

César IZQUIERDO, *De la razón a la fe: la aportación de M. Blondel a la teología,* Eunsa («Colección Teológica», 97), Pamplona 1999, 228 pp., 16 x 23, ISBN 84-313-1728-0.

# PUBLICACIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

## I. COLECCIÓN DE MANUALES DE TEOLOGÍA

Juan Luis LORDA, *Antropología Teológica,* 560 pp. EUNSA, 2009.
Augusto SARMIENTO - Tomás TRIGO - Enrique MOLINA, *Moral de la Persona,* 455 pp. EUNSA, 2006.
Javier SESÉ, *Historia de la Espiritualidad,* 304 pp. EUNSA, 2005.
Domingo RAMOS-LISSÓN, *Patrología,* 525 pp. EUNSA, 2005.
Fernando OCÁRIZ - Lucas F. MATEO-SECO - José Antonio RIESTRA, *El misterio de Jesucristo (lecciones de Cristología y Soteriología),* 452 pp. EUNSA, 1991 (3.ª edic. 2004, 567 pp.).
José ALVIAR, *Escatología*, 365 pp. EUNSA, 2004.
Daniel CENALMOR y Jorge MIRAS, *El derecho de la Iglesia*. *Curso básico de Derecho Canónico*, 573 pp. EUNSA, 2004.
Jaime PUJOL BALCELLS y otros, *Introducción a la Pedagogía de la fe*, 448 pp. EUNSA, 2001.
Augusto SARMIENTO, *El matrimonio cristiano,* 484 pp. EUNSA, 1997 (2.ª edic. 2001, 486 pp.).
José MORALES, *El misterio de la Creación,* 336 pp. EUNSA, 1994 (2.ª edic. 2000, 360 pp.).
José Antonio ABAD, *La celebración del misterio cristiano*, volumen doble, 672 pp. EUNSA, 1996 (2.ª edic. 2000, 728 pp.).
José Antonio ÍÑIGUEZ HERRERO, *Arqueología cristiana,* 272 pp. EUNSA, 2000.
José MORALES, *Introducción a la Teología*, 352 pp. EUNSA, 1998.
César IZQUIERDO, *Teología fundamental*, 584 pp. EUNSA, 1998.
Lucas F. MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, volumen doble, 784 pp. EUNSA, 1998.
Evencio CÓFRECES-Ramón GARCÍA DE HARO, *Teología moral fundamental*. *Fundamentos de la vida cristiana*, 608 pp. EUNSA, 1998.
Juan Luis BASTERO, *María, Madre del Redentor*, 333 pp. EUNSA, 1995.

## II. COLECCIÓN TEOLÓGICA

Stephan PATT, *El concepto teológico-místico de «Fondo del Alma» en la obra de Edith Stein,* 216 pp. EUNSA, 2009.
Pablo BLANCO, *La Cena del Señor,* 328 pp. EUNSA, 2009.
Pablo M. EDO, *El lenguaje de las vestiduras en el Cuarto Evangelio,* 272 pp. EUNSA, 2009.
Jósef WOZNIAK, *Primitas et Plenitudo,* 233 pp. EUNSA, 2007.
Juan Ignacio RUIZ-ALDAZ, *El concepto de Dios en la Teología del siglo II,* 292 pp. EUNSA, 2006.
César IZQUIERDO, *Parádosis, estudios sobre la tradición,* 266 pp. EUNSA, 2006.
Gregorio GUITIÁN CRESPO, *La mediación salvífica según Santo Tomás de Aquino,* 225 pp. EUNSA, 2004.
Mario ICETA GAVICAGOGEASCOA, *La moral cristiana habita en la Iglesia*. *Perspectiva eclesiológica de la moral en Santo Tomás de Aquino,* 479 pp. EUNSA, 2004.
Joan COSTA, *El discernimiento del actuar humano*. *Contribución a la comprensión del objeto moral,* 436 pp. EUNSA, 2003.
Miguel DE SALIS AMARAL, *Dos visiones ortodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Florovsky,* 400 pp. EUNSA, 2003.
José Luis ILLANES, *Existencia cristiana y mundo*. *Jalones para una reflexión teológica sobre el Opus Dei,* 335 pp. EUNSA, 2003.
Tomás TRIGO, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana,* 760 pp. EUNSA, 2003.
Manuel GUERRA GÓMEZ, *Sacerdotes y laicos en la Iglesia primitiva y en lo cultos paganos,* 320 pp. EUNSA, 2002.

Juan ALONSO, *Fe y Experiencia Cristiana, La teología de Jean Monroux,* 326 pp. EUNSA, 2002.
Francisco José MARÍN-PORGUERES, *La Moral Autónoma. Un acercamiento desde Franz Böckle,* 291 pp. EUNSA, 2002.
Gloria HERAS OLIVER, *Jesús según San Mateo. Análisis narrativo del primer evangelio,* 283 pp. EUNSA, 2001.
Pedro URBANO LÓPEZ DE MENESES, *«Theosis». La doctrina de la «divinización» en las tradiciones cristianas. Fundamentos para una teología ecuménica de la Gracia,* 408 pp. EUNSA, 2001.
Antonio GARCÍA MORENO, *Jesús el Nazareno, el Rey de los Judíos,* 417 pp. EUNSA, 2001.
José Luis ILLANES, *Laicado y Sacerdocio,* 304 pp. EUNSA, 2001.
Martín RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral,* 584 pp. EUNSA, 2000.
*Teología: misterio de Dios y saber del hombre. Textos para una conmemoración*. Edición a cargo de César IZQUIERDO y Rodrigo MUÑOZ, 890 pp. EUNSA, 2000.
Antonio ARANDA, *La lógica de la unidad de vida. Identidad cristiana en una sociedad pluralista,* 232 pp. EUNSA, 2000.

## III. SIMPOSIOS INTERNACIONALES DE TEOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

29. *Palabra de Dios, Sagrada Escritura, Iglesia*. XXIX Simposio Internacional de Teología (2008). Edición dirigida por Vicente BALAGUER y Juan Luis CABALLERO, 280 pp. EUNSA, 2008.
28. *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*. XXVIII Simposio Internacional de Teología (2007). Edición dirigida por Javier SESÉ y Ramiro PELLITERO, 272 pp. EUNSA, 2008.
27. *La liturgia en la vida de la Iglesia. Culto y celebración*. XXVII Simposio Internacional de Teología (2006). Edición dirigida por José Luis GUTIÉRREZ-MARTÍN, Félix María AROCENA y Pablo BLANCO, 318 pp. EUNSA, 2007.
26. *Sociedad Contemporánea y Cultura de la Vida. Presente y futuro de la Bioética*. XXVI Simposio Internacional de Teología (2005). Edición dirigida por Enrique MOLINA y José M.ª PARDO, XIV+293 pp. EUNSA, 2006.
25. *La Sagrada Escritura, palabra actual*. XXV Simposio Internacional de Teología (2004). Edición dirigida por Gonzalo ARANDA y Juan Luis CABALLERO, XXIX+547 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 2005.
24. *El caminar, histórico de la santidad cristiana. De los inicios de la época contemporánea hasta el Concilio Vaticano II*. XXIV Simposio Internacional de Teología (2003). Edición dirigida por Josep-Ignasi SARANYANA, Santiago CASAS, Rosario BUSTILLO, Juan Antonio GIL-TAMAYO y Eduardo FLANDES, XVIII+660 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 2004.
23. *El cristiano en el mundo. En el Centenario del nacimiento del Beato Josemaría Escrivá (1902-2002)*. XXIII Simposio Internacional de Teología (2002). Edición dirigida por José Luis ILLANES, José Ramón VILLAR, Rodrigo MUÑOZ, Tomás TRIGO y Eduardo FLANDES, XX+580 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 2003.
22. *Escatología y vida cristiana*. XXII Simposio Internacional de Teología (2001). Edición dirigida por César IZQUIERDO, Jutta BURGRAFF, José Luis GUTIÉRREZ y Eduardo FLANDES, XVII+687 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 2002.
21. *Dos mil años de Evangelización. Los grandes ciclos evangelizadores*. XXI Simposio Internacional de Teología (2000). Edición dirigida por Enrique DE LA LAMA, Marcelo MERINO, Miguel LLUCH-BAIXAULI y José ENÉRIZ, 705 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 2001.
20. *El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo*. XX Simposio Internacional de Teología (1999). Edición dirigida por José Luis ILLANES, Javier SESÉ, Tomás TRIGO, Juan Francisco POZO y José ENÉRIZ, XXII+716 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 2000.
19. *El Espíritu Santo y la Iglesia*. XIX Simposio Internacional de Teología (1998). Edición dirigida por Pedro RODRÍGUEZ, José R. VILLAR, Ramiro PELLITERO, José Luis GUTIÉRREZ y José ENÉRIZ, XXII+705 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1999.
18. *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología*. XVIII Simposio Internacional de Teología (1997). Edición dirigida por José MORALES, Miguel LLUCH, Pedro URBANO y José ENÉRIZ, 660 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1998.

17. *El primado de la persona en la moral contemporánea*. XVII Simposio Internacional de Teología (1996). Edición dirigida por Augusto SARMIENTO, Enrique MOLINA, Antonio QUIRÓS, Jorge PEÑACOBA y José ENÉRIZ, 819 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1997.
16. *Qué es la «Historia de la Iglesia»*. XVI Simposio Internacional de Teología (1995). Edición dirigida por Josep-Ignasi SARANYANA, Enrique DE LA LAMA y Miguel LLUCH-BAIXAULI, 800 pp. EUNSA, 1996.
15. *Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo. Implicaciones estructurales y pastorales en la «communio»*. XV Simposio Internacional de Teología (1994). Edición dirigida por Pedro RODRÍGUEZ, Pedro LÓPEZ, José R. VILLAR, Arturo CATTANEO, Ramiro PELLITERO y José Manuel ZUMAQUERO, 575 pp. EUNSA, 1996.
14. *Esperanza del hombre y revelación bíblica*. XIV Simposio Internacional de Teología (1993). Edición dirigida por José María CASCIARO, Gonzalo ARANDA, Francisco VARO y Juan CHAPA, 569 pp. EUNSA, 1996.
13. *Dios en la palabra y en la historia*. XIII Simposio Internacional de Teología (1992). Edición dirigida por César IZQUIERDO, J. José ALVIAR, Vicente BALAGUER, José Luis GONZÁLEZ-ALIÓ, Jesús María PONS y José Manuel ZUMAQUERO, 636 pp. EUNSA, 1993.
12. *Doctrina social de la Iglesia y realidad socio-económica. En el Centenario de la «Rerum novarum»*. XII Simposio Internacional de Teología (1991). Edición dirigida por Teodoro LÓPEZ, Javier SESÉ, Antonio QUIRÓS, Carlos MOREDA, Antonio CAROL y José Manuel ZUMAQUERO, 1.208 pp. EUNSA, 1991.
11. *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales*. XI Simposio Internacional de Teología (1990). Edición dirigida por Lucas F. MATEO-SECO, Enrique DE LA LAMA, Rafael RODRÍGUEZ OCAÑA, Paul O'CALLAGHAN y José Manuel ZUMAQUERO, 1.015 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1990.
10. *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*. X Simposio Internacional de Teología (1989). 2 tomos. Edición dirigida por Josep-Ignasi SARANYANA, Primitivo TINEO, Antón M. PAZOS, Pilar FERRER y Miguel LLUCH-BAIXAULI, 1.584 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1990.
9. *Iglesia Universal e Iglesias particulares*. IX Simposio Internacional de Teología (1988). Edición dirigida por Pedro RODRÍGUEZ, Eduardo MOLANO, Arturo CATTANEO, José R. VILLAR y José Manuel ZUMAQUERO, 752 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1989.
8. *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*. VIII Simposio Internacional de Teología (1987). Edición dirigida por Augusto SARMIENTO, Tomás RINCÓN-PÉREZ, José María YANGUAS y Antonio QUIRÓS, 1.096 pp. EUNSA, 1987.
7. *Biblia y Hermenéutica*. VII Simposio Internacional de Teología (1985). Edición dirigida por José María CASCIARO, Gonzalo ARANDA, Juan CHAPA y José Manuel ZUMAQUERO, 748 pp. EUNSA, 1986 (agotado).
6. *Dios y el hombre*. VI Simposio Internacional de Teología (1984). Edición dirigida por Antonio ARANDA, José María YANGUAS, Antonio FUENTES y Juan BELDA, 820 pp. EUNSA, 1985 (agotado).
5. *Reconciliación y penitencia*. V Simposio Internacional de Teología (1983). Edición dirigida por Jesús SANCHO, Juan BELDA, Antonio FUENTES, César IZQUIERDO y Eloy TEJERO, 1.040 pp. EUNSA, 1983 (agotado).
4. *Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos*. IV Simposio Internacional de Teología (1982). Edición dirigida por Pedro RODRÍGUEZ, Jesús SANCHO, Juan BELDA, Raúl LANZETTI, Tomás RINCÓN-PÉREZ y José Manuel ZUMAQUERO, 856 pp. EUNSA, 1983.
3. *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*. III Simposio Internacional de Teología (1981). Edición dirigida por Lucas F. MATEO-SECO, Domingo RAMOS-LISSÓN, Luis ALONSO, Marcelo MERINO y José Manuel ZUMAQUERO, 1.024 pp. EUNSA, 1982.
2. *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia*. II Simposio Internacional de Teología (1980). Edición dirigida por Augusto SARMIENTO, Eloy TEJERO, Teodoro LÓPEZ y José Manuel ZUMAQUERO, 976 pp. EUNSA, 1980.
1. *Ética y Teología ante la crisis contemporánea*. I Simposio Internacional de Teología (1979). Edición dirigida por José Luis ILLANES, Pío G. ALVES DE SOUSA, Teodoro LÓPEZ y Augusto SARMIENTO, 664 pp. EUNSA, 1980.

## IV. COLECCIÓN HISTORIA DE LA IGLESIA

Domingo RAMOS-LISSÓN, *Compendio de Historia de la Iglesia Antigua,* 484 pp. EUNSA, 2009.
Santiago CASAS (ed.), *El modernismo a la vuelta de un siglo,* 328 pp. EUNSA, 2008.
Elisa LUQUE, *Iglesia en América Latina (siglos XVI-XVIII). Continuidad y renovación,* 408 pp. EUNSA, 2008.
Elisabeth REINHARDT, *Por las rutas medievales del saber,* 348 pp. EUNSA, 2007.
Elisabeth REINHARDT, *La dignidad del hombre en cuanto a imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes,* 244 pp. EUNSA, 2005.
Josep-Ignasi SARANYANA, *Filosofía y Teología en el Mediterráneo Occidental (1263-1490),* 214 pp. EUNSA, 2003.
Elisabeth REINHARDT (ed.), *Historiadores que hablan de la Historia. Veintidós trayectorias intelectuales,* 626 pp. EUNSA, 2002.
Elisabeth REINHARDT (dir.), *Tempus implendi promissa. Homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón,* 896 pp. EUNSA, 2000.

## V. BIBLIOTECA DE TEOLOGÍA

José Luis ILLANES, *Tratado de Teología Espiritual,* 593 pp. EUNSA, 2007.
Enrique DE LA LAMA, *Historiologica. Estudios y ensayos*, 634 pp. EUNSA, 2006.
J. José ALVIAR (ed.), *El tiempo del Espíritu: Hacia una teología pneumatológica,* 234 pp. EUNSA, 2006.
J. José ALVIAR (ed.), *José Morales. Acta Theologica. Volumen de escritos del autor ofrecido por la Facultad de Teología,* 495 pp. EUNSA, 2005.
Tomás TRIGO (ed.), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes,* 1.399 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004.
José R. VILLAR (ed.), *«Communio et sacramentum». En el 70 cumpleaños del Profesor Pedro Rodríguez,* 911 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.
Juan CHAPA (ed.), *«Signum et testimonium». Estudios ofrecidos al Profesor Antonio García-Moreno en su 70 cumpleaños,* 340 pp. EUNSA, 2003.
José A. ÍÑIGUEZ, *Tratado de arqueología cristiana,* 568 pp. EUNSA, 2002.
Johann Adam MÖHLER, *Simbólica o exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas confesiones de fe*. Introducción y notas de Pedro RODRÍGUEZ y José R. VILLAR. Traducción de Daniel RUIZ BUENO. Presentación del Card. Antonio M.ª ROUCO, 749 pp. Ediciones Cristiandad, 2000.
Fernando OCÁRIZ, *Naturaleza, Gracia y Gloria*. Prólogo del Card. Joseph RATZINGER, 368 pp. EUNSA, 2000 (2.ª edic. 2001).

## VI. PUBLICACIONES PERIÓDICAS

SCRIPTA THEOLOGICA, Revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Cuatrimestral. Comenzó a publicarse en 1969.
ANUARIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA, Revista del Instituto de Historia de la Iglesia de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Anual. Comenzó a publicarse en 1992.
EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA, Revista para la publicación de los extractos de las tesis doctorales defendidas en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Hasta 2009 se han publicado 54 volúmenes.

EN LOS PRÓXIMOS FASCÍCULOS

**Carmen Monasterio**
Pascal ante el misterio de la gracia

**José M. Fidalgo**
Fe y razón, en R. Guardini

**Lucas F. Mateo-Seco - Pablo Marti**
En el año sacerdotal

ISSN 0036–9764