SCRIPTA THEOLOGICA

José Luis Illanes
«Philosophia ancilla theologiae». Límites y avatares de un adagio

Mariano Artigas - Rafael Martínez
La iglesia y el evolucionismo: el caso de Raffaello Caverni

EUCARISTÍA E IGLESIA
J.A. Abad, F.M. Arocena, J.R. Villar, E. de la Lama y J. Sesé

EN EL XXV ANIVERSARIO DEL PONTIFICADO DE JUAN PABLO II
M. Santos, L.F. Mateo-Seco y E. Molano

Ramiro Pellitero
Dimensión «pastoral» de la teología y teología pastoral

Juan Chapa
La antropología teológica de Rudolf Bultmann

Juan Luis Caballero
La promesa de Abrahán según Ga 3, 1-29

Universidad de Navarra
Facultad de Teología

VOL. XXXVI - FASC. 1 - ENERO-ABRIL 2004

SCRIPTA
THEOLOGICA

Nihil Obstat: ILDEFONSO ADEVA
Imprimatur: LUIS M.ª OROZ, Vicario General
Pamplona, 10-II-2004

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

Texto entregado en soporte magnético por «Scripta Theologica»
Fotocomposición: NovaText. Mutilva Baja (Navarra)
Imprime: Navarra de Ediciones y Gráficas, S.L.
Pol. Berriáinz, nave 17. Berriozar (Navarra)

SCRIPTA THEOLOGICA

Vol. XXXVI/1

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

2004

CONSEJO ASESOR

Lucas F. MATEO-SECO (Presidente), Santiago AUSÍN, César IZQUIERDO,
Jaime PUJOL, Marcelo MERINO, Augusto SARMIENTO

COMITÉ DE DIRECCIÓN

Lucas F. MATEO-SECO, *Director*;
Juan Luis LORDA, *Subdirector*; Rodrigo MUÑOZ; Vicente BALAGUER;
Eduardo FLANDES, *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/teologia/publicaciones

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 (2004), tres fascículos	48 €	75 €
Número atrasado	24 €	33 €

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

SCRIPTA THEOLOGICA

Vol. 36/Fasc. 1/Año 2004

SUMARIO

Estudios

JOSÉ LUIS ILLANES
«Philosophia ancilla theologiae». Límites y avatares de un adagio 13

MARIANO ARTIGAS - RAFAEL MARTÍNEZ
La iglesia y el evolucionismo: el caso de Raffaello Caverni 37

Eucaristía e Iglesia

JOSÉ ANTONIO ABAD
Presentación teológica de la encíclica «Ecclesia de Eucharistia» 71

FÉLIX MARÍA AROCENA
«Ecclesia de Eucharistia» en clave de teología litúrgica 87

JOSÉ R. VILLAR
El sacrificio de Cristo y de la Iglesia 111

ENRIQUE DE LA LAMA
La Eucaristía y «los Doce». Propedéutica para un estudio sobre el Sacerdote y la Eucaristía 131

JAVIER SESÉ
Sagrada Eucaristía y vida espiritual 149

En el XXV aniversario del pontificado de Juan Pablo II

MODESTO SANTOS
Juan Pablo II y la filosofía 175

LUCAS F. MATEO-SECO
Juan Pablo II: una lección de pneumatología 185

EDUARDO MOLANO
Juan Pablo II y el Código de Derecho Canónico 203

Notas

RAMIRO PELLITERO
Dimensión «pastoral» de la teología y teología pastoral 215

JUAN CHAPA
La antropología teológica de Rudolf Bultmann 231

JUAN LUIS CABALLERO
La promesa a Abrahán según Ga 3, 1-29 259

Recensiones

CATTANEO, A., *La Chiesa locale. I fondamenti ecclesiologici e la sua missione nella teologia postconciliare* (J.R. Villar) 275

DEIANA, G., *Dai sacrifici dell'Antico Testamento al sacrificio di Cristo* (A. García-Moreno) 279

FLECHA, J.R., *Moral de la persona. Amor y sexualidad* (A. Sarmiento) .. 283

TRENTIN, G.-BORDIGNON, L., *Teologia pastorale in Europa. Panoramica e approfondimenti* (R. Pellitero)..... 287

TREVIJANO ETCHEVERRÍA, R., *Estudios Paulinos* (G. Aranda) 291

Reseñas

FILOSOFÍA

BLANCO, G.P., *Curso de Antropología Filosófica* (299). BURGOS, J.M., *Antropología: una guía para la existencia* (300). CIPRIANI, R.-MURA, G. (eds.), *Il fenomeno religioso oggi. Tradizione, mutamento, negazione* (301). FORMENT, E., *La filosofía de Santo Tomás de Aquino, Doctor de la Humanidad* (302). MALO, A., *Introduzione alla Psicologia* (303). SARANYANA, J.-I., *La filosofía medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la Escolástica barroca* (304). SEN, A., *Rationality and Freedom* (305). VATTIMO, G., *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso* (306).

HISTORIA

COAKLEY, S. (ed.), *Re-Thinking Gregory of Nyssa* (306). DUCAY, A. (ed.), *Il Concilio di Calcedonia 1550 anni dopo* (308). LARCHET, J.-C., *Saint Maxime le Confesseur* (310). MIMOUNI, S.C.-VOICU, S.J., *La tradition grecque de la Dormition et de l'Assomption de Marie* (311). SARANYANA, J.-I., *Filosofía y Teología en el Mediterráneo Occidental (1263-1490)* (311). WHITE, C. (ed.)-BRUCE, B.J. (trad.), *Origen. Homilies on Joshua* (312).

SAGRADA ESCRITURA

BORDEYNE, Ph. (dir.), *Bible et morale* (313). COUTO, A., *Pentateuco. Caminho da Vida Agraciada* (315). DEVILLERS, L., *La fête de l'Envoyé. La section johannique de la fête des Tentes (Jn 7, 1-10, 21) et la christologie* (316). DULAEY, M., *Bosques de Símbolos. La iniciación cristiana y la Biblia (siglos I-IV)* (317). SCHWEITZER, A., *Investigación sobre la vida de Jesús II* (318). TÁBET, M.Á., *Introducción General a la Biblia* (319).

TEOLOGÍA FUNDAMENTAL Y DOGMÁTICA

BOBRINSKOY, B., *Le mystère de l'Église. Cours de théologie dogmatique* (321). BRÁS DA SILVA MARTINS, N., *Introdução à Teologia* (322). CLIFFORD, W.K.-JAMES, W., *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia* (323). CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El Primado del Sucesor de Pedro en el Misterio de la Iglesia* (323). DANIÉLOU, J., *Dios y nosotros* (323). GARCÍA CASTRO, F., *Dimensione carismatica della Chiesa e identità della vita religiosa. L'insegnamento del Concilio Vaticano II e la sua ricezione nella riflessione teologica postconciliare* (324). GIUSSANI, L., *Teologia protestante americana* (326). LAFONT, G., *Promenade en théologie* (326). MALDONADO, L., *Liturgia, arte, belleza. Teología y estética* (327). MORALES, J., *El valor distinto de las religiones* (328). MULLANEY, M.J., *Incardination and the universal dimension of the Priestly Ministry. A comparison between CIC 17 and CIC 83* (329). POTTMEYER, H.J., *Il ruolo del Papato nel terzo millennio* (332). PRADES, J. (ed.), *El misterio a través de las formas* (333). SABETTA, A., *Teologia della modernità*

(333). SCHEFFCZYK, L.K., *Maria, Mutter und Gefährtin Christi* (334). TONIOLO, E.M., *L'Ermeneutica contemporanea e i testi biblico-mariologici* (335). VIRGOULAY, R. (ed.), *Le Christ de Maurice Blondel* (336). WERBICK, J., *Essere responsabili della fede. Una teologia fondamentale* (337).

TEOLOGÍA MORAL Y ESPIRITUAL

DE CAMBOLAS, F.-G., *Marie d'Agreda et La Cité Mystique de Dieu* (338). CARRANZA, B., *Tratado sobre la virtud de la justicia (1540)* (338). COSTE, R., *Les fondements théologiques de l'Évangile social. La pertinence de la théologie contemporaine pour l'éthique sociale* (339). LARCHET, J.-C., *Le Chrétien devant la maladie, la souffrance et la mort* (340). LUCAS LUCAS, R., *Bioética para todos* (340). MARÍN-PORGUERES, F.J., *La moral autónoma. Un acercamiento desde Franz Böckle* (341). MCGRATH, A.E., *Spiritualità cristiana* (342). OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., *Los derechos humanos. Ámbitos y desarrollo* (343). VÁZQUEZ DE PRADA, A., *El fundador del Opus Dei.* III. *Los caminos divinos de la tierra* (344). VILA-CORO, M.D., *La Bioética en la encrucijada. Sexualidad, Aborto, Eutanasia* (346).

PASTORAL Y CATEQUESIS

ANGELINI, G.-VERGOTTINI, M. (a cura di), *Invito alla Teologia. Vol. III: La teologia e la questione pastorale* (346). BÜRKLE, H. (dir), *La Misión de la Iglesia* (347). ELIAS, J.L., *A History of Christian Education. Protestant, Catholic and orthodox perspectives* (348). FERNÁNDEZ ALMENARA, M.G., *La enseñanza de la Religión Católica en la Escuela Pública Española. Evaluación por los docentes* (349). DE LUNA, A., *Faith formation and popular religion. Lessons from the Tejano Experience* (349). ORTIZ LÓPEZ, J., *Conocer a Dios. I. La fe compartida* (350). REICHERT, R.J., *Renewing catechetical ministry; a future agenda* (351).

LIBROS RECIBIDOS 353

INSTRUCCIONES PARA LOS COLABORADORES 359

Estudios

PHILOSOPHIA ANCILLA THEOLOGIAE. LÍMITES Y AVATARES DE UN ADAGIO

JOSÉ LUIS ILLANES

SUMARIO: 1. SABIDURÍA E «INTELLECTUS FIDEI» EN LA ÉPOCA PATRÍSTICA. 2. LOS SIGLOS MEDIEVALES: ENTRE LA CRISPACIÓN Y LA ARMONÍA. 3. DE LA FILOSOFÍA SEPARADA A LA RECUPERACIÓN DEL NEXO ENTRE FE Y RAZÓN.

Resumen: Juan Pablo II, en la enc. *Fides et ratio* evoca el adagio *philosophia ancilla theologiae,* señalando que hoy es difícilmente utilizable, pues choca con el principio de autonomía de los diversos saberes. El prof. Illanes traza la historia de ese adagio. Parte de los primeros usos en Filón y Clemente de Alejandría, en los que remite la necesidad de que todo pensar humano se abra a aquella sabiduría que desvela y fundamenta el sentido del existir. Considera después la encrucijada medieval y particularmente la versión del adagio que dio Pedro Damián en sus escritos desconoce la positividad de la razón humana, incidiendo a la vez en una cosificación del mismo pensar teológico. El prof. Illanes analiza después, brevemente, los posteriores avatares del adagio hasta nuestros días, para concluir señalando sus límites y, sobre todo, subrayando la necesidad de una sinergia o cooperación entre la filosofía y la teología en cuanto saberes distintos pero complementarios.

Palabras clave: Teología, Filosofía, Sabiduría, Historia de la Teología.

Abstract: John Paul II (*Fides et Ratio*) evokes the adage «philosophia ancilla theologiae», and teaches that today is hardly useful, because it meets with the principle of autonomy of knowledges and sciences. Professor Illanes marks the history of this adage. He begins with Filon and Clement of Alexandria, who used the expression to point the necessity that all human knowledege opens to the wisdom that watches and lays the foundation of existence. Afterwards he considers the medieval inversion of the adage made by Pedro Damian who ignored the positive value of human reason and at the same time underlined the dry objetivization of the theological thought. And then Professor Illanes briefly analizes the history of the adage until our days and concludes teaching his limites and above all emphasizing the necessity of a sinergy or cooperation between philosophy and theology as for different but complementary knowledges.

Keywords: Theology, Philosophy, Wisdom, History of Theology.

ISSN 0036-9764

«La teología ha tenido siempre y continúa teniendo —afirma Juan Pablo II en la *Fides et ratio*— necesidad de la aportación filosófica». Precisamente por eso —añade— «la filosofía ya desde la edad patrística, fue llamada *ancilla theologiae*». Ese título —comenta a continuación— «no fue aplicado para indicar una sumisión servil o un papel puramente funcional de la filosofía en relación con la teología. Se utilizó más bien en el sentido en que Aristóteles llamaba a las ciencias experimentales "siervas" de la "filosofía primera"». «La expresión —prosigue, prolongando y, a la vez, matizando la defensa de ese aforismo que acaba de realizar—, hoy difícilmente utilizable debido a los principios de autonomía mencionados (es decir, la conciencia de la especificidad del filosofar), ha servido a lo largo de la historia para indicar la necesidad de la relación entre las dos ciencias y la imposibilidad de su separación» [1].

En las palabras que acabamos de reproducir queda resumida, de forma apretada, no sólo la historia del adagio *philosophia ancilla theologiae*, sino también, aunque indirectamente, la de las relaciones entre los dos saberes a los que el adagio remite, ya que ambas realidades son inseparables. Quizá no sea por eso inútil considerar con algo más de detalle los avatares de ese aforismo, para aportar algunos datos y esbozar, a partir de ellos y volviendo a la *Fides et ratio*, un intento de reflexión.

1. Sabiduría e «intellectus fidei» en la época patrística

Uno de los puntos de partida del adagio *philosophia ancilla theologiae* está constituido, sin duda alguna, como indica la *Fides et ratio*, por la reflexión aristotélica respecto a la relación y, en algunos aspectos, subordinación entre las ciencias. Si bien, más remota y radicalmente, conviene retroceder hasta el Sócrates platónico; concretamente a los pasajes en los que Sócrates rehusa calificarse como sabio para presentarse más bien como *philosophos,* como amante de la sabiduría, como alguien que reconociendo el valor supremo de la verdad y del bien, los ama y orienta toda su vida en orden a su busca con el deseo de entrar en comunión cada vez más plena con la verdad y el bien así encontrados [2]. Entroncar,

1. Juan Pablo II, Enc. *Fides et ratio*, n. 77.
2. Para un análisis del uso de la voz «filosofía» y, paralelamente, el del término «sabiduría», en el pensamiento griego, ver el amplio y detenido estudio de A.-M. Malin-

en suma, con un modo de entender la filosofía que implica ver en ella no tanto una mera profesión o tarea cuanto un modo de vida, tal y como predominó durante amplios periodos de la antigüedad [3].

Ése es, en efecto, el contexto que caracteriza al autor en cuyos escritos se encuentra lo que cabe considerar como una primera formulación o al menos como un antecedente remoto del adagio que consideramos: Filón de Alejandría [4]. «La filosofía —escribe el judío alejandrino— es la búsqueda de la sabiduría y la sabiduría es el conocimiento de las cosas divinas y humanas y de sus causas. De modo semejante a como la cultura obtenida a través del ciclo de estudios es la sierva de la filosofía, así *la filosofía es la sierva (doulé) de la sabiduría*» [5].

La filosofía aparece en ese texto filoniano, en clara continuidad con Platón, como una actitud de espíritu, si bien —y merece la pena anotarlo— no sólo como una actitud de espíritu asumida de modo estable y en ese sentido como un modo de vida, sino también como un saber que puede entrar en comparación con ese conjunto de disciplinas que componían entonces el ciclo de estudios (gramática, lógica, música, etc.). Unas y otra, las disciplinas que integran el ciclo de estudios y la filosofía, se ordenan a dar vida a esa actitud decisiva, y válida por sí misma, que es la sabiduría. Son, pues —y aquí hace su aparición el influjo aristotélico—, sus siervas, ya que la sabiduría es la realidad a cuyo desarrollo deben contribuir y de la que reciben pleno y definitivo valor.

La consideración de la filosofía como modo de vida dará origen, ya en contexto cristiano y desde los orígenes —la encontramos en San Justino—, a la presentación del cristianismo como la «filosofía segura y provechosa» o, más breve y enfáticamente, la «filosofía verdadera» [6]. La

GREY, *Philosophia: étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IVe siècle aprés J.-C.,* Paris 1961.

3. Ver al respecto P. HADOT, *Exercises spirituels et philosophie antique*, Paris 1987 y J. DOMANSKI, *La philosophie, théorie ou manière de vivre?: les controverses de l'antiquité à la renaissance*, Fribourg 1996.

4. Debo este dato a mi colega del claustro de la Universidad de Navarra, Prof. Víctor Sanz.

5. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De congresu eruditionis gratia,* 14, 79-80 (en *Philonis Alexandrinis opera quae supersunt*, ed. Leopoldus Cohn et Paulus Wendland, Berlin 1962-63, t. 3, pp. 87-88); el subrayado es nuestro. Para un comentario al respecto, ver H. WOLFSON, *Philo*, Harvard 1962, vol. I, pp. 143-154.

6. Limitémonos a remitir a SAN JUSTINO, *Diálogo con Trifón* 8, 1 (PG 6, 492), donde emplea la primera de las expresiones citadas.

verdad que los filósofos paganos buscan la ha manifestado Dios mismo, primero a través de los profetas y después, y definitivamente, en Cristo Jesús, y ha dado a conocer a la vez —Cristo es «camino, verdad y vida» [7]—, el estilo de vida que la verdad reclama y comunicado la fuerza que hace posible traducirlo en obras. Todo lo que los filósofos paganos buscaban, se encuentra en Cristo llevado a plenitud.

Esa convicción —consubstancial a la fe cristiana— no provoca una repulsa de la filosofía, tal y como la tradición griega la desarrollaba y vivía, sino su incorporación al itinerario espiritual e intelectual cristiano. Así lo evidencian el ejemplo de San Justino, que no abandonó su toga de filósofo, y otras muchas actuaciones y textos en ese mismo sentido. Poco después de Justino, otro de los grandes autores de las primeras generaciones cristianas, Clemente de Alejandría, no vacila en hacer suyo en los *Stromata* el pasaje de Filón arriba citado, reproduciéndolo casi con las mismas palabras, aunque adaptándolo y prolongándolo en sentido cristiano. «Al igual que el ciclo de estudios es útil para la filosofía, que es su reina, así también la misma filosofía contribuye a la adquisición de la sabiduría (...). La sabiduría es la señora (*kyria*) de la filosofía, como ésta lo es de la propedéutica». La filosofía, que contribuye al dominio de la pasión desordenada y por tanto al temple propio del sabio, es por ello —concluye— «deseable por sí misma, y se muestra más augusta y señora, si se practica por amor a Dios y de la gnosis» [8].

La escuela catequética de Alejandría se atuvo a esa orientación, y por cierto con gran amplitud de espíritu por lo que respecta al recurso y al aprecio por los diversos saberes, como lo testifica el elogio o discurso de homenaje a Orígenes pronunciado en el momento de despedirse por uno de sus discípulos: Gregorio el Taumaturgo. «Consideraba oportuno —afirma Gregorio— hacernos estudiar la filosofía, haciendo que leyéramos con atención todos los textos existentes de los antiguos filósofos y poetas, sin excluir ni rechazar nada (...). Sólo exceptuaba los escritos de los ateos (...), cuyas obras no eran dignas de ser leídas, ya que podían manchar nuestra alma, destinada como está a vivir y practicar la piedad» [9].

7. Jn 14, 6.
8. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata,* I, 30, 1-2; edición bilingüe griego-castellana de M. Merino, col. «Fuentes patrísticas», Madrid 1996, pp. 134-135.
9. SAN GREGORIO EL TAUMATURGO, *Discurso de despedida,* c. XIII, nn. 151-152 (ed. de H. Crouzel, col. Sources chrétiennes, n. 148, Paris 1969, pp. 158-159).

El propio Orígenes, en la carta que dirigió a su discípulo, precisa los contornos de su posición, marcando a la vez el valor que concede al conocimiento profundo del pensamiento griego y el señorío que, en el itinerario intelectual del cristiano, corresponde a la fe. «Como bien sabes, las disposiciones naturales de la inteligencia, cuando son adecuadamente ejercitadas, pueden conducir, en la medida de lo posible, al efectivo cumplimiento, si cabe hablar así, de la finalidad que ha presidido su ejercicio. Tus disposiciones naturales pueden hacer de ti un buen jurista romano, o un filósofo griego vinculado a algunas de las escuelas más reputadas. Pero, por mi parte, yo desearía que utilizaras toda la fuerza de tus aptitudes naturales teniendo por fin la doctrina cristiana». «En cuanto a los medios a emplear con ese fin —prosigue—, desearía que tomes de la filosofía griega todo lo que puede servir como parte de las enseñanzas del ciclo de estudios o como propedéutica para introducir al cristianismo, así como, respecto a la geometría y a la astronomía, todo lo que resulta útil para la interpretación de la Escritura santa». «De ese modo —concluye— lo que dicen los filósofos acerca de la geometría y de la música, de la gramática, de la retórica y de la astronomía, calificándolas de auxiliares de la filosofía, nosotros lo aplicaremos respecto de la filosofía en cuanto tal por relación al cristianismo» [10].

Los textos mencionados, en los que la valoración de la erudición y del cultivo humano del espíritu se armoniza con la consideración de la fe como luz o verdad suprema, no constituyen manifestaciones aisladas, sino la expresión de un modo de pensar, y en consecuencia, de una decisión, ampliamente reiterados a lo largo de toda la época de los Padres. Limitémonos a dos citas, provenientes ambas del periodo de oro de la

10. ORÍGENES, *Carta a Gregorio el Taumaturgo,* 1 (número citado de la col. Sources chrétiennes, pp. 186-189). La *Carta a Gregorio* se conserva formando parte de la selección de escritos origenianos que, realizada por Basilio el Grande y Gregorio de Nacianzo, fue publicada con el título de *Filocalia*; constituye concretamente el capítulo XIII. Orígenes expone, por lo demás, ideas muy parecidas en otra de sus obras, el *Contra Celso*: «Si me presentas maestros que dan una especie de iniciación y ejercicio propedéutico en la filosofía, yo no trataré de apartar de ellos a los jóvenes; sino que, ejercitados en una instrucción general y en las doctrinas filosóficas, trataré de levantarlos a la magnificencia sacra y sublime, oculta al vulgo, de los cristianos, que discurren acerca de los temas más grandes y necesarios, a la par que demuestran y ponen ante los ojos cómo toda esa filosofía se halla tratada por los profetas de Dios y por los apóstoles de Jesús» (III, 58; trad. de D. Ruiz Bueno, *Contra Celso*, Madrid 1967, p. 222, con algún pequeño retoque).

patrística y de autores que representan los dos grandes filones que la integran, el oriental o griego y el occidental o latino: San Basilio y San Agustín.

Entre los escritos de San Basilio se encuentra una homilía o tratado —sobre su naturaleza se discute— que lleva por título «Discurso a los jóvenes sobre la manera de sacar provecho de los autores paganos» [11]. Escrito en torno al año 370, el discurso de San Basilio presupone una comunidad cristiana no sólo numéricamente amplia, sino intelectualmente desarrollada, integrada por personas que, frecuentando desde su juventud las escuelas de la época, están impregnadas en la cultura clásica, y advierten, en consecuencia, la presencia en ellos de dos tradiciones: la bíblico-cristiana, a la que deben la fe, y la griega, de la que se reconocen herederos y partícipes de pleno derecho.

En ese contexto, el obispo de Cesarea subraya ante todo la primacía de la fe, que debe constituir la luz que oriente y guíe la totalidad del existir, también por lo que se refiere a la formación intelectual, de manera que los jóvenes, al igual que hacen las abejas —es uno de los ejemplos a los que acude, tomándolo por lo demás de la tradición clásica—, sepan discernir y escoger lo que resulta útil y provechoso. Desde esa perspectiva dirige su mirada a la cultura clásica —su horizonte está constituido no por la filosofía, sino por la cultura en general— en la que, evitando acumular juicios negativos —aunque deja también constancia de la existencia de realidades que merecen una valoración de ese tipo—, subraya los aspectos valiosos, en lo que invita a centrar la atención.

Poetas, oradores, políticos, filósofos y otras figuras de la historia griega aparecen reiteradamente a lo largo de las páginas del escrito basiliano, recordando dichos o anécdotas que se les atribuyen. Finalmente, y después de hacer referencia a la vida inmortal que anuncia la fe cristiana, concluye exhortando a que a fin de «conseguir y poseer esa vida imperecedera», se actúe según el proverbio que aconseja «no dejar de mover piedra alguna de la que pueda seguir algún provecho o utilidad». No os retraigáis —prosigue— pensando que este modo de pensar y de

11. Se encuentra en la *Patrología* de Migne: PG 31.563-590. Hay traducción castellana, realizada por A. García: SAN BASILIO, *Cómo leer la literatura pagana,* col. Neblí, Madrid 1964. Una buena introducción en la edición crítica de M. Naldini: BASILIO DI CESAREA, *Discorso ai giovanni*, col. «Biblioteca patristica», Firenze 1984.

comportarse puede resultar difícil y reclama esfuerzos, antes al contrario poned siempre en obra lo mejor, «recordando a aquél que recomendaba que cada uno escogiera para sí el método de vida que más le hiciera progresar, confiando en que con la costumbre llegaría a resultarle hacedero y deleitable» [12].

El *De doctrina christiana* de San Agustín, escrito en el año 397 aunque completado más tarde, presupone una actitud de espíritu similar a la de San Basilio, aunque con un horizonte y una intención mucho más amplias. Aspira, en efecto, no ya a dar unos consejos u orientaciones prudenciales, sino a enunciar los principios que deben regir la interpretación de la Sagrada Escritura y, en ese contexto, trazar todo un programa de estudio y de formación. En el segundo libro, destinado a exponer los signos (las palabras) a través de las que se expresan las cosas, dedica un amplio espacio (capítulos 18 a 40) a glosar la conveniencia, mejor, la necesidad, de aprovechar «lo bueno que dijeron los autores paganos», como reza el título del capítulo 18 [13].

Ya desde el inicio, San Agustín asienta un principio de alcance general: «el cristiano bueno y verdadero ha de considerar que la verdad, en cualquier parte donde se hallare, es cosa propia de su Señor», de modo que, «una vez conocida y confesada» la fe cristiana, podrá afrontar la lectura de otros escritos, ya que está en condiciones para rechazar las falsedades que en ellos puedan encontrarse y proceder, en cambio, de acuerdo con lo legítimo y lo verdadero [14]. A ese criterio se atiene en los capítulos sucesivos, en los que va pasando revista a las diversas ciencias, desde las adivinatorias y astrológicas, que repudia, hasta la historia, la zoología, la biología, la astronomía, la mecánica, la dialéctica, la retórica, la aritmética y la política, cuya importancia, valor y utilidad proclama sin ambages, aun dejando constancia de que, en ocasiones, transmiten ideas y pareceres menos ciertos. La exposición se cierra con una afirmación que retoma el principio formulado al inicio, ahora con men-

12. PG 31.587-590 (trad. castellana citada, p. 66, con algunos retoques). M. NALDINI (*o.c.* en nota 11, p. 225) menciona, como posible fuente de la recomendación recordada por Basilio, a Plutarco, que a su vez remite a la escuela pitagórica.

13. SAN AGUSTÍN, *De doctrina christiana*: CChr.SL 32, pp. 53-74; trad. castellana de B. Martín, en *Obras de San Agustín*, t. XV, Madrid 1957, pp. 149-188.

14. Capítulo 18, n. 28 (CChr.SL 32, p. 53; trad. castellana citada, p. 149, con algún retoque nuestro).

ción expresa de los filósofos: «Si los que son llamados filósofos, y en especial los platónicos, dijeron algunas verdades conformes a nuestra fe no sólo no hemos de temerlas, sino reclamarlas de ellos como injustos poseedores y aplicarlas a nuestro uso» [15]. Toda verdad encuentra en Cristo su plenitud y su fundamento último; puede, por tanto, ser asumida por el cristiano, que, proyectando sobre ella la luz que proviene del Evangelio, estará en condiciones de llevarla a plenitud.

Los textos que acabamos de citar, y otros muchos que podrían mencionarse, presuponen una convicción básica: ningún cristiano puede permanecer anclado en la comprensión de la fe adquirida en el momento de la conversión y de la primera catequesis, sino que debe aspirar a una comprensión cada vez más plena de la verdad creída, y ordenar a ese fin todos los recursos intelectuales que le ofrezcan sea su personal experiencia sea la cultura circundante. Se sitúan, en suma, en continuidad con el *intellige ut credas, crede ut intelligas* agustiniano, de modo que, presuponiendo una aguda conciencia acerca de la verdad suprema que aporta la fe, postulan una actitud que lleva a colocar al servicio del *intellectus fidei* cualquier conocimiento y cualquier saber.

Desde esta perspectiva puede decirse, como lo hace el texto de la *Fides et ratio* citado al principio, que el aforismo *philosophia ancilla theologiae* expresa aspectos centrales de la actitud de fondo que caracterizó a la patrística. Sólo que inmediatamente después se hace necesario añadir que el aforismo en cuanto tal apenas aparece, y que. si se quiere acudir a él en relación con este periodo, es imprescindible tener presentes tres observaciones:

a) En primer lugar, que los autores de la época patrística —salvo contadas excepciones, como Taciano el sirio o Tertuliano—, manifestaron en todo momento un profundo aprecio por los más variados saberes. Dejaron constancia, en más de un momento, de los defectos que afectaban, según su juicio, a la sociedad y a la cultura en cuyo seno vivían, pero tanto sus declaraciones formales y expresas, como el conjunto de sus escritos testimonia su valoración positiva de las diversas ciencias y de la cultura, sea en general, sea en referencia al mundo grecorromano.

15. Capítulo 40, n. 60 (CChr.SL 32, pp. 73-74; trad. castellana citada, p. 187).

b) En segundo lugar, que si bien en los escritos patrísticos predomina, al tratar de las ciencias, la consideración de la contribución que puedan aportar a la profundización en la comprensión de la fe, esa perspectiva no desembocó nunca en actitudes fundamentalistas o unidimensionales. Ciertamente los Padres piensan y escriben, preponderantemente, desde la perspectiva de la profundización en la verdad cristiana, pero no excluyen jamas, sino que al contrario presuponen, el valor que esas ciencias tienen en cuanto tales y, en consecuencia, la legitimidad de cultivarlas por sí mismas, es decir, no ya por lo que puedan aportar a la mejor compresión de la fe, sino por lo que en general aportan o pueden aportar respecto al conocimiento de la realidad y al bien de los pueblos y de las sociedades.

c) En tercer lugar —y esta observación resulta decisiva para completar el cuadro—, que, al referirse a la patrística, por «teología» debe entenderse no tanto una ciencia, en el sentido moderno del vocablo, cuanto una vida. Más concretamente, una vida de comunión con Dios; vida que connota y presupone, ciertamente, la dimensión intelectual en sentido estricto, pero que trasciende esa dimensión. Es en referencia a esa vida —y, por tanto, a la persona considerada en la totalidad de sus dimensiones—, como si se quiere ser fiel al espíritu de los Padres, puede hablarse de servicio y no —o al menos no primariamente— en referencia a un saber concreto. Toda consideración de la conexión entre ciencias o saberes debe venir después, y presuponiendo siempre ese contexto vital.

2. Los siglos medievales: entre la crispación y la armonía

El panorama que acabamos de trazar cambió profundamente a comienzos de la edad media, y más concretamente en el periodo constituido por los siglos X y XI, marcados a la vez por procesos de desarrollo y por tensiones profundas, con motivo, entre otras cosas, del debate entre dialécticos y antidialécticos. Fue entonces por lo demás cuando se consolidó el adagio *philosophia ancilla theologiae,* que en ese contexto adquirió una fuerte connotación polémica.

El aforismo aparece en algunos textos pontificios, concretamente en la carta con el que Gregorio IX aspiraba, en 1228, a prevenir a los

profesores de la Sorbona frente a los riesgos de una excesiva admiración hacia el aristotelismo [16]. Etienne Gilson, en uno de sus escritos de los primeros años, da un paso más señalando que ese adagio expresa, a modo de síntesis emblemática, la política pastoral seguida por los romanos pontífices, ya desde Inocencio III (1208-1209), respecto a la Universidad de París, en la que veían un faro que podía orientar todo el desarrollo intelectual de la cristiandad y en la que aspiraban a promover, en consecuencia, un modo de pensar y una actitud de espíritu que contribuyeran a la que la totalidad de los saberes estuvieran hondamente impregnados por la fe [17].

Precediendo a las intervenciones pontificias, y trascendiéndolas, las intervenciones decisivas en orden sea a la consolidación del adagio sea a dotarlo de una carga semántica de tintes fuertemente negativos, provienen de una de las personalidades más relevantes del siglo XI: San Pedro Damián. La consideración de sus obras, desde las cartas a los sermones, desde el *De perfectione monachorum* al *De sancta simplicitate,* permite advertir, en efecto —más allá de la crítica a las exageraciones dialécticas que realmente se dieron y frente a las que reacciona—, una desconfianza radical hacia las ciencias humanas y hacia la razón en general.

Ciertamente no falta algún pasaje en el que San Pedro Damián, respondiendo a la objeción de quien se defiende alegando que acude a la filosofía y al saber humano para mejor comprender la verdad que la fe trasmite, reconoce que esos saberes pueden aportar alguna utilidad, aun-

16. Gregorio IX, carta a los maestros en Teología de la Universidad de París, 7.VII.1228: «Si doctrina celestis eloquii de sapientia et eloquentia philosophici dogmatis quasi mutuum ad sui ornatum assumat, interdum ei tamen deservire non debet nec intellectus ipsius ad illius intellectum nullatenus inclinari. Puella enim de hostibus capta, quae pilis rasis et ungulis circumcisis viro israelitico jungitur, dominari non debet eidem, sed obsequi potius ut subjecta. Et quidem theologicus intellectus quasi vir habet preesse cuilibet facultati, et quasi spiritus in carnem dominium exercere, ac eam in viam dirigire rectitudinis ne aberret. (...) Cum enim theologiam secundum approbatas traditionis sanctorum exponere debeant, et non carnalibus armis, sed Deo potentibus destruere omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei et captivum in obsequium Christi omnem reducere intellectum, ipsi doctrinis variis et peregrinis abducti redigunt captu in caudam et *ancilla cogunt famulari reginam*» (Chartularium Universitatis parisiensis, Bruxelles 1964, I, n. 59, p. 114; el subrayado es nuestro).

17. E. GILSON, *La servante de la théologie,* capítulo II de sus *Études de philosophie médiévale,* Strasbourg 1921, pp. 31-50. Para una visión más amplia del tema, ver también J.-L. SOLÈRE et Z. KALUZA (eds.), *La servante et la consolatrice: la philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge,* Paris 2002.

que —añade enseguida— sólo después de someterlos a una profunda revisión. Así lo afirma, concretamente, en un texto en el que, después de exponer una consideración de ese estilo, formula el adagio que analizamos: «Si en algún momento se acude, para tratar de los dichos divinos, a lo que deriva de la pericia del arte humano, esta pericia no debe pretender arrogantemente un derecho de magisterio, sino *ofrecer un servicio humilde y sumiso, al modo como actúa una esclava respecto de su señora*» [18].

Ese pasaje, tomado aisladamente, podría considerarse análogo a alguno de los textos patrísticos anteriormente citados. Sólo que, como señala Gilson, San Pedro Damián, no sólo presupone que la acomodación a la fe de los asertos provenientes de la filosofía es tarea ardua y extremadamente arriesgada, sino que en los textos en los que acude al adagio que consideramos se percibe con claridad que, a sus ojos, «la idea de esclavitud predomina, y ampliamente, a la de utilización» [19]. Si acepta —a decir verdad, con reticencias y a regañadientes— un eventual recurso al saber humano, es sólo a condición de que se someta ese saber a un proceso de transmutación inspirado no tanto por la conciencia de la verdad de la fe y por la prudencia, cuanto por la prevención y la desconfianza. La realidad es que el conjunto de sus escritos trasmite la impresión de que, a fin de cuentas, considera innecesario e incluso perjudicial para el monje, y, en general, para quien desee profundizar en la vivencia de la condición cristiana, todo saber que no sea el de una fe que no tenga más acompañamiento que el de la oración.

El análisis de los textos de San Pedro Damián evidencia, por lo demás, que el aforismo *philosophia ancilla theologia*, tal y como él lo entiende, connota, ante todo —es a lo que directamente apunta—, una mortificación de la filosofía, pero también —e incluso precedentemente— un desconocimiento de la realidad profunda de la teología. Del horizonte tanto mental como vital de nuestro autor está ausente por entero —o casi por entero— la comprensión de la teología tal y como la conocía la patrística, es decir, como una profundización a la vez intelectual y amante en la verdad de Dios y de su designio salvífico, poniendo en ejercicio, en orden a ese fin, la totalidad de las potencialidades del es-

18. SAN PEDRO DAMIÁN, *De divina omnipotentia*, c. 5 (PL 145.603); el subrayado es nuestro.

19. E. GILSON, art. cit., p. 36.

píritu humano. Y es eso lo que explica que no sea capaz de entender una conexión entre fe y razón, entre teología y filosofía que no sea la de una sumisión que desemboca en la mortificación y la servidumbre, en el sentido más fuerte y radical del vocablo.

Ese trasfondo existencial e ideológico pone de manifiesto —y en este punto nos separamos del análisis gilsoniano— las profundas diferencias, más allá de coincidencias de lenguaje, entre la política pontificia en relación con la Universidad de París y la doctrina de San Pedro Damián. En todo caso es un hecho que la Facultad de la Sorbona, y en general toda la teología del occidente latino, no procedió siguiendo la línea marcada por los escritos de Pedro Damián, sino que se situó, clara y decididamente, en continuidad con San Anselmo y su aspiración, de raigambre agustiniana pero formulada con acentos propios, a una *fides quaerens intellectum*. Desde los Victorinos a Pedro Lombardo, desde San Alberto Magno a Santo Tomás de Aquino, desde San Buenaventura a Duns Escoto, por mencionar sólo algunas de las personalidades más significativas de la época, todos ellos aspiraron, ciertamente con planteamientos diversos, pero con igualdad de empeño, a desentrañar la riqueza, también intelectual, contenida en la fe cristiana, partiendo de la neta afirmación de su verdad y poniendo en juego todas las virtualidades de la propia y personal inteligencia y, en consecuencia, entrando en diálogo con el conjunto de la cultura y singularmente con la filosofía.

En ese sentido los escolásticos medievales continuaron la empresa desarrollada por la patrística, aunque con diferencias derivadas de la diversa situación histórica, y muy particularmente del especial acercamiento a Aristóteles que caracteriza a toda la segunda parte del periodo medieval. De entre esas diferencias, destaquemos dos. En primer lugar, la tendencia a pasar de la *sacra doctrina* o *sacra pagina* a la *theologia,* es decir, a una ciencia entendida en sentido aristotélico, o sea, como saber estructurado, objeto por lo demás de estudio y enseñanza en facultades en las que, sin desconocer el trasfondo espiritual que la fe y la teología implican, se ponía el acento en la clarificación y profundización intelectuales. En segundo lugar, y por que lo que se refiere a la consideración de la razón humana, un proceso en virtud del cual la valoración apreciativa y sincera de la actividad intelectual, presente a lo largo de todo el periodo patrístico, se prolonga mediante una reflexión temática dirigida a subrayar la capacidad connatural y nativa de la razón respecto de la ver-

dad, más concretamente, lo que podríamos calificar como su substantividad, punto en el que la noción de naturaleza trasmitida por el Estagirita tuvo un influjo decisivo. Todo ello, ciertamente, en el contexto de una decidida afirmación de la primacía de la fe, realidad que no es puesta nunca en duda, aunque se advirtiera la necesidad de precisar más claramente las relaciones y los contornos.

El planteamiento de Tomás de Aquino resulta a este respecto paradigmático. De una parte, reiteró constantemente y sin ambages la capacidad constitutiva de la razón humana. Más aún hizo de esa afirmación uno de los ejes estructurales de su pensamiento, como pone de relieve, entre los numerosos textos que podrían mencionarse, el siguiente, tomado de uno de esos capítulos iniciales de la *Summa contra gentiles* en los que el Aquinate aspira a describir la metodología que presidirá toda la obra: «Sobre lo que creemos de Dios hay un doble tipo de verdad. Hay ciertas verdades de Dios que sobrepasan la capacidad de la razón humana, como es por ejemplo, que Dios es uno y trino. Hay otras que pueden ser alcanzadas por la razón natural, como la existencia y la unidad de Dios, etc., que incluso fueron demostradas por los filósofos guiados por la luz natural de la razón» [20].

De otra, subrayó con fuerza la armonía entre la fe y la razón, que no sólo no pueden contradecirse, sino que se complementan [21]. Más aún, que pueden y deben entrar en conexión dando origen a un dinamismo intelectual en virtud del cual la razón humana, partiendo de la verdad suprema que Dios ha manifestado acerca de sí mismo y de su designio respecto de la creación, e iluminada por ella, discurre sobre la totalidad de lo real, mostrando su originación en Dios y su ordenación a Él [22]. Fruto de ese dinamismo, de esa «actividad de la razón informada y dirigida por la fe» —de esa *ratio manuducta per fidem*, según la expresión del propio Aquinate [23]—, es la teología. En suma, y como tuvimos ya ocasión de afirmar en otro lugar, la teología, tal y como la entiende el doctor de Aquino, no es otra cosa que la obra «de una razón que, confiando en

20. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, l. 1, c. 3.

21. Remitamos, para seguir dentro del libro primero de la *Summa contra gentiles*, a los capítulos 5 a 8.

22. Cfr. *Summa theologiae,* I, q. 1, a. 7, destinado a poner de manifiesto la unidad del objeto de la teología.

23. *In I Sententiarum,* prólogo, q. 1, a. 3, sol. 3.

Dios y recibiendo de Él esas verdades supremas que son los artículos de la fe, va reflexionando a partir de ellas sobre toda la realidad hasta llegar a un conocimiento desarrollado y estructurado, en el que toda verdad ocupa su lugar adecuado y es vivificada por su ordenación a esos dos primeros *credibilia* en los que se contienen implícitamente todos los demás», o sea, la verdad de Dios y la ordenación del hombre y, con él, de toda la creación, a la participación en la divinidad [24].

La *Summa theologiae* constituye, sin duda alguna, una de las realizaciones más acabadas de ese proyecto. Tanto su estructura como el desarrollo de las cuestiones que la integran, evidencia una interacción o entrecruzamiento entre fe y razón en el que la primera tiene siempre la primacía pero en el la segunda despliega toda su potencia y toda su racionalidad. En este sentido puede decirse que el proyecto tomista —y el de los otros grandes escolásticos medievales— aplica el aforismo *philosophia ancilla theologiae*, pero a condición de advertir, como lo hiciera Gilson en una de las obras más representativas de su periodo de madurez, *Le philosophe et la théologie*, que una sirvienta puede ser tal sólo si posee capacidad de servir, es decir, en el caso concreto que nos ocupa, sólo si implica una verdadera actividad intelectual, abierta a la verdad y dotada de rigor y consistencia [25].

Aunque quizá sería más exacto abandonar ese aforismo y moverse en otra dirección. No sólo porque el adagio *philosophia ancilla theologiae,* aunque esté presente en los autores medievales, no ocupa un lugar destacado [26], sino, sobre todo, porque, más allá de referencias cuantitativas

24. J.L. ILLANES, *Sobre el saber teológico,* Madrid 1978, p. 55.

25. E. GILSON, *Le philosophe et la théologie,* Paris 1960, p. 113 (trad. castellana, *El filósofo y la teología,* Madrid 1962, pp. 127-128).

26. Concretamente no aparece en el corpus tomasiano; para expresar la relación entre la teología y otras ciencias, el Aquinate acude en cambio a otras metáforas, como, por ejemplo, a la comparación con las relaciones con las que, en conformidad con su ideas psicológicas, median entre el sensorio común y los cinco sentidos propios: cfr. *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 3; un comentario a esa comparación en E. GILSON, *Le philosophe et la théologie,* cit., pp. 113-115 (trad. castellana, *El filósofo y la teología,* cit., pp. 128-130). Por lo que se refiere a otro de los grandes doctores medievales, San Buenaventura, limitémonos a indicar que en el escrito en que, a primera vista, parecería lógico encontrarlo, el opúsculo *De reductione artium ad theologiam,* no figura el adagio en cuanto tal, aunque sí una fórmula parecida: *omnes cognitiones famulantur theologiae,* todo conocimiento presta vasallaje a la teología (*De reductione artium ad theologiam,* n. 26; en *Obras completas de San Buenaventura*, ed. bilingüe, vol. I, Madrid 1955, p. 666); si bien la continuación del texto pone de manifiesto que por teología el doctor francis-

o meramente terminológicas, la expresión que mejor describe el modo de pensar y de actuar de los grandes escolásticos del medievo no es tanto el aforismo *philosophia ancilla theologiae,* cuanto otra, muy distinta: *nemo theologus, nisi philosophus*[27]. La generalidad de los pensadores medievales son conscientes de que no se puede aspirar a ser teólogo sin afirmar de forma clara y decidida la verdad manifestada por la revelación y confesada en la fe, pues es esa afirmación —y sólo esa afirmación— el impulso interior que pone en marcha el dinamismo de la inteligencia en orden a percibir cada vez mejor, con más hondura, las riquezas que implica verdad creída. Pero son conscientes también de que tampoco se puede llegar a ser teólogo sin filosofar, sin poner en juego la propia razón, y la razón comprendida y valorada como potencia capacitada para percibir la verdad y profundizar en ella, ya que la razón así entendida es la fuerza que, supuesto un horizonte de fe viva y un contexto de oración, conduce a ese progreso en la comprensión de los contenidos de la fe que es —que aspira a ser— la teología.

Todo ello sin olvidar —no estará de más subrayarlo— que las palabras «filosofía» y «teología», y más específicamente, el adagio *nemo theologus, nisi philosophus,* no remiten tanto a dos ciencias o saberes distintos, colocados uno junto al otro y más o menos interrelacionados, cuanto a dos actitudes intelectuales —dos hábitos, en el sentido técnico del término— que, informando la mente del sujeto que los posee, le impulsan y sostienen en el empeño por progresar en el conocimiento de la verdad. El amor a la verdad y la confianza en la razón están presentes en la raíz de uno y otro hábito, el teológico y el filosófico, y eso explica no sólo su profunda semejanza, sino, lo que importa más, su íntima compenetración en el proceder concreto del conocer creyente.

cano entiende, ciertamente, la reflexión sobre la Escritura, pero en cuanto que ordenada directamente a la unión vital con Dios: a lo que San Buenaventura aspira en este tratado —al igual de lo que acontece en otros muchos lugares de su obra— es, en efecto, a introducir al lector en una comprensión de la verdad que lo sitúe en caminos de oración, más concretamente, en los caminos propios de la vía iluminativa, mostrando cómo «en lo íntimo de toda cosa sentida o conocida está latente el mismo Dios» (n. 26, p. 667).

27. Sobre este punto, ver R. FISICHELLA, *Oportet philosophari in theologia,* en «Gregorianum» 76 (1995) 221-262, 503-534, 701-728, y C. IZQUIERDO, *¿Son la filosofía y la teología específicamente diferentes?,* en AA.VV., *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología* (Actas del XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra), Pamplona 1998, pp. 311-319.

3. De la filosofía separada a la recuperación del nexo entre fe y razón

Se ha sostenido por algunos autores que la obra de Tomás de Aquino implica, desde una perspectiva histórica, no sólo la afirmación de la autonomía de la filosofía, sino además, y más ampliamente, la de la autonomía del mundo en cuanto realidad humano-cultural, rompiendo así con la tradición patrística y más específicamente con la agustiniana [28]. Hay algo de verdad en esas afirmaciones, especialmente en la primera, ya que en la medida en que el Aquinate subraya la capacidad de la inteligencia humana para abrirse por sí misma a la verdad y, paralelamente, la consistencia de la realidad creada, presupone y fundamenta una especial valoración de la naturaleza. Aunque tampoco se debe olvidar —y esto obliga a matizar, y en parte a rectificar, juicios como el recién citado— que el Doctor de Aquino proclamó de manera decidida la orientación teologal de la totalidad de la existencia, excluyendo en consecuencia todo naturalismo.

De hecho, a nivel epistemólogico —que es el que directamente nos atañe— afirmó con nitidez, y en plena sintonía con la tradición patrística, la consideración de la teología (y, más radicalmente, de la fe) como única sabiduría suprema [29]. Más aún, en sus escritos, los vocablos «filosofía» y «filósofo» tienden a ser empleados en referencia a los autores paganos, y especialmente en referencia a Aristóteles, presentado con frecuencia como «el filósofo» por antonomasia [30]; modo de hablar que no constituye una excepción en los tiempos medievales, como confirma —por citar sólo un ejemplo— Duns Escoto, en el que adquiere acentos decididamente programáticos [31]. Y ello no porque los dos autores men-

28. Es la posición mantenida, entre otros, por J.B. Metz en su *Zur Theologie der Welt*, Munich 1968.

29. Cfr. entre otros textos, *Summa theologiae,* I, q. 1, a. 6. De hecho, la preocupación inmediata de Santo Tomás, aunque dejara amplia constancia del vigor de la razón, no fue tanto afirmar la posibilidad de una filosofía, también en contexto cristiano, cuanto distinguir entre la sabiduría teológica y la sabiduría mística, entre el proceder de la razón cristiana en su empeño por conocer la verdad creída y, desde ella, iluminar la totalidad de lo real, y el desarrollo —distinto aunque no separado de lo anterior— de la comunión vital con Dios y de la vida de oración en cuanto tales; ver, al respecto, lo que ya hemos escrito en *Sobre el saber teológico,* cit., pp. 31ss.

30. Baste mencionar, a modo de ejemplo, los capítulos introductorios a la *Summa contra gentiles,* ya desde la primera frase.

31. Puede consultarse al respecto nuestro estudio *Estructura y función de la Teología en Juan Duns Escoto*, en «Scripta Theologica» 22 (1990) 49-86.

cionados, y todos los demás de la misma época, dudaran de la razón o renunciaran a filosofar —lo hicieron, y ampliamente—, sino porque se consideraban a sí mismos como pensadores que aspiraban a reflexionar a partir de la verdad plena que la fe ofrece. Sin perjuicio de que, en ocasiones, redactaran escritos estrictamente filosóficos, de ordinario la filosofía se desarrollaba en ellos en el interior de un proceso —o en conexión con un proceso—, la teología, que, aunque lo trascendiera, asumía y potenciaba el acto de filosofar.

Ciertamente no faltaron, a lo largo de la Edad Media, tensiones entre la facultad de teología y la de letras, así como actitudes ideológicas de otro signo, como la representada por el averroísmo latino. Es un hecho, sin embargo, que la presencia, en contexto cristiano, no ya de estudios y comentarios filosóficos, que nunca han faltado, sino de una filosofía en el sentido moderno del término —es decir, un saber exclusivamente racional, centrado en lo cognoscible con las solas fuerzas de la razón, y desarrollado en y por sí mismo— es un fenómeno que, aunque preparado por el medioevo, data de épocas posteriores. Concretamente, a los tiempos del humanismo y de la escolástica barroca.

Dar ese paso implicaba plantear una cuestión epistemológica en gran parte nueva: la necesidad de perfilar la distinción y las relaciones entre las tres sabidurías de las que, a partir de ese momento, resultaba coherente hablar, es decir, la mística, la teológica y la filosófica o metafísica[32]. Esta necesidad fue advertida por los autores de los inicios de la época moderna, aunque la realidad es que no hicieron de esa cuestión objeto de una particular reflexión temática. En parte porque muy poco después —concretamente a partir de Descartes—, se dió un paso que, presuponiendo el anterior, con el que en ocasiones se confunde, iba en realidad mucho más allá: presentar la filosofía no ya como saber autónomo, sino como «filosofía separada», según la expresión popularizada, entre otros, por Maritain y Gilson, y recogida por Juan Pablo II en la *Fides et ratio,* es decir, como saber que, programáticamente, prescinde de la fe y se cierra a su influjo[33].

32. Tomo esa terminología de J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, capítulo VI (*Oeuvres completes,* t. IV, pp. 707-718).

33. Ver especiamente los nn. 45 y ss. de la encíclica. Para un comentario de las ideas de la *Fides et ratio* a este respecto, puede consultarse lo que hemos escrito en *Fe y razón, Filosofía y Teología. Consideraciones al hilo de la «Fides et ratio»,* en «Scripta Theologica»

A decir verdad estamos no ante un simple paso, más o menos afortunado, en la historia del pensamiento, sino ante una verdadera revolución intelectual grávida de consecuencias. Postular una «filosofía separada» y, en su raíz, una inteligencia que se considera capaz de dar razón del conocer a partir de sí misma, conduce, en efecto, de modo casi inexorable —dada la aspiración a pensar la totalidad y al desvelamiento del sentido, que son connaturales al espíritu humano— a incidir en planteamientos reduccionistas, sea en general, sea, específicamente, en referencia a la fe y a la religión y, en consecuencia, a la teología.

En Descartes esa cadencia está latente, y contradicha por algunas de sus afirmaciones explícitas [34]. Es en cambio explícita en Spinoza, concretamente en el planteamiento hermenéutico sobre el que articula, ya desde el prefacio, su *Tractatus theologico-politicus*: a la religión pertenecen la piedad y la obediencia; la verdad, a la filosofía. Y, aún más neta, en Kant, que en el escrito sobre *El conflicto de las facultades*, después de aludir, no sin ironía, al aforismo *philosophia ancilla theologiae* («cabría conceder a la Facultad de Teología la arrogante pretensión de que la Facultad de Filosofía sea su sierva»), prosigue, acentuando el tono sarcástico, advirtiendo que «siempre subsiste la duda de si ésta (la filosofía) va tras su señora sujetando la cola del manto o la precede portando la antorcha» [35]. Por lo demás, unos años antes, el filósofo de Könisberg había ofrecido un ejemplo claro de las implicaciones de su modo de pensar en una de sus obras más conocidas, *La religión dentro de los límites de la pura razón*, a la que remite expresa y ampliamente en la introducción a *El conflicto de las Facultades.* El estudio culminante de ese proceso lo constituye en todo caso Hegel, con su intento de reconducir todo pensamiento, toda representación, a la claridad del concepto, y por tanto la religión a la filosofía, aunque para ello tuviera que pagar un precio extremo «porque la trascendencia y la libertad de Dios y del hombre quedan suprimidas (...). En consecuencia

31 (1999) 795-806, así como el escrito de S. PIÉ I NINOT, *El drama de la separación fe-razón,* en J. PRADES Y J.M. MAGAZ (eds.), *La razón creyente. Actas del congreso Internacional sobre la Encíclica «Fides et ratio». Madrid 16 a 18.II.2000,* Madrid 2002, pp. 76-87.

34. Ver las interpretaciones contrastantes de J. MARITAIN, *Le songe de Descartes,* concretamente los capítulos segundo y tercero que datan de 1932 (*OeC,* t. V, capítulo II: pp. 34-56; capítulo III: pp. 57-98), y de H. GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes,* Paris 1972, pp. 185-234.

35. I. KANT, *El conflicto de las Facultades,* trad. de R.R. Aramago, Madrid 2003, p. 76 (*Kant Werke. Akademie Textausgabe*, Berlin 1977, VII, 28).

no resta ya una auténtica alteridad, y Dios no puede ser ni persona ni amor» [36]. De ahí que la aventura de la «filosofía separada» desemboque no en una liberación y en una plenitud —como pensaban sus promotores—, sino más bien —según la expresión empleada por Juan Pablo II en la *Fides et ratio*— en un «drama» [37].

Un diagnóstico como el mencionado podría conducir, como ocurriera en el enfrentamiento entre dialécticos y antidialécticos en los inicios de la Edad Media y como ha ocurrido en otros momentos históricos, a una crispación intelectual y, en consecuencia, a un fideísmo de cariz fundamentalista. No es ése el caso de Juan Pablo II en la *Fides et ratio,* como no lo había sido, un siglo antes, el de León XIII en la *Aeterni Patris*, similar a la encíclica de Juan Pablo II en más de un punto. En ambos casos, la consideración de que la cultura moderna está afectada por una crisis que tiene raíces intelectuales, conduce no a una crítica radical y sin reservas de la razón humana, sino, al contrario, a la reafirmación del valor de la inteligencia, en cuanto fuerza connatural al ser humano, expresión de su trascendencia y elemento constitutivo de su dignidad.

También en ambos casos —en la *Aeterni Patris* y en la *Fides et ratio*—, la proclamación de la positividad de la inteligencia está unida a la afirmación de su intencionalidad o apertura. La razón humana está llamada a abrirse a la verdad y, por tanto, a la comunión de ella misma, y del ser humano en su conjunto, con la realidad que en la verdad se expresa. La frase con la que se inicia la enciclica de Juan Pablo II —«la fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva a la contemplación de la verdad» [38]— lo expresa con nitidez. Ya que, en ese dicho, la palabra «razón» evoca no sólo la capacidad para analizar y argumentar, sino la inteligencia humana considerada en toda la amplitud de sus potencialidades y manifestaciones; y el vocablo «fe», que remite, ciertamente, a la revelación bíblica, apunta, además, y en su raíz —el conjunto del documento lo manifiesta con claridad—, a una realidad más amplia: a esa actitud de busca, y por tanto de confianza, que es connatural a la razón, ya que impulsa su dinamismo y la dota de energía para trascender, llegado el caso, dificultades y desengaños.

36. C. IZQUIERDO, art. cit., p. 314.
37. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio,* nn. 45 y ss.
38. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio,* preámbulo.

La referencia a la fe —también a la fe entendida en sentido estricto: la fe cristiana—, no implica, por eso, ni en la tradición cristiana, ni en la *Fides et ratio* que de esa tradición se hace eco, duda respecto de la capacidad y vitalidad de la razón, ni tampoco, primariamente, una aceptación implícita de su impotencia o de su debilidad, sino, al contrario, una proclamación de su capacidad de infinito. De ahí que Juan Pablo II hable —retomando una expresión de sabor kantiano— de «audacia de la razón» [39]. Y la invite, en consecuencia, a atreverse a pensar, a trascender lo inmediato hasta encontrar la raíz y el fundamento, mejor, hasta entrar en comunión con lo infinito. Ciertamente para llevar a término eso proyecto, la inteligencia necesita abrirse a lo que está más allá de ella misma. Pero ese abrirse no implica negarse o autodestruirse, sino realizarse. También cuando, al progresar en su itinerario, se ve situada ante la fe cristiana: si en esa encrucijada la razón no retrocede, sino que decide acoger el misterio —la riqueza— que la fe anuncia, no abdica en modo alguno de sí misma, sino que es sencillamente fiel al dinamismo y a la aspiración a la plenitud que la constituyen. Razón y fe no se excluyen. Y en consecuencia tampoco se excluyen filosofía y fe, ya que la filosofía no es otra cosa que el ejercicio consciente y reflejo de la razón [40].

Pero para enfrentarnos acabadamente con el aforismo *philosophia ancilla theologiae* y con el juicio que emite al respecto la *Fides et ratio*, es necesario que atendamos al otro término de la relación, es decir, a la teología. En este punto Juan Pablo II asume plenamente la compresión clásica de la teología como *intellectus fidei*. Así lo hace no sólo al remitir a algunas figuras clave como Agustín de Hipona, Anselmo de Canterbury y Tomás de Aquino, entre otros, sino también —y quizás más significativamente— al enjuiciar el teologizar contemporáneo. El teólogo, que debe alimentar todo su trabajo de la meditación de la Escritura, no puede limitarse a reiterar y glosar las narraciones bíblicas, sino que ha de aspirar a ir al fundamento, hasta poner de manifiesto con plenitud la realidad de Dios y del hombre que subyace a esas narraciones. Debe, en suma, esforzarse por evidenciar la riqueza y hondura del mensaje revela-

39. *Fides et ratio*, n. 48.

40. Para completar nuestra glosa del mensaje de la *Fides et ratio*, ver lo que hemos escrito en el artículo *Fe y razón, Filosofía y Teología* citado en la nota 33, especialmente, en relación con lo señalado en el texto, pp. 787-790.

do, pensándolo con radicalidad, mostrando todo su trasfondo metafísico y, en consecuencia, toda su fuerza e incidencia existenciales[41].

La realidad es que Juan Pablo II supera no sólo un biblicismo superficial, sino también toda comprensión cosificada de la teología. Su referencia a los grandes autores de épocas pasadas, no es meramente retórica, ya que comparte por entero su visión de la teología como desarrollo de la fe, como proceso en virtud del cual la fe, entreverándose de razón, aspira manifestar toda la riqueza de la palabra divina[42]. De ahí que recalque que, en ese proceso, el teólogo está llamado a poner en ejercicio todos los resortes de su inteligencia, entrando para ello, siempre que sea necesario —y lo será de ordinario—, en diálogo con otros saberes, particularmente con la filosofía, de la que podrá tomar en préstamo conceptos y consideraciones, a fin de incorporarlos a su dinámica, no sin someterlos, cuando la ocasión lo requiera, a «transformaciones necesarias y profundas»[43]. Y que deje constancia de que, de esa forma, el teólogo acuña nociones y abre caminos, que podrán revertir sobre otras parcelas del saber humano, impulsando al filósofo —o al científico de que se trate— a repensar sus propios planteamientos o a retomar, desde la perspectiva que le es propia, las consideraciones que el teólogo ha propuesto o desarrollado.

Juan Pablo II presupone, en suma, que entre los saberes humanos, y particularmente entre la filosofía y la teología, se da una sinergia o circularidad que, respetando la naturaleza y la autonomía de cada una de los saberes, contribuye a su general crecimiento[44]. En ese contexto se si-

41. Ver, entre otros pasajes, *Fides et ratio,* nn. 93 y 94; otros textos y un comentario a la noción de teología en la *Fides et ratio* en el artículo citado en la nota que precede, pp. 809-815.

42. En este sentido, la *Fides et ratio* contribuye a dar por superada la comprensión de la teología como «aplicación de la filosofía a los datos de la fe» en la que incidieron la escolástica decadente de los siglos XVII y XVIII y una parte de la neoescolástica, para entroncar con la tradición clásica y con la renovación teológica iniciada en el siglo XIX y continuada en las primeras décadas del XX hasta desembocar, por lo que a actos magisteriales se refiere, en el Concilio Vaticano II. Sobre este punto, y concretamente para una crítica de la presentación de la teología como «aplicación de la filosofía a los datos de la fe» y una visión panorámica del proceso que conduce a su superación, ver lo que hemos escrito en *La teologia in rapporto alla filosofia da Leone XIII ad oggi,* ponencia presentada en el Simposio Internacional sobre «La filosofia cristiana tra Ottocento e Novecento e il magistero de Leone XIII», Perugia 29.V-1.VI.2003 (en prensa).

43. *Fides et ratio*, n. 77.

44. Para un análisis del concepto de circularidad, clave en la *Fides et ratio*, ver las consideraciones que exponemos en el artículo citado en la nota 33, pp. 815-820, así como

túa la referencia, no exenta de crítica, al adagio *philosophia ancilla theologiae* que citábamos al principio, y sobre la que ahora conviene volver. Sin necesidad de reproducir ese pasaje por entero, recordemos que, después de comentar que la tradición cristiana, al acudir a ese aforismo, no lo hacía para «indicar una sumisión servil o un papel puramente funcional de la filosofía en relación con la teología», sino más bien para aludir a una colaboración positiva entre ambas ciencias, Juan Pablo II concluye señalando que la expresión es «hoy difícilmente utilizable debido a los principios de autonomía» a los que antes se ha referido [45].

La autonomía de que habla la frase recién citada hace referencia al rigor metodológico, a la racionalidad en el modo de proceder, a la conciencia que la razón posee respecto de sus propias virtualidades [46]. Es una autonomía, la encíclica lo señala expresamente, que la filosofía mantiene en todos sus estados, tanto en un contexto cristiano o creyente, como en un contexto diverso. También —y es esto lo que recalca el pasaje que estamos comentando— cuando «la teología recurre a la filosofía» y cuenta con su aportación [47]. Y ello a pesar de que —así se declara en el mismo lugar—, al recurrir a la filosofía, el teólogo pueda, como ya antes indicábamos, someter los conceptos y nociones que recibe a «necesarias y profundas transformaciones» [48].

Esas afirmaciones pueden parecer difícilmente conciliables e incluso puramente postulatorias a quien no adopte la perspectiva propia de la encíclica. Es decir, a quien considere los saberes como entidades subsistentes en sí y por sí, y no como lo que realmente son: realidades que brotan de la inteligencia humana y que contribuyen a su enriquecimiento manteniéndose en mutuo y constante diálogo. La autonomía implica, pues, conciencia de las características y leyes propias de cada saber, pero no compartimentación pura o aislamiento absoluto. Realidad que, sien-

D.L. SCHINDLER, *Overcoming the separation between faith and reason: the circular relation of philosophy and theology and its implications for the relational structure of (philosophical) knowledge* y J. PRADES, *La circularidad entre filosofía y teología a la luz del acontecimiento de Cristo,* ambos en AA.VV., *La razón creyente,* cit., pp. 320-367 y 368-385.

45. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 77.

46. La *Fides et ratio* alude repetidamente a la autonomía del filosofar proclamando su legitimidad, si bien no siempre precisa el alcance del vocablo (cfr. nn. 15, 16, 45, 48, 49, 67, 75, 77, 79, 80, 85 y 108).

47. *Fides et ratio,* n. 77.

48. *Ibid.*

do válida universalmente, tiene particular aplicación respecto de la filosofía y la teología, que tienen ambas carácter de saber de ultimidad.

La crítica al aforismo *philosophia ancilla theologiae* que se formula en el número 77 de la *Fides et ratio* presupone, en suma, el rico concepto de filosofía y de teología que vertebra todo el documento. En este sentido resulta legítimo retomar, a fin de prolongarla, la observación que hacíamos en páginas anteriores en referencia a las ideas de San Pedro Damián. El adagio *philosophia ancilla theologiae*, sea cual sea el alcance con que haya sido empleado en uno o en otro momento, se presta a crítica porque desconoce —o se expone a desconocer— no sólo la substantividad de la filosofía, sino también la de la teología. Al no hacer referencia expresa al dinamismo que implica el acto de teologizar en cuanto acto de una inteligencia que, iluminada e impulsada por la fe pone en ejercicio toda su potencialidad, el adagio citado se expone a presentar las relaciones entre fe y razón, entre teología y filosofía, como relaciones que se desarrollan en régimen de exterioridad, dejando en la penumbra el hondo proceso vital que uno y otro saber implica y por tanto el hondo proceso de asimilación, y eventualmente de transformación, que experimentan las aportaciones de un saber al ser situados en el contexto del otro.

Hay, ciertamente, entre los diversos saberes no sólo conexión e influjo mutuo, sino también orden o jerarquía, pero hablando con absoluta propiedad, las ciencias no son servidoras las unas de las otras, sino momentos distintos entre sí, pero todos ellos necesarios —en uno u otro grado— para el adecuado proceder de la inteligencia de un ser, el hombre, que está marcado por la historicidad, abocado a la acción y abierto a la plenitud y al sentido. En suma, las ciencias no están al servicio las unas de las otras, sino que todas están al servicio del hombre y de su destino. Y en este sentido, las afirmaciones de Filón y de Clemente de Alejandría, con las que se inician los avatares históricos que hemos analizado, merecen ser reconsideradas.

José Luis ILLANES
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

LA IGLESIA Y EL EVOLUCIONISMO: EL CASO DE RAFFAELLO CAVERNI

MARIANO ARTIGAS - RAFAEL MARTÍNEZ

SUMARIO: 1. LOS PROCEDIMIENTOS DE LA CONGREGACIÓN DEL ÍNDICE. 2. UN PECULIAR CURA DE PUEBLO. 3. LOS NUEVOS ESTUDIOS DE FILOSOFÍA. 4. LA RESEÑA DE «LA CIVILTÀ CATTOLICA». 5. UN TRATADO EN ENTREGAS. 6. LA DENUNCIA DEL ARZOBISPO. 7. UN INFORME DE LUJO. 8. EL INFORME DE ZIGLIARA SOBRE EL LIBRO DE CAVERNI. 9. SE PROPONE PROHIBIR EL LIBRO. 10. LA CONGREGACIÓN PREPARATORIA DEL 27 DE JUNIO DE 1878. 11. LA CONGREGACIÓN GENERAL DEL 1 DE JULIO DE 1878. 12. LA AUDIENCIA PAPAL Y LA PROMULGACIÓN DEL DECRETO. 13. REACCIÓN DE CAVERNI. 14. EL SIGNIFICADO DE LA CONDENA «INDIRECTA».

Resumen: En este artículo se sacan a la luz documentos inéditos sobre un libro que fue condenado en 1878 por la Congregación del Índice porque sostenía que evolucionismo y cristianismo eran compatibles. Desde las últimas décadas del siglo XIX hasta 1950 e incluso después, estos temas se han expuesto de modo muy breve, parcial y con frecuencia confuso en los manuales y en los libros y artículos de historia. La apertura del archivo de la Congregación para la Doctrina de la Fe en 1998 permite por vez primera conocer con detalle el funcionamiento de la Congregación del Índice y el caso concreto.

Palabras clave: Evolucionismo, Index, Caverni, Teología.

Abstract: In this essay we use documents unpublished until now on a book that was condemned in 1878 by the Congregation of the Index because it supported the idea that evolution and Christianity were compatible. Since the last decades of the 19th century until 1950 and even later, these subjects have been treated in the textbooks and in the writings on history in a very brief, partial, and often confused way. The opening of the Archives of the Congregation of the Doctrine of the Faith in 1998 makes possible for the first time to know in detail the work of the Congregation of the Index and this particular affair.

Kaywords: Evolution, Index, Caverni, Theology.

ISSN 0036-9764

En este artículo sacamos a la luz documentos inéditos sobre un libro que fue condenado por la Congregación del Índice porque sostenía que evolucionismo y cristianismo eran compatibles. Es un caso que ha permanecido en la penumbra hasta que los correspondientes documentos de archivo fueron desclasificados hace pocos años. Nuestro único objetivo es proporcionar datos fiables sobre un caso que tiene cierta relevancia en la historia de la actitud de la Iglesia católica ante el evolucionismo.

Generalmente se piensa que la Iglesia católica siempre se ha opuesto al evolucionismo. Es cierto que el evolucionismo fue percibido por no pocos católicos como no opuesto necesariamente a la fe cristiana, y hubo desde el comienzo intentos de conciliación entre evolucionismo y cristianismo. Sin embargo, las autoridades de la Iglesia manifestaron en ocasiones, de modo más o menos directo, sus reservas.

Los manuales más utilizados en los Seminarios y Facultades de Teología desde las últimas décadas del siglo XIX hasta 1950 e incluso después, solían proponer una tesis según la cual Dios formó directa o inmediatamente el cuerpo de Adán, y en ese contexto incluían un examen del evolucionismo y lo descalificaban. La mayoría de los autores calificaban la formación divina del cuerpo de Adán sin intermediarios como «doctrina cierta» o «común», y la tesis contraria era considerada una opinión «temeraria» que, si bien no llegaba a herejía, se debía evitar. La prueba principal que se aducía era una interpretación muy literal de los relatos de la creación del hombre que se encuentran en el Génesis. La interpretación del Génesis se confirmaba con las interpretaciones propuestas por la mayoría de los Santos Padres. También se insistía en la falta de pruebas a favor del evolucionismo. Y en el apartado dedicado a las decisiones magisteriales de la Iglesia se citaban, además del Concilio provincial de Colonia de 1860, los casos del dominico francés Dalmace Leroy, el sacerdote norteamericano John Zahm, de la Congregación de Santa Cruz, y el obispo italiano Geremia Bonomelli, para mostrar que la Santa Sede mantenía una actitud contraria al evolucionismo [1].

1. C. PESCH, *Praelectiones dogmaticae quas in Collegio Ditton-Hall habebat*, tomo III, *De Deo creante et elevante. De Deo fine ultimo*, Freiburg [3]1908, pp. 58-59; A. TANQUEREY, *Synopsis Theologiae Dogmaticae Specialis*, vol. 1, *de Fide, de Deo Uno et trino, de Deo Creante et Elevante, de Verbo Incarnato*, Roma-Tournai-Paris [13]1911, pp. 504-505; B. BERAZA, *Tractatus de Deo creante,* Bilbao 1921, pp. 467-476; C. BOYER, *Trac-*

Pero apenas había datos sobre Leroy, Zahm y Bonomelli. Leroy publicó en el diario parisino *Le Monde* una carta fechada en Roma el 26 de febrero de 1895 en la cual se retractaba de la doctrina contenida en su libro *La evolución restringida a las especies orgánicas* (1891): «Ahora he sabido que mi tesis, examinada aquí, en Roma, por la autoridad competente, ha sido juzgada insostenible, sobre todo por lo que se refiere al cuerpo del hombre, por ser incompatible tanto con los textos de la Escritura Santa como con los principios de una sana filosofía»[2]. Zahm escribió una carta al traductor italiano de su libro *Evolución y dogma* (1896), en la que decía: «He sabido por una autoridad incuestionable que la Santa Sede se opone a la ulterior distribución de *Evolución y dogma*, y por tanto, le ruego que use toda su influencia para que el libro se retire del mercado»[3]. Bonomelli se había hecho eco positivo del libro de Zahm, y publicó una especie de retractación en carta fechada el 22 de octubre de 1898[4]. La revista *La Civiltà Cattolica*, dirigida por jesuitas y revisada por la Santa Sede, reprodujo las tres cartas y, frente a John Hedley, obispo inglés que ponía en duda la existencia de decisiones de la Santa Sede al respecto porque *La Civiltà* no citaba ninguna en concreto, respondió asegurando que las decisiones existían, y que si se dirigía en su calidad de obispo a las autoridades de la Santa Sede se lo confirmarían, quizás confidencialmente[5].

Era una situación un tanto anómala, tratándose de un tema doctrinal de cierta envergadura. La apertura del archivo de la Congregación para la Doctrina de la Fe en 1998 ha hecho posible, por vez primera, conocer directamente la documentación relacionada con los casos mencio-

tatus de Deo creante et elevante, Roma [3]1940, p. 186; K. RAHNER, *De Deo creante et elevante et de peccato originali*, pro manuscripto (apuntes), Innsbruck 1953, p. 76; P. PARENTE, *Collectio theologica romana*, vol. IV: *De creatione universali*, Torino [4]1959, p. 73.

2. La carta de Leroy, publicada originalmente en «Le Monde», fue reproducida en: S. BRANDI, «Evoluzione e domma», *La Civiltà Cattolica*, serie 17, vol. 5, 1899, p. 49.

3. La carta de Zahm, publicada originalmente en la *Gazzetta di Malta*, fue reproducida en la sección «Cronaca contemporanea» de «La Civiltà Cattolica», serie 17, vol. 7, 1899, p. 125.

4. La carta de Bonomelli, publicada originalmente en *La Lega Lombarda*, fue reproducida, con una breve introducción, en la sección «Cronaca contemporanea» de «La Civiltà Cattolica», serie 17, vol. 4, 1898, pp. 362-363.

5. S. BRANDI, *Evoluzione e domma. Erronee informazioni di un inglese,* «La Civiltà Cattolica», serie 18, vol. 6, 1902, pp. 75-77.

nados. Llevamos varios años trabajando en esta línea y confiamos en publicar un libro con los resultados de nuestra investigación en un futuro próximo. En este artículo presentamos un caso que no es ninguno de los mencionados y que no se suele citar al hablar de la Iglesia y el evolucionismo, y que sin embargo es, hasta lo que permiten nuestros conocimientos a fecha de hoy, el único caso en el que realmente se produjo una actuación pública de las autoridades vaticanas en relación directa con el evolucionismo. Se trata del libro *Sobre los nuevos estudios de filosofía. Discurso a un joven estudiante*, publicado por el sacerdote florentino Raffaello Caverni en 1877.

En este caso, el Vaticano condenó un libro que defendía el evolucionismo y el motivo de la condena era su defensa del evolucionismo, pero aparentemente casi nadie se dio por enterado. Ni siquiera *La Civiltà Cattolica*, que entre 1897 y 1902 sacó todo el partido posible a simples cartas y artículos favorables al evolucionismo, mencionó una sola vez en esos años el libro de Caverni, que había sido incluido en el Índice de libros prohibidos mediante un decreto público de la Santa Sede en 1878. ¿Cómo se explica esto?, ¿es que ni siquiera *La Civiltà*, tan atenta a estos temas, conocía el libro de Caverni o su condena?

1. Los procedimientos de la Congregación del Índice

Para comprender esta extraña situación debemos mencionar los peculiares procedimientos de la Congregación del Índice. No nos referimos al secreto que guardaban sus miembros con respecto a su trabajo; eso también sucedía en otras Congregaciones, y respondía a la lógica reserva con que debían llevarse asuntos que afectaban a la fama de las personas. Lo relevante para nuestro problema es el modo de hacer públicas las decisiones. La decisión de incluir un libro en la lista de los libros prohibidos era tomada por los cardenales miembros de la Congregación del Índice y era sometida a la aprobación del Papa, pero no tenía vigencia hasta que no se promulgaba de modo público.

La publicación se hacía mediante un decreto impreso, de tamaño grande, que se colocaba en los lugares acostumbrados de Roma (Vaticano, Palacio de la Cancelleria, y algunos otros). Todos los decretos de la

época tenían la misma estructura. En la parte superior se encontraba el escudo del Papa, flanqueado a ambos lados por las imágenes de San Pedro y San Pablo. El texto comenzaba con un párrafo estereotipado, siempre el mismo, donde decía que los Cardenales miembros de la Congregación se habían reunido, para realizar la misión que tenían encomendada por el Papa, en tal fecha concreta; en ese párrafo sólo cambiaban las fechas correspondientes. Después venía la lista de libros que se prohibían mediante ese decreto; sólo se indicaba el autor y los datos del libro (título, lugar y fecha de publicación), y nada más: esto es extraordinariamente importante, porque nada se decía sobre el motivo de la prohibición del libro que, en algunos casos (como el que nos ocupa ahora) ha quedado en la penumbra hasta nuestros días. A veces se añadía la frase «El autor, de modo digno de alabanza, se ha sometido y ha reprobado su obra», cuando se trataba de autores católicos que habían aceptado la decisión de la Congregación. Al final venía la fecha del decreto, firmado por el cardenal Prefecto y por el Secretario de la Congregación, y se indicaba la fecha en que el decreto se había publicado en Roma, fijándolo en los sitios previstos.

En el caso de Caverni, el decreto decía que la reunión de los cardenales había tenido lugar el martes 1 de julio de 1878 en el Vaticano. Estaba firmado por el cardenal Antonino de Luca, Prefecto de la Congregación, y por fray Jerónimo Pio Saccheri, dominico, Secretario. El decreto estaba fechado en Roma, el 10 de julio de 1878, y al final se decía que fue publicado el 31 de julio siguiente. Incluía siete libros de seis autores. El primero era el de Caverni, y ahí se leía:

> Caverni Raffaello. *De' nuovi studi della Filosofia. Discorsi a un giovane studente*. Firenze, 1877. *Auctor laudabiliter se subiecit et opus reprobavit* («Nuevos estudios de filosofía. Discursos a un joven estudiante». Florencia 1877. El autor, de modo digno de alabanza, se ha sometido y ha reprobado su obra) [6].

Salta a la vista que el decreto no dice por qué se ha prohibido el libro, y que el título del libro ni siquiera menciona el evolucionismo. Só-

6. *Acta Sanctae Saedis*, 11 (1878) 204 (reimpresión de Johnson Reprint Corporation, 1968, que a su vez reproduce la edición del Vaticano de 1916).

lo los miembros de la Congregación del Índice conocían los motivos que habían llevado a la prohibición. Por tanto, sólo ellos podían afirmar que el motivo de la condena era el evolucionismo. Pero los miembros de la Congregación jamás realizaban declaraciones sobre su trabajo: no podían hacerlo.

Quien no formara parte de la Congregación (o sea, casi todo el mundo) podía pensar que habían existido diversos motivos para prohibir el libro. De hecho, en este caso existían. Caverni defendía el evolucionismo, pero también criticaba algunos aspectos del mundo eclesiástico, tales como la formación de los alumnos de los seminarios en Italia y el método escolástico que se seguía en esas enseñanzas, y sus críticas se dirigían especialmente contra los jesuitas. Se podía pensar que eran esas críticas lo que había provocado la prohibición del libro. No se trata de una simple hipótesis. En una monografía sobre Caverni publicada en el año 2001 se lee:

> Los motivos por los cuales fue prohibido el libro de Caverni no se encuentran en la hipótesis evolucionista tal como la proponía Caverni, o al menos no sólo en ella. En aquel libro Caverni criticaba de modo áspero varios aspectos del mundo eclesiástico, y sobre todo la cultura que éste proponía[7].

Esta idea probablemente proviene de los estudios sobre Caverni que, entre 1910 y 1920, publicó Giovanni Giovanozzi (1860-1928). Según Giovanozzi, el libro de Caverni no fue incluido en el Índice debido a su defensa del evolucionismo, sino a sus cáusticos y agrios ataques a institutos, métodos y personas del mundo eclesiástico. Esta idea ha quedado recogida en el artículo dedicado a Caverni en el *Dizionario biografico degli italiani*[8]. Veremos que tiene poco fundamento. No puede descartarse que las críticas de Caverni al mundo eclesiástico y a los jesuitas desempeñaran un papel en la denuncia del libro. Sin embargo, los documentos del archivo del Índice muestran que el evolucionismo fue el motivo central de la prohibición. Vamos a centrarnos en esos documen-

7. S. PAGNINI, *Profilo di Raffaello Caverni (1837-1900) con appendice documentaria,* Firenze 2001, p. 43.

8. V. CAPPELLETTI y F. DI TROCCHIO, «Caverni, Raffaello», *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 23, Roma 1979, p. 86.

tos, exponiendo antes, a modo de introducción, algunos datos sobre Caverni y su obra[9].

2. Un peculiar cura de pueblo

Raffaello Caverni nació el 12 de marzo de 1837 en San Quirico di Montelupo, cerca de Florencia. Cuando tenía 13 años marchó a estudiar a Florencia. El 2 de junio de 1860 fue ordenado sacerdote. Durante diez años fue profesor de física y matemática en el Seminario de Firenzuola, y a partir de 1871 fue párroco del pueblo de Quarate, cuya proximidad a Florencia le permitió simultanear sus deberes eclesiásticos con una dedicación profunda al estudio y a sus publicaciones.

Caverni publicó varios libros relacionados con las ciencias. Su obra principal son los seis volúmenes titulados *Historia del método experimental en Italia*[10], un trabajo de proporciones colosales (unas 4.000 páginas) que recibió el premio de un concurso convocado por el Real Instituto de Ciencias de Venecia. Cinco volúmenes se publicaron en vida de Carverni, y un sexto, incompleto, después de su muerte. No se trata de una simple acumulación de datos. Contiene interpretaciones personales, y entre ellas, algunas críticas a Galileo, que provocaron el rechazo de la obra por parte de bastantes especialistas. Caverni fue amigo de Antonio Favaro, quien publicó la famosa edición nacional de las obras completas de Galileo, y Favaro contribuyó a que la obra de Caverni recibiera el premio mencionado, pero posteriormente ambos se distanciaron[11]. Dentro de este polémico contexto, Eugenio Garin ha afirmado que esta obra de Caverni ha sido injustamente olvidada[12].

9. Utilizamos como fuentes los escritos ya citados de Pagnini y Cappelletti-di Trocchio, y también: *Raffaello Caverni, 1837-1900. Antologia di scritti*, a cura di U. Betti. Note biografiche, storico-genealigiche di Gian Piero Pagnini, Firenze 1991.

10. R. Caverni, *Storia del metodo sperimentale in Italia*, 6 volúmenes, Firenze 1891-1910. Reimpresión anastática: Forni, Bologna 1970 y Johnson Reprint Corporation, New York 1972.

11. Se encuentra una apreciación interesante de Caverni en: G. Castagnetti y M. Camerota, *Raffaello Caverni and his «History of the Experimental Method in Italy»,* en: J. Renn (ed.), *Galileo in Context,* Cambridge 2001, pp. 327-339.

12. E. Garin, *Ciencia y vida civil en el Renacimiento italiano,* Madrid 1982, pp. 74-75.

Todos coinciden en que Caverni era un espíritu independiente, poco amante de los convencionalismos sociales, lo cual pudo influir en su rechazo de oportunidades para ocupar puestos en la Universidad o en asociaciones científicas.

3. Los nuevos estudios de filosofía

Desde 1868, Caverni se interesó por el evolucionismo y la posibilidad de conciliarlo con la narración bíblica de la creación y la doctrina católica. La publicación de la obra de Darwin en Italia había provocado fuertes discusiones, también en Florencia. Entre 1875 y 1876 Caverni publicó una serie de artículos en la *Rivista Universale* (que en 1878 se convirtió en la *Rassegna Nazionale*), con el título *Sobre la filosofía de las ciencia naturales*. Y en 1877 publicó esos artículos en forma de libro, con un título diferente: *Nuevos estudios de filosofía. Discursos a un joven estudiante*[13]. La idea central del libro era que se podían conciliar el evolucionismo y el cristianismo.

Para conseguir esta conciliación, Caverni introducía ciertas modificaciones en el evolucionismo tal como se solía presentar. Por una parte, afirmaba la necesidad de admitir la creación divina y la acción de Dios que con su providencia guía los procesos naturales para que lleguen al fin previsto. Además, el ser humano quedaba fuera del proceso de la evolución. De este modo Caverni quería evitar los inconvenientes principales que presentaba el evolucionismo para un católico.

La primera dificultad que debía salvar Caverni era la interpretación literal de los relatos bíblicos de la creación, que era la que predominaba en aquella época. Con este fin distinguía en la Sagrada Escritura dos partes, una divina y otra humana: según Caverni, la parte divina tiene por objeto las verdades de la fe y es infalible, mientras que la parte humana tiene por objeto las nociones adquiridas por el estudio y, como todo lo que se conoce por la razón humana, pueden ser verdaderas o falsas. Caverni citaba en su favor las ideas que Galileo había propuesto para interpretar la Escritura, subrayando que no es intención de la Es-

13. R. Caverni, *De' nuovi studi della Filosofia. Discorsi a un giovane studente,* Firenze 1877.

critura enseñarnos verdades científicas, sino mostrarnos el camino que lleva al cielo [14].

Caverni sostenía que los creyentes nada tienen que temer de la ciencia, a la que pueden dejar con libertad total para investigar el origen de las especies vivientes. Pero también afirmaba que las ciencias naturales tienen unos límites que no pueden sobrepasar: en concreto, las ciencias se refieren a lo material, pero no pueden decirnos nada acerca de lo espiritual [15]. De este modo excluía al ser humano del proceso evolutivo. Al mismo tiempo, Caverni excluía un evolucionismo que negase la finalidad; afirmaba un evolucionismo teísta y finalista donde se salvaban las ideas religiosas básicas sobre la creación y la acción de Dios en el mundo.

4. La reseña de «La Civiltà Cattolica»

El libro de Caverni fue objeto de fuertes críticas por parte de *La Civiltà Cattolica*. Seguramente hubiera sucedido lo mismo en otras circunstancias cuando esa revista, como casi siempre ha sucedido, se publicaba en Roma, pero en aquellos años, debido a la compleja situación italiana, la revista se publicaba precisamente en Florencia, centro de actividad de Caverni y lugar donde se publicó su libro. Antes de que el libro fuera condenado, *La Civiltà* publicó una amplia reseña del libro de Caverni, dividida en dos partes, que fueron publicadas en dos números sucesivos de la revista. El autor era el jesuita Francesco Salis Seewis [16]. Al comienzo de su reseña, alababa la intención y los conocimientos de Caverni, y advertía que Caverni dejaba al ser humano fuera del proceso evolutivo, pero enseguida pasaba a una dura crítica, tanto teológica como filosófica, de las ideas de Caverni.

La primera parte de la reseña se centraba en los aspectos teológicos, y concretamente en los criterios que Caverni proponía para interpretar la Sagrada Escritura y armonizarla con la ciencia. Caverni decía que debemos distinguir en la Biblia una parte humana y otra divina, y

14. *Ibid.*, pp. 24-28.
15. *Ibid.*, p. 172.
16. F. Salis Seewis, reseña de *De' nuovi studi della Filosofia. Discorsi di Raffaello Caverni a un giovane studente,* «La Civiltà Cattolica»: (I) serie 10, vol. 4, 1877, pp. 570-580; (II) serie 10, vol. 5, 1878, pp. 65-76.

afirmaba que los detalles que narra el Génesis sobre la creación pertenecen a la parte humana, que no es por tanto objeto de fe ni de la doctrina católica. Su argumentación se basaba en la concordancia de los textos de la Biblia con otros textos igualmente antiguos de autores profanos. Salis Seewis respondía que ahí se pueden ver las huellas de una revelación primitiva, anterior a los textos sagrados y a los profanos, y añadía que la aceptación de las ideas de Caverni tendría consecuencias ruinosas, sobre todo por lo que respecta a la infalibilidad de los libros inspirados, a su origen divino, y a la fe que se les debe.

Se trataba de un problema muy discutido en aquella época. Salis Seewis defendía la postura más tradicional y rígida, según la cual cada sentencia de la Biblia, interpretada en sentido literal estricto, debe ser verdadera porque tiene a Dios por autor, sin tener en cuenta géneros literarios ni otras consideraciones semejantes. En caso contrario, añadía, se pondría a la palabra de Dios en función de apreciaciones humanas. La última consecuencia sería una devaluación del carácter inspirado y divino de toda la Escritura: el criterio de Caverni, que Salis Seewis califica como «inaudito», conduciría a una conclusión «sacrílega».

La segunda parte de la reseña está dedicada a los aspectos científicos y filosóficos. Desde el principio, Salis Seewis afirma que el darwinismo es un arbusto nacido de mala semilla en una tierra salvaje, que ha crecido mal y hasta ahora ha dado sólo frutos venenosos. Sigue diciendo que Caverni intenta sanarlo, trasplantándolo al ámbito de la filosofía, y añade que Caverni se muestra partidario del darwinismo, ignorando tantas críticas como se le han hecho. Según Salis Seewis:

> el darwinismo es un germen de incredulidad: nació de considerar la naturaleza sin Dios, y de la tendencia a excluir a Dios de la ciencia. Todas las leyes imaginadas por Darwin se dirigen a hacer superflua la acción divina. Darwin apenas dejó trasparentar su plan y los principios ateos y materialistas, que han sido profesados después sin ninguna restricción por sus secuaces y sucesores [17].

Según Salis Seewis, Caverni se separa decididamente de su maestro (Darwin), ya que afirma que la evolución y sus leyes pueden aceptarse si se supone que han sido establecidas y reguladas por la sabiduría

17. *Ibid.* (II), p. 66.

infinita de Dios creador: así piensa Caverni que puede sanar la infección de incredulidad que se encuentra en la raíz del sistema.

Por otra parte, Salis Seewis recuerda que, según Darwin, el origen del ser humano se explica del mismo modo que el origen del resto de los vivientes: las dos hipótesis son como la flor y el fruto. En cambio, Caverni se separa de nuevo de Darwin en este punto y, si bien admite los argumentos darwinianos para los demás vivientes, afirma que pierden todo valor cuando se llega al hombre. Pero Salis Seewis critica los argumentos que Caverni utiliza para mostrar que la evolución no puede dar cuenta del origen de la fisiología humana, y reprocha a Caverni que es poco consistente porque, cuando trata del ámbito humano, niega el valor de los argumentos fisiológicos que ha utilizado al hablar de la evolución de los demás vivientes. Finalmente, Salis Seewis también advierte serios defectos en los argumentos que utiliza Caverni para establecer la superioridad mental del ser humano con respecto a los demás animales. Y acaba advirtiendo que las críticas de Caverni al mundo eclesiástico no son apropiadas y pueden ser más bien ocasión de escándalo.

En definitiva, son dos los problemas centrales que señala Salis Seewis. El primero es el carácter ateo y materialista del evolucionismo, que pretende explicar la naturaleza prescindiendo de Dios. El segundo es que si se incluye al ser humano dentro de las explicaciones evolucionistas, se cae en el materialismo. Salis Seewis señala que Caverni intenta evitar estas dos consecuencias, afirmando que Dios es el autor y gobernador de las leyes naturales, y excluyendo el origen evolutivo del ser humano. Pero considera insuficientes y contradictorios los argumentos de Caverni.

La reacción de *La Civiltà Cattolica* ante el libro de Caverni fue inmediata y contundente. Pero hubo más. En su recensión, Salis Seewis decía que en el espacio permitido por una recensión no se podían tratar con suficiente amplitud los problemas que planteaba el darwinismo, y añadía que, para subsanar esa dificultad, en ese mismo número de la revista comenzaba un estudio minucioso de las doctrinas y pruebas del darwinismo, para discutir adecuadamente qué hay de científico en «ese tejido de suposiciones ridículas, de paralogismos intolerables, de equívocos manifiestos» [18].

18. *Ibid.*, p. 67.

5. Un tratado en entregas

En efecto, la segunda parte de la reseña de Salis Seewis comenzaba en la página 65 del correspondiente fascículo de *La Civiltà Cattolica*, y en la página 64 finalizaba la primera entrega de un verdadero tratado contra el darwinismo. El autor era el jesuita Pietro Caterini. Escribió 37 entregas que fueron publicadas en números sucesivos de la revista a lo largo de los años 1878, 1879 y 1880[19]. En 1884, esos artículos fueron reunidos y publicados en forma de libro, con un total de 383 páginas[20].

El problema central, reflejado en el título, era el origen del hombre. Caverni había dejado al ser humano fuera del proceso evolutivo, destacando las peculiaridades que lo diferencian del resto de los animales. Pero esa solución de compromiso no parecía destinada a durar de modo permanente. Los evolucionistas, comenzando por Darwin, veían la evolución humana como simple prolongación de la evolución de los demás vivientes.

Caterini abordaba los problemas del evolucionismo de acuerdo con los conocimientos de la época, y siempre de modo crítico, sin hacer concesiones al adversario. Era una guerra sin cuartel, en la que se intentaba desacreditar al darwinismo desde el punto de vista científico. La última parte estaba dedicada a la oposición entre el darwinismo y el cristianismo.

Caterini cita a Caverni en tres ocasiones. En la primera, Caterini recuerda que, según los darwinistas, los animales tienen alma y mente como los hombres, mientras que Caverni, para salvar la superioridad

19. Los artículos, que comprendían 41 secciones, fueron publicados en: «La Civiltà Cattolica», serie 10, vol. 5, 1878, pp. 52-64, 160-173, 288-297, 527-539; serie 10, vol. 6, 1878, pp. 17-34, 269-278, 685-696; serie 10, vol. 7, 1878, pp. 166-176, 432-443, 674,691; serie 10, vol. 8, 1878, pp. 158-171, 397-410, 670-682; serie 10, vol. 9, 1879, pp. 158-170, 324-334, 556, 569; serie 10, vol. 10, 1879, pp. 35-45, 291-301, 542-555; serie 10, vol. 11, 1879, pp. 19-28, 174-182, 284-294, 579-589; serie 10, vol. 12, 1879, pp. 33-48, 291-300, 548-559; serie 11, vol. 1, 1880, pp. 142-154, 411-423; serie 11, vol. 2, 1880, pp. 34-44, 272-284, 560-571; serie 11, vol. 3, 1880, pp. 40-56, 273-283, 538-552, 680-695; serie 11, vol. 4, 1880, pp. 38-51, 159-171. Las referencias de esta serie de artículos no se encuentran completas ni siquiera en los Índices publicados por «La Civiltà Cattolica».

20. P. Caterini, *Dell'Origine dell'Uomo secondo il Trasformismo. Esame Scientifico, Filosofico, Teologico,* Prato 1884. Puede verse recensión del libro en: «La Civiltà Cattolica», serie 12, vol. 6, 1884, pp. 73-76.

esencial del hombre, niega que los animales tengan un conocimiento propiamente dicho. En este punto Caterini da la razón a los darwinistas contra Caverni: de acuerdo con la filosofía tradicional, los animales sienten y conocen; simplemente, el conocimiento sensitivo no sobrepasa lo singular, concreto y material, y el conocimiento intelectual, en cambio, sobrepasa ese nivel [21]. En la segunda ocasión, Caterini aprueba las reflexiones de Caverni sobre la diferencia de los órganos vocales de los animales y el hombre y de sus respectivas funciones, de modo que no debería afirmarse que el lenguaje humano es punto de llegada de una evolución a partir de animales inferiores [22]. En la tercera ocasión, Caterini lamenta que Caverni prodigue sus alabanzas al libro de Darwin, al que no reconoce, ni de lejos, los méritos científicos que Caverni le atribuye [23]. Las tres referencias se encuentran en artículos publicados después de la condena del libro de Caverni. Además de estas alusiones concretas, las ideas de fondo de los artículos de Caterini son una dura crítica de la conciliación entre evolucionismo y cristianismo propuesta por Caverni.

En sus últimos tres artículos, Caterini intenta mostrar que no se pueden conciliar el evolucionismo y el cristianismo. La sección 39 está dedicada a probar la tesis sobre el origen del cuerpo humano por acción inmediata de Dios:

> Es doctrina revelada que los primeros padres del género humano fueron producidos por inmediata operación de Dios, no sólo en cuanto al alma sino también en cuanto al cuerpo [24].

Para probar esta tesis, Caterini propone una interpretación literal de los relatos del Génesis, recurre a otros textos de la Sagrada Escritura, afirma que esa tesis es aceptada unánimemente por los Santos Padres, añade que los doctores y teólogos también están de acuerdo, y remite es-

21. P. CATERINI, *La scienza e l'uomo bestia,* XXXIV: «La Civiltà Cattolica», serie 11, vol. 2, 1880, pp. 274-277.

22. P. CATERINI, *La scienza e l'uomo bestia,* XXXV: «La Civiltà Cattolica», serie 11, vol. 2, 1880, pp. 564-565.

23. P. CATERINI, *D'alcuni principii filosofici rispetto al trasformismo,* XXXVII: «La Civiltà Cattolica», serie 11, vol. 3, 1880, pp. 279-280.

24. P. CATERINI, *Come entrino la fede e la teologia nella questione trasformistica,* XXXIX, «La Civiltà Cattolica», serie 11, vol. 3, 1880, p. 681.

pecialmente a los tratados de teología publicados en la época reciente por Hettinger, Perrone, Palmieri, Mazzella, Hurter, Dupasquier y Berti. Y en la conclusión a su largo estudio, afirma que las tesis defendidas por el transformismo son absolutamente contradictorias con lo que nos enseña la fe católica: por tanto, los que pretenden que no existe tal oposición, o se engañan o son engañados. Las doctrinas transformistas, concluye Caterini, están llenas de errores teológicos, y además, al examinarlas desde la perspectiva de la ciencia y de la razón, se ve que son un conjunto de absurdos filosóficos, conceptos confusos, afirmaciones gratuitas, hechos exagerados y conclusiones falsas. En definitiva, y estas son las frases que concluyen la larga serie de artículos:

> (El transformismo) considerado *teológicamente* es un basto y manifiesto error contra la fe. Examinado *filosóficamente* es una variante evidentemente absurda del *materialismo*. Valorado *científicamente*, es un sueño fantástico, un extrañísimo sistema *a priori*, que tiene en contra suya las observaciones y los hechos de la naturaleza [25].

Éste era el escenario que llevó, primero a la denuncia, y luego a la condena del libro de Caverni.

6. La denuncia del arzobispo

El primer documento que encontramos en el archivo del Índice es una carta muy breve (una página con espacios amplios) del arzobispo de Florencia (Eugenio Cecconi), fechada el 9 de noviembre de 1877. Está dirigida al dominico padre Jerónimo Pio Saccheri, Secretario de la Congregación del Índice (que ocupaba ese cargo desde 1873). No es la denuncia original. Es una carta en la que el arzobispo de Florencia responde a una carta del Secretario del Índice de dos días antes. En el cuerpo de la carta se lee:

> Tengo el honor de transmitir a Vuestra paternidad Reverendísima una copia de los dos Votos relativos al libro de Caverni, que usted, tam-

25. P. Caterini, *Come entrino la fede e la teologia nella questione trasformistica,* XLI, «La Civiltà Cattolica», serie 11, vol. 4, 1880, p. 171.

> bién en nombre del Eminentísimo Señor Cardenal Prefecto de la Sagrada Congregación del Índice, me pide en su venerada carta del 7 de noviembre. Adjunto un ejemplar del libro, y envío el que utilizó el primero de los Consultores, porque su Voto remite a ciertos lugares de ese libro que él mismo señaló en rojo [26].

Parece claro que fue el propio arzobispo quien denunció el libro de Caverni a la Congregación del Índice, porque así se dice expresamente al comienzo del informe de Zigliara que más adelante examinaremos. En la denuncia, el arzobispo se debía referir a dos informes (votos) elaborados en Florencia sobre el libro; el Secretario del Índice se los pidió, y el arzobispo le envió una copia, junto con la carta recién citada.

La copia de los dos informes hechos en Florencia, que el arzobispo envió, está escrita por la misma mano y no tiene nombres ni fechas (por tanto, no contiene indicación alguna sobre quiénes son los autores de los informes). También se conserva en el archivo del Índice [27]. El primer informe fue encargado por el arzobispo (así se dice al comienzo). La copia de este informe tiene 9 páginas. Allí se lee que el libro de Caverni es pésimo tanto en el aspecto teológico como en el filosófico, porque enseña un gravísimo error en la fe, concretamente que la inspiración divina de la Sagrada Escritura sólo se extiende a la fe y a la moral, de modo que el resto del texto sagrado puede contener errores. Además, el autor muestra no poco orgullo y un espíritu poco eclesiástico. Caverni acepta el darwinismo, sistema muy peligroso, aunque lo limite a las especies inferiores al hombre. El examen de las pruebas del darwinismo ocupa la primera parte del libro, y la segunda mitad se dedica a mostrar que el hombre cae fuera del proceso de la evolución. Pero, dice el informe, resulta extraño que un sacerdote defienda unas ideas que han perdido prestigio incluso entre los incrédulos; aquí el informe remite a *La Civiltà Cattolica*, concretamente, a una reseña de dos libros anti-darwinistas [28]. El informe lamenta que Caverni no recoge los

26. ACDF, Index, *Protocolli 1875-1878*, folio 342.
27. ACDF, Index, *Atti e documenti 1878-1885*, folio 4.
28. F. Salis Seewis, reseñas de: C. James, *Du Darwinisme, ou l'Homme Singe,* Paris 1877, y E. de Hartmann, *Le Darwinisme. Ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette théorie,* Paris 1877, «La Civiltà Cattolica», serie 10, vol. 2, 1877, pp. 449-458.

argumentos contrarios al darwinismo. El autor del informe reconoce que, si se excluye al hombre de la evolución, no hay ninguna definición de la Iglesia que condene el evolucionismo como herético, pero le parece que es contrario a la fe porque se opone a la Escritura, a los Padres y a la tradición. Además, aunque Caverni excluya al ser humano, lo más coherente con los principios que expone sería admitir también el origen del hombre por evolución. El informe también alude a los problemas relacionados con la reducción que propone Caverni del animal a una máquina. Y en definitiva, se plantea la necesidad de elegir entre un darwinismo que niega el espíritu, o la negación del darwinismo: no hace falta decir que el informe conduce a negar la validez del darwinismo.

El segundo informe parece redactado por un religioso, porque se dirige al obispo deseándole el bien para su diócesis, cosa que no haría un sacerdote diocesano. La copia tiene 6 páginas. Tres de ellas se dedican a criticar los erróneos criterios propuestos por Caverni para interpretar la Escritura, y otras dos al darwinismo. El informe dice que Caverni se detiene al llegar al hombre porque, en caso contrario, chocaría contra la fe, que afirma que el hombre fue formado inmediatamente por Dios también en cuanto al cuerpo. Añade que el evolucionismo tiene en su contra las opiniones más notables de la ciencia. Señala que la idea del animal-máquina es extraña. Continúa diciendo que era fácil criticar el materialismo de Darwin sin recurrir, como lo hace Caverni, a la doctrina del ontologismo. Y dice: «Son incivilizadas, como mínimo, las pedradas lanzadas contra los jesuitas, como está ahora de moda». Lamenta que Caverni critique en público la educación que se da en los seminarios de Italia, y concluye que a Caverni le falta más precisión en lo teológico, tiene demasiado empeño por sus preferencias filosóficas, y le sobra acidez en su celo.

La denuncia siguió el camino previsto en la Congregación del Índice. El paso siguiente era el examen del libro de Caverni por parte de un consultor de la Congregación, designado por el Cardenal Prefecto o por el Secretario. En este caso se trató de un consultor de lujo, lo cual confiere un interés especial a su informe. Era el dominico padre Zigliara, uno de los eclesiásticos más importantes en la segunda mitad del siglo XIX.

7. Un informe de lujo

El dominico Tommaso Maria Zigliara (1833-1893) fue uno de los protagonistas del «neo-tomismo» promovido por el Papa León XIII para renovar el pensamiento católico. Se trataba de enfocar los estudios de filosofía y teología siguiendo los principios del pensamiento de Santo Tomás de Aquino. El neo-tomismo tomó gran impulso a raíz de la publicación por León XIII, en 1879, de la encíclica *Aeterni Patris*.

Zigliara concluyó sus estudios de teología y fue ordenado sacerdote en 1856 en Perugia. Le ordenó el obispo de Perugia, que era el futuro Papa León XIII. Más tarde, Zigliara fue profesor de filosofía y teología en el convento dominicano de *Santa Maria sopra Minerva*, en Roma, y también fue rector del Colegio de Santo Tomás dirigido por los dominicos en Roma, que más tarde se convirtió en la Universidad del *Angelicum* (del nombre «Doctor Angélico» con que se conoce a Santo Tomás). En 1879, el mismo año en que publicó la mencionada encíclica, León XIII le nombró cardenal. También fue nombrado presidente de la Pontificia Academia de Santo Tomás (creada también en 1879), y Cardenal Prefecto de la Congregación para los Estudios. Era muy apreciado tanto por su categoría intelectual como por su talante.

Entre las diversas publicaciones de Zigliara destaca su *Suma filosófica*, publicada por vez primera en 1876, que alcanzó 19 ediciones. Estaba escrita en latín, lengua que entonces se utilizaba mucho en el mundo eclesiástico, y durante años fue utilizada como libro de texto en los seminarios de Europa y América.

El juicio que el evolucionismo merecía a Zigliara queda claro en las seis páginas que le dedica en el volumen segundo de la *Suma filosófica*[29]. Según Zigliara, el transformismo es una doctrina materialista que sólo difiere accidentalmente de los materialismos antiguos que pretendían explicar todo mediante las interacciones casuales de los átomos. Lamarck pretende explicar la evolución recurriendo a la relación del organismo con las circunstancias externas que provocan en el organismo nuevas necesidades, las cuales, a su vez, provocan la aparición de nuevos

29. T. Zigliara, *Summa philosophica in usum scholarum*, Paris y Lyon 1891, volumen II, pp. 148-153.

órganos. Darwin propone como principio explicativo la selección natural, y el hombre no sería más que el resultado de ese proceso. Pero ese tipo de doctrinas ya fue refutado en la antigüedad por Aristóteles. Zigliara expone diversos argumentos para mostrar que la teoría de la evolución es metafísicamente absurda porque se basa en principios falsos, es una hipótesis arbitraria e incluso contradictoria, y además también es absurda desde el punto de vista de la fisiología.

Hay que añadir que, en la *Suma filosófica*, Zigliara habla expresamente de la «evolución espontánea», que se realiza contando solamente con las fuerzas propias de la naturaleza, y no contempla la posibilidad de que, en la evolución, Dios actúe como causa primera a través de las causas naturales. En cambio, contempla esa posibilidad en otra de sus obras, una introducción a la teología destinada también al uso escolar. Pero la rechaza basándose en el relato del Génesis (consta que Dios creó especies distintas desde el principio), y en que el alma humana no puede provenir de la materia; y añade que, dadas las características de la vida, no puede provenir de la pura materia: cuando los escolásticos admitían que la vida sensitiva y animal se podía educir de la potencialidad de la materia, no se referían a una potencia o capacidad activa, sino pasiva: se puede originar la vida a partir de la materia si existe una causa agente proporcionada[30].

8. El informe de Zigliara sobre el libro de Caverni

Se podía prever, por tanto, que el informe de Zigliara sobre el libro de Caverni sería negativo, como así fue. El informe consta de 19 páginas impresas, y está fechado el 25 de mayo de 1878[31]. La conclusión es clara: Zigliara propone incluir el libro de Caverni en el Índice de libros prohibidos, y que el arzobispo de Florencia procure no sólo que Caverni acepte la condena, sino también que no publique un segundo libro, sobre el origen del hombre, que anunciaba en el Prefacio.

El informe de Zigliara es claro y ordenado. Consta de tres partes. La primera (pp. 1-7) se dedica al darwinismo en sí mismo, la segunda

30. T. Zigliara, *Propaedeutica ad Sacram theologiam in usum scholarum*, Roma [4]1897, pp. 27-28.
31. ACDF, Index, *Protocolli 1878-1881*, fol. 71.

(pp. 7-12) trata del darwinismo en relación con el Génesis, y la tercera (pp. 12-18) se refiere al origen del hombre. En la parte final (pp. 12-13) Zigliara expone un resumen y sus conclusiones. Seguiremos este mismo orden.

Zigliara dice que la intención de Caverni es buena, pero el resultado no lo es. Caverni lamenta la mala situación que atraviesa la filosofía debido a su alejamiento de las ciencias naturales, y propone como remedio centrar la filosofía en el estudio del origen del hombre. Con este fin, en la primera parte de su obra expone el darwinismo. Pero, añade inmediatamente Zigliara, todos saben que el darwinismo no es un sistema nuevo, sino que, dejando aparte a Demócrito, Leucipo y Lucrecio (los antiguos materialistas), es un perfeccionamiento del sistema de Lamarck. Enseña que, a partir de la materia inorgánica, se formó una primera célula viva, y a partir de ahí se originaron los diferentes tipos de vivientes, mediante transformaciones que responden a las circunstancias: para sobrevivir, se desarrollan nuevos órganos y tendencias, o se pierden los inservibles. Lamarck y Darwin parten del mismo principio: células primitivas formadas por combinaciones químicas, y sucesivos desarrollos que producen los diversos tipos de vivientes. Pero, según Zigliara, que aquí cita al famoso Cuvier, ambos puntos han sido rechazados por célebres científicos.

Caverni piensa que el sistema de Darwin aparece como probablemente verdadero a quien lo examina sin prejuicios, y que viene avalado sobre todo por la embriología, ya que el embrión de los mamíferos atraviesa por las mismas fases que se supone ha atravesado el entero organismo durante la historia de su evolución. De este modo, la naturaleza realiza en pocos meses lo que la evolución ha realizado durante muchos siglos. Aunque Zigliara no utiliza estos términos, se trata de la famosa y discutida ley según la cual la embriogénesis recapitula la filogénesis. Pero aquí siguen las críticas. Zigliara dice que precisamente ahí «se encuentra concentrado todo el veneno del darwinismo», al que Zigliara considera como «panteísmo materialista bajo forma embriogénica». ¿Por qué este duro juicio?

Quizás hubiera sido mejor para Caverni que su libro no hubiera sido examinado por un experto tan famoso. Un teólogo corriente hubiera tenido menos pretensiones, pero el prestigioso Zigliara fue muy lejos.

Citando a otros autores y utilizando un razonamiento bastante audaz, afirma que el darwinismo se reduce, en el fondo, a hegelianismo: de la célula primitiva salta a una célula potencialmente universal, o sea, al absoluto de Hegel que se va diferenciando en un proceso de devenir, al modo de Heráclito. Zigliara reprocha a Caverni que no advierte esta lógica. Sin embargo, el mismo Zigliara proporciona la solución. Caverni afirma que una evolución que se desarrolla de modo ciego en virtud de las puras fuerzas naturales equivale a un cierto panteísmo (todo es de naturaleza divina), pero afirma que los seres primitivos poseían la capacidad de desarrollarse de modo gradual porque Dios la había puesto en ellos. Si Dios crea la materia y le infunde esa capacidad, y además guía su evolución mediante su acción providente, la dificultad desaparece, y la evolución no tiene nada que ver con el materialismo ni el panteísmo: responde a un plan divino y es posible gracias a la acción de Dios. Zigliara lo reconoce, pero reprocha a Caverni que es imprudente porque concede a los darwinistas lo fundamental de su tesis sobre la célula primitiva, y una vez concedido esto, todo se reduce a evolución de pura materia. ¿No es esto, se pregunta Zigliara, un panteísmo, al menos *sui generis*? La primera parte del informe acaba de un modo un tanto incierto, porque, al menos a primera vista, Caverni ha solucionado las dificultades que menciona Zigliara, como éste mismo reconoce, aunque Zigliara sigue considerando que la posición de Caverni es peligrosa.

En la segunda parte del informe, Zigliara examina el darwinismo en relación con los relatos de la creación en la Sagrada Escritura, concretamente en el libro del Génesis. Zigliara critica los criterios que Caverni propone para interpretar la Escritura, con su distinción entre una parte humana falible y otra divina infalible, poniendo las cuestiones científico-naturales en la parte falible. Es una crítica muy dura, porque esta distinción, según Zigliara, conduce a varios inconvenientes graves: lo que es objeto de ciencia, por ejemplo la creación, que se demuestra por la ciencia natural, no sería objeto de la fe; la Iglesia no podría decir nada sobre las nociones de la ciencia racional, y si dice algo, no sería infalible: y éste sería el caso de las definiciones de la Iglesia sobre la inmortalidad del alma humana, su unión con el cuerpo, la creación de las almas, etcétera; además, ¿quién delimita qué es objeto de la ciencia y de la fe?; por fin, el Concilio Vaticano se habría equivocado cuando afirmó que existen verdades reveladas que pueden ser alcanzadas por la razón natural.

Sin duda, estas objeciones son serias. La interpretación de la Biblia llegó a ser un problema importante durante el siglo XIX, y provocó intervenciones de los Papas que, finalmente, llevaron a la Iglesia católica a admitir una interpretación más matizada de los textos sagrados, teniendo en cuenta los géneros literarios de los diferentes escritos. Zigliara califica las ideas de Caverni como «horrible teoría», que lleva a aceptar como verdades reveladas en el Génesis solamente la creación original del mundo, la conservación por acción divina de los seres creados y otras cosas semejantes, dejando fuera todo lo que se refiere a los modos particulares como Dios ha formado el mundo. Zigliara muestra su disconformidad más absoluta con la atribución de inexactitudes a Moisés, y dice que esto «es un reproche impío dirigido a Dios mismo». Zigliara abunda ampliamente en estos reproches, dice que un niño podría responder a las ideas de Caverni, y califica su método para interpretar la Escritura como «horriblemente falso y escandaloso», diciendo que, no obstante, se encuentra en el meollo del libro de Caverni. Los Santos Padres no están de acuerdo con la interpretación propuesta por Caverni, pero es que, según Caverni, en las cosas humanas estaban influidos por las ideas de su época, incluidas las tradiciones paganas. «Estas afirmaciones de Caverni, concluye Zigliara, son su condena, y me dispensan de la tarea de refutar la insigne temeridad de su exégesis».

Llegamos así a la tercera parte del informe, dedicada al origen del hombre. Zigliara subraya que Caverni es darwinista a medias: los argumentos de anatomía que le parecen convincentes para establecer la relación genealógica entre diversos tipos de animales, le parecen simples analogías cuando se llega al ser humano. Pero Zigliara piensa, probablemente con razón, que esto no es muy convincente. ¿Por qué negar la continuidad de ambos casos? Caverni se empeña en mostrar que del cerebro no sale el pensamiento, pero se apoya, en buena parte, sobre la filosofía del ontologismo. Se trataba de una doctrina filosófica propuesta en aquella época por Gioberti y por Rosmini, según la cual tenemos una intuición general o indeterminada de Dios, que no surge del conocimiento de los sentidos. Pero el ontologismo fue objeto de crítica dentro de la Iglesia, de tal modo que, para Zigliara, era peor el remedio que la enfermedad: tratando de evitar los inconvenientes del materialismo, Caverni acababa en el ontologismo. Zigliara le critica que sólo vea en el ontologismo la prueba del carácter espiritual del ser humano, y califica esta postura como «impertinencia e ignorancia».

Todavía queda la reducción del animal a una máquina, cuyos mecanismos, advierte Caverni, nos son desconocidos por el momento. Zigliara dice que este error es peor todavía que el anterior, y lo critica severamente. Carverni piensa que si se admite en los animales pasiones, alma y mente, caería por tierra la distinción entre ellos y el ser humano, y eso le lleva a afirmar que los animales son autómatas, como máquinas. Pero de este modo, advierte Zigliara, Caverni acaba en el materialismo, aunque no lo desee; incluso la Escritura atribuye a los animales un alma viviente. Además, esa doctrina se opone a los hechos más evidentes, porque los animales tienen memoria, fantasía y estimativa: y si todo esto se reduce a materia, ¿por qué no se podría hacer lo mismo con la animalidad humana? Parece claro que estos reproches de Zigliara están bien fundados.

Caverni dice que no va a discutir con Darwin sobre el origen del cuerpo humano, pero da a entender que la diferencia esencial entre hombre y animal pudo provenir simplemente de un «fulgor de luz vivísima», de origen divino, gracias al cual el cerebro se convirtió en humano; quizás se formó naturalmente un nuevo cerebro, o quizás el cerebro del animal se convirtió en humano al recibir esa luz: en cualquier caso, aunque parece que Caverni no quiere discutir el origen del cuerpo del primer hombre, también parece dar a entender que ese origen se debió a la evolución. Zigliara reprocha a Caverni que se ha metido en un verdadero laberinto al intentar explicar, con ninguna fortuna y poca claridad, la diferencia entre el hombre y el animal: «cuanto más cree que sale (del laberinto), más se interna en el materialismo». Después de estas críticas, sólo queda el resumen final y la conclusión.

9. Se propone prohibir el libro

Zigliara resume todo lo que ha dicho a lo largo de su informe en tres puntos, que considera como la sustancia del libro de Caverni, y que reproducimos textualmente:

> *a.* Caverni defiende el sistema darwiniano sobre las células primitivas y su sucesiva evolución y transformación en las especies de los animales brutos, mediante el principio de selección natural; y la evolución darwiniana, como bien dice Vera, no es más que la parte material del evolucionismo absoluto, que es el panteísmo hegeliano.

b. Son absurdos los criterios exegéticos de Caverni sobre la Sagrada Escritura, quitando a la inspiración divina, y por tanto a la infalibilidad, todo lo que en ella puede ser objeto de la ciencia natural. De ahí resulta el corolario de que se admita el darwinismo u otro sistema fisiológico, geológico, etc., aunque sea manifiestamente opuesto a la Sagrada Escritura. Y cuando, a pesar de todo, Caverni intenta reducir el Génesis de Moisés al génesis darwiniano, él mismo confiesa que se encuentra en desacuerdo con la interpretación común de los exégetas y de los Santos Padres.

c. Cuando después (Caverni) intenta salvar al hombre de la embriogenia darwiniana, hace esfuerzos inútiles, porque ha concedido las premisas darwinianas; dice que el darwinismo sólo se puede refutar con el ontologismo; se ve obligado a negar la vida animal a los brutos; y admite que el alma humana pueda ser, y que de hecho quizás lo es, una irradiación divina sobre el cerebro de los brutos. En suma Caverni, en mi opinión, va con sus doctrinas derecho hacia el materialismo, no porque ésa sea su intención, ya que incluso intenta refutar el materialismo, sino por la realidad de su doctrina [32].

Evidentemente, las consecuencias prácticas de este juicio no podían ser demasiado positivas. Ésta es su transcripción literal [33]:

Éstos (los que se acaban de recoger) son los puntos sustanciales del libro de Caverni. Se podrían hacer notar otros puntos que, en comparación con éstos, diría que son secundarios, pero no hay necesidad de transcribirlos, porque los primeros me parecen suficientes para concluir que el libro, a pesar de sus partes buenas, merece ser incluido en el Índice de libros prohibidos. Está escrito con un estilo imaginativo y poético, lo cual lo hace todavía más peligroso. Además me parece dificilísimo, si no imposible, pensar en corregirlo, tal como se ve por el examen que acabo de hacer. No sé si sería conveniente procurar que el arzobispo de Florencia diera algún paso con el autor, no sólo para procurar su sometimiento, sino también para persuadirle de que no publique, sin que se examine previamente, el otro trabajo sobre *El origen del hombre* que promete en el Prefacio y que no sé si lo ha mandado a la imprenta. Tal como he dicho, Caverni tiene ingenio, y estando versado, como realmente

32. *Ibid.*, p. 18.
33. *Ibid.*, pp. 18-19.

lo está, en los estudios fisiológicos, podría, si toma una dirección correcta, aportar no pocas ventajas a la ciencia.

Al someter esta humilde opinión mía al sabio juicio de Sus Excelencias Reverendísimas, beso la Sagrada púrpura y me reafirmo.

De Sus Excelencias Reverendísimas
Roma, 25 de mayo de 1878
Muy Humilde, Devoto y Seguro Servidor
Fray Tommaso M. Zigliara, dominico
Consultor

Caverni había topado con un hueso duro, que no temía ir hasta el final de los argumentos. La parte filosófica del informe podía parecer opinable, pero la crítica de los cánones exegéticos de Caverni, en aquella época, era importante, y lo referente al origen del hombre era un aspecto bastante débil del libro de Caverni.

Como establecían las normas habituales, el informe se imprimía y se discutía en dos reuniones sucesivas. En la «Congregación Preparatoria» estaban presentes los consultores con el Secretario de la Congregación. El resultado de esa reunión era discutido posteriormente por los cardenales miembros de la Congregación en la «Congregación General».

10. La Congregación Preparatoria del 27 de junio de 1878

El correspondiente impreso conservado en el archivo de la Congregación notificaba que la Congregación Preparatoria en que se discutió el libro de Caverni se celebró el jueves 27 de junio de 1878, en la casa del Secretario (situada en Roma, via Sudario número 40). Estuvieron presentes el Secretario y 13 consultores, cuyos nombres se citan[34]. Entre esos consultores se encontraban Zigliara, autor del informe sobre el libro de Caverni, y Tripepi, quien intervino años más tarde en otro caso relacionado con el evolucionismo. Tanto Zigliara como Tripepi fueron elevados al cardenalato posteriormente.

34. *Ibid.*, fol. 66. Véase también: ACDF, Index, *Diari*, I, 20 (vol. XX: 1866-1889), p. 202.

Como de costumbre, se señalaba un orden en los libros que se debían examinar, orden que se mantenía posteriormente en la Congregación General. Así se simplificaban los trámites: bastaba referirse al número correspondiente, y así se hacía. En este caso se examinaron 6 libros y un opúsculo, y el de Caverni ocupaba el número 5.

El impreso resumen de la Congregación Preparatoria indica, como de costumbre, solamente el resultado del examen. Sobre el libro 1 todos estuvieron de acuerdo en proponer que se prohibiera. Sobre el número 2, todos los consultores excepto dos estuvieron de acuerdo con la propuesta del consultor que había elaborado el informe. Sobre el número 3, ocho pensaban que debía prohibirse, y los demás que debía «despreciarse» (por tanto, no tomar ninguna medida). Como se ve en estos casos y en los demás que se examinaron en esa reunión, el examen de cada libro terminaba con una votación, cuyo resultado se reflejaba por escrito, para que se tuviera en cuenta en los pasos siguientes. Sobre el número 5, que era el libro de Caverni, leemos: «Dijeron que debía prohibirse, añadiendo: que se oiga al autor antes de que se publique el Decreto». Por tanto, hubo unanimidad. El deseo de oír al autor era habitual cuando el autor era, como en este caso, un sacerdote; se le comunicaba la decisión para que pudiera aceptarla, en cuyo caso, al publicar el Decreto, se añadía la cláusula «el autor laudablemente se ha sometido y ha reprobado la obra», lo cual se interpretaba como una alabanza del autor, porque manifestaba sus buenas disposiciones y su intención de obedecer a lo dispuesto por las autoridades de la Iglesia.

El resultado de la Congregación preparatoria pasaba a ser examinado por la Congregación de los cardenales o Congregación General, que solía celebrarse pocos días después.

11. La Congregación General del 1 de julio de 1878

La Congregación General del Índice tuvo lugar en el Palacio Apostólico Vaticano, el lunes 1 de julio de 1878[35]. Esta reunión se encontraba en otro nivel. Los cardenales escuchaban los informes preparados por

35. ACDF, *Diari*, I, 20 (vol. XX: 1866-1889), p. 203.

los relatores, contaban con el resultado de la Congregación Preparatoria, y después, ellos solos, discutían cada libro y se realizaba una votación final para establecer una decisión que sería transmitida después por el Secretario de la Congregación al Papa.

Lo normal era que el Secretario escribiera una síntesis, bastante amplia, de las discusiones y de la votación final, indicando los motivos principales que se alegaban. Ese escrito, en el que se encontraban de nuevo los libros en el mismo orden seguido en las Congregaciones, era utilizado por el Secretario para informar al Papa, de modo que el Papa pudiera decidir con conocimiento de causa si aprobaba la decisión de los cardenales. Lo habitual era que la aprobara.

Conocemos la decisión de los cardenales, porque se conserva en el archivo la relación manuscrita de la Congregación General del 1 de julio de 1878 [36]. Allí se recogen los nombres de los nueve cardenales que estuvieron presentes en la reunión. Aunque a veces hubiera discusiones largas y fuertes (y de ello hay constancia en diversos informes de otras reuniones), la relación final solía contener solamente una síntesis breve de lo tratado en la reunión. De todos modos, la parte referente al libro de Caverni es bastante extensa y ocupa más de una página escrita con letra apretada. Éste es el texto:

> *De' nuovi studi della filosofia. Discorsi di Raffaello Caverni a un giovane studente*. Esta obra merece una grave y especial atención. En la misma se expone y en parte se aprueba el darwinismo, (diciendo) que tiene muchos puntos de contacto con la doctrina religiosa, especialmente con el Génesis y con otros libros de la Biblia. Hasta ahora la Santa Sede no ha emitido ninguna decisión sobre el mencionado sistema. Por tanto, si se condena la obra de Caverni, como conviene hacerlo, se condenaría indirectamente el darwinismo. Ciertamente se gritará contra esta decisión; se alegará el ejemplo de Galileo; se dirá que esta Sagrada Congregación no es un tribunal competente para sentenciar sobre doctrinas fisiológicas, paleontológicas o dinámicas. Pero no se debe hacer caso de estos probables alborotos. Con su sistema, Darwin destroza los fundamentos de la revelación y enseña manifiestamente el panteísmo y un abyecto materialismo. Por tanto, no sólo es cosa útil, sino incluso necesaria, la condena

36. ACDF, Index, *Protocolli 1878-1881*, fol. 73.

indirecta de Darwin, y junto con él de Caverni, que es su defensor y propagador entre la juventud italiana.

No menos reprobables son los cánones exegéticos sobre la Sagrada Escritura del mismo Caverni, como sabiamente advierte el consultor padre Zigliara en su voto, ya que la inspiración divina de la Sagrada Escritura se quiere limitar a los dogmas revelados y a la moral, dejando fuera de la infalibilidad todo lo que los escritores sagrados pudieran aprender con el estudio de las ciencias naturales. Este sistema exegético ha sido recientemente reprobado por esta Sagrada Congregación en el examen y en las observaciones sobre la obra del canónigo Wies.

Así como fue unánime el parecer de los consultores, también lo fue el de los Eminentísimos Cardenales; o sea, que se proscriba la obra, junto con dos advertencias acerca de la interpelación que se ha de hacer al autor para obtener la sumisión y para inducirle a desistir de su plan de publicar impreso su trabajo sobre el origen del hombre.

Sabemos, por tanto, que hubo unanimidad en la decisión, tanto por parte de los consultores (Congregación Preparatoria) como de los cardenales (Congregación General). También parece que la autoridad de Zigliara desempeñó un papel importante, ya que en el resumen final se le cita nominalmente y se aceptan sus razonamientos, incluso el que podría parecer más drástico, o sea, acusar al darwinismo de ser un panteísmo materialista. Es digno de notarse asimismo la importancia que se otorga al problema de la interpretación de la Sagrada Escritura. Se afirma que el darwinismo choca con los fundamentos de la revelación cristiana, y esto, junto con sus consecuencias (lleva al panteísmo materialista), es lo que lleva a condenar el libro de Caverni.

Además, esa relación manuscrita reviste especial importancia por el significado que se pretende dar a la decisión de la Congregación. Se dice, y es un dato importante, que hasta ese momento (1 de julio de 1878), la Santa Sede no se ha pronunciado sobre el darwinismo. Es un hecho. Y se afirma que la prohibición del libro de Caverni significaría una «condena indirecta» del darwinismo. ¿Qué significa esto?

Según esa relación manuscrita, la Congregación del Índice deseaba condenar el darwinismo. Pero su competencia se limitaba ordinariamente a examinar publicaciones y a determinar si se incluían o no en el

Índice de libros prohibidos. Por eso se habla de una «condena indirecta»: si se condena un libro que defiende el darwinismo, se condena directamente el libro, pero indirectamente se condena la doctrina que contiene. Sin embargo, teniendo en cuenta que el Decreto de condena era lo único que se hacía público, y que ahí no se especificaba los motivos de la condena, ni siquiera podría hablarse propiamente de una condena indirecta del darwinismo. La única decisión que se hacía pública era la condena del libro. Se podía pensar, como de hecho hemos visto que sucedió, que se condenaba el libro por sus críticas al mundo eclesiástico, o por los criterios que proponía para interpretar la Sagrada Escritura, que, como hemos visto, influyeron mucho en la condena.

12. La audiencia papal y la promulgación del Decreto

Todavía quedaba el paso final. La decisión de los cardenales no adquiría categoría de decisión oficial hasta que era aprobada por el Papa y se promulgaba de modo público.

La aprobación del Papa tenía lugar en el curso de una audiencia en la que el Papa recibía al Secretario de la Congregación del Índice, quien transmitía al Papa la decisión de los cardenales. Probablemente le leería en voz alta los resúmenes que había preparado por escrito para preparar la audiencia. En nuestro caso, le leería, además de los resúmenes de las deliberaciones referentes a los otros libros, el resumen sobre el libro de Caverni que acabamos de reproducir.

Ordinariamente el Papa aprobaba lo que habían decidido los cardenales. La audiencia solía tener lugar poco después de que se celebrara la Congregación de los cardenales. En este caso, el Papa León XIII, que era Papa desde hacía pocos meses, recibió al Secretario del Índice el 10 de julio de 1878, y aprobó el Decreto previsto [37]. El libro de Caverni se incluiría en el Índice de libros prohibidos, oyendo primero a Caverni para intentar que se retractara y para disuadirle de que publicara el nuevo libro sobre el origen del hombre.

37. ACDF, Index, *Diari*, I, 20 (vol. XX: 1866-1889), p. 204. Un ejemplar del decreto se encuentra en: ACDF, Index, *Protocolli 1878-1881*, fol. 76.

13. Reacción de Caverni

Pocos meses después de que su libro fuera publicado, llegaron a Caverni rumores adversos. Según hemos visto, el 9 de noviembre de 1877 su libro ya había sido denunciado al Índice. Aunque la denuncia se hiciera de modo reservado, corrió la voz. Consta que los rumores se extendieron por Montelupo, el pueblo natal de Caverni, porque el 29 de noviembre de 1877 Caverni escribió una larga carta al párroco de Montelupo. Le enviaba un ejemplar del libro para que pudiera comprobar por sí mismo qué había de cierto en las murmuraciones, y atribuía la denuncia del libro y las murmuraciones a «algunos curas fanáticos muy ignorantes». Entre otras cosas decía:

> Acompaño con esta carta a mi libro, dedicándolo primero a usted, y después a mis paisanos que quieran o sepan leerlo. Todo el principio de tanta guerra se deriva de algunas frases con las que yo quizás intenté abiertamente retraer al clero secular y especialmente a los párrocos del yugo que me parece han querido ponerles en el cuello los frailes y particularmente los jesuitas y digo que sería más útil leer la Escritura y los Padres que La Civiltà Cattolica. Los curas que se han sentido golpeados han rugido como fieras irritadas en la herida abierta y buscando un camino para la venganza han hurgado dentro de mi libro...
>
> Sepa usted por tanto que en las actuales controversias entre la ciencia y la fe, yo me he querido entrometer un poco como pacificador y a propósito de Darwin he dicho que una vez demostrado que el hombre no puede provenir del mono, poco importa a la religión admitir para las otras especies animales el sistema darwiniano de la transformación de las especies.
>
> Ésta es en conclusión la sustancia de todas mis herejías...
>
> Los ignorantes fanáticos que han esparcido en su pueblo el escándalo se alegran porque dicen que mi opinión será condenada... Me parece que es verdad que en Roma se está examinando este libro, pero por ahora no sé que se haya condenado. Pero de todos modos si se me mostrase que me he equivocado y yo confesara mi error no creo merecer los insultos de esa gente... [38]

38. La carta se encuentra en el Archivo Caverni, y está reproducida en: S. Pagnini, *Profilo di Raffaello Caverni (1837-1900) con appendice documentaria,* Firenze 2001, pp. 40-41.

Como hemos visto, la condena del libro no se decidió hasta el 10 de julio de 1878. Al cabo de dos días, el 12 de julio, Caverni fue llamado por monseñor Amerigo Barsi, vicario general de la diócesis de Florencia, que siempre le trató amigablemente. Barsi le comunicó la condena, y también que se le pedía que no publicase su nuevo libro sobre el origen del hombre. Se supone que también le indicó la conveniencia de mostrar su sometimiento a la decisión de la Congregación del Índice. El 13 de julio Caverni escribió al arzobispo de Florencia, que estaba en Roma, diciendo que pensaba someterse, aunque le extrañaba lo referente al otro libro, que en buena parte sólo estaba todavía en su mente. El arzobispo le mostró su satisfacción en nombre propio, de la Congregación y del mismo Papa, y el 31 de agosto Caverni le escribió de nuevo, agradeciendo que le hubiera enviado el original de la carta del Secretario de la Congregación del Índice sobre la condena de su libro, y manifestando sus buenas disposiciones [39].

Una vez que Caverni mostró su aceptación de la condena, el Decreto que incluía la prohibición de su libro, y de otros cinco, fue publicado el 31 de julio de 1878.

Tres años después, Caverni publicó su libro sobre el origen del hombre [40]. No consta que tuviera ningún problema, lo cual resulta lógico porque sostenía que los datos científicos disponibles eran inciertos y no permitían asentar ninguna hipótesis sobre la antigüedad del origen del hombre. Caverni afirmaba que los creyentes podían asistir sin ningún temor a los debates de los científicos sobre este problema, porque la ciencia no se encontraba en condiciones de contradecir lo que Dios nos ha querido revelar.

Sólo más adelante escribió y publicó Caverni su gran obra sobre la historia del método experimental en Italia, con la que logró un puesto en la historiografía de la ciencia. Siempre se mantuvo fiel a sus deberes eclesiásticos.

39. *Ibid.*, pp. 41-43.
40. R. CAVERNI, *Dell'antichità dell'uomo secondo la scienza moderna,* Firenze 1881.

14. El significado de la condena «indirecta»

Para valorar el alcance de la condena del libro de Caverni hemos de volver al problema que plantea la «condena indirecta» del darwinismo que se pretendía realizar en la Congregación del Índice.

Hemos visto que el Secretario de la Congregación, en su resumen para la audiencia con el Papa, atribuía a la prohibición del libro de Caverni el valor de una «condena indirecta» del darwinismo. Pero la condena era tan indirecta que, quien no estuviera metido en el asunto, ni siquiera sospecharía que se quería condenar el darwinismo. Ni el evolucionismo ni el darwinismo eran mencionados en el título del libro. El decreto de la Congregación del Índice no daba ninguna explicación, simplemente hacía pública la prohibición del libro sin explicar los motivos. El mismo Caverni atribuyó la condena al fanatismo ignorante de quienes se sentían criticados por él, y esa opinión ha durado hasta nuestros días. Nadie cita a Caverni cuando se habla de acciones de la Iglesia en contra del evolucionismo, y esto es lógico si se tienen en cuenta las circunstancias que acabamos de mencionar.

Años más tarde, en la década de 1890, hubo varios actos de la Santa Sede con respecto al evolucionismo que trascendieron al público en general. *La Civiltà Cattolica* les hizo todo el eco posible, pero ni siquiera entonces mencionó el caso de Caverni. ¿Es que pasó desapercibido incluso a *La Civiltà*? Sabemos que no. El libro de Caverni provocó, cuando fue publicado en 1877, una doble reseña muy crítica del jesuita Salis Seewis. Este mismo jesuita publicó en la misma revista, en 1897, otra recensión no menos crítica de un libro de John Zahm, que, como Caverni, pretendía conciliar evolucionismo y cristianismo. Sin embargo, ni en esa ocasión, ni en los otros artículos que publicó entonces contra el evolucionismo, se refirió *La Civiltà* a la condena del libro de Caverni, que podía ser útil para su argumentación.

¿Por qué esa omisión, importante y sin duda voluntaria? Sólo podemos conjeturar los motivos. La explicación más sencilla es que el único dato público sobre la condena del libro de Caverni era el Decreto de prohibición, donde, como hemos visto, no se especificaban los motivos de la condena, que podían no estar relacionados, o estarlo sólo en parte, con el evolucionismo. Ni siquiera los jesuitas de *La Civiltà Cattolica* podían ir más allá.

La «condena indirecta» del darwinismo fue bastante poco eficaz. El título del libro de Caverni no mencionaba el evolucionismo, y el decreto por el que fue incluido en el elenco de los libros prohibidos no especificaba los motivos de la condena, que han quedado ocultos en los archivos de la Congregación hasta que ha sido posible sacudir el polvo de los documentos y comprobar los motivos y la intención de aquella prohibición. Al citar actuaciones de la Santa Sede contrarias al evolucionismo, el caso de Caverni no suele citarse, y ha permanecido en la penumbra hasta nuestros días.

Mariano ARTIGAS
Facultad Eclesiástica de Filosofía
Universidad de Navarra
PAMPLONA

Rafael MARTÍNEZ
Facoltà di Filosofia
Pontificia Università della Santa Croce
ROMA

EUCARISTÍA E IGLESIA

PRESENTACIÓN TEOLÓGICA DE LA ENCÍCLICA «ECCLESIA DE EUCHARISTIA»

JOSÉ ANTONIO ABAD

Desde el ya lejano 1979, Juan Pablo II no ha dejado de faltar a la cita cada Jueves Santo con los sacerdotes de todo el mundo, enviándoles una carta relacionada con el sacerdocio y lo que es su núcleo, la Eucaristía. Este año también se ha hecho presente, pero con dos peculiaridades: ha elevado la categoría de su documento y ampliado el horizonte de los destinatarios. De hecho, ha escrito una carta encíclica y la ha destinado a toda la Iglesia Católica.

1. Marco de la encíclica

El documento fue promulgado el 17 de abril, día de Jueves Santo. Se trata de un texto más breve que el de las últimas encíclicas, lleva el significativo título *Ecclesia de Eucharistía* (en adelante: EdE) y su estructura es muy clara: una introducción, seis capítulos y una conclusión.

Si nos atenemos a lo que Juan Pablo II dice, las motivaciones de fondo que le han llevado a la publicación de la encíclica son éstas. Por una parte, recordar a la Iglesia, en el comienzo del tercer milenio, que la Eucaristía celebrada y vivida es el medio privilegiado para afrontar el reto de la reevangelización, a la que le convoca la progresiva secularización del mundo actual; y, a la vez, provocar en ella «el asombro eucarístico», mediante la contemplación amorosa del legado que le entregó su Fundador para recorrer su peregrinaje por los senderos del mundo y de la historia. Desde otro ángulo, el Papa desea poner fin a ciertos abusos, insinuados aquí y allá, que contribuyen a oscurecer este sacrosanto misterio. El Papa quiere dejar claro que la Eucaristía es un tesoro cristológico-eclesiológico tan extraordinario, que no consiente ser considerado más que como realidad central en la vida de la Iglesia. Algunos han insinuado que

ISSN 0036-9764

la encíclica ha visto ahora su publicación por motivos coyunturales; pero tal suposición no se deja ver en el texto del Papa.

El tono de la encíclica es positivo, cordial, poético en algunos momentos, con frecuencia místico y en muchos casos muy personal. En este sentido es más patente que en otras encíclicas la implicación personal del Papa en lo que escribe, echando mano de notas autobiográficas, citas poéticas, metáforas, temas muy personales y aportaciones inesperadas, como la de concluir la encíclica con un capítulo sobre las relaciones entre María y la Eucaristía.

Es también un texto en el que Juan Pablo II no tiene rubor en desnudar su profunda fe eucarística, para que sus hijos se sientan animados a profundizar en el pozo sin hondón de este misterio. Por ejemplo, cuando, al volver la vista atrás desde la cima de su ancianidad sacerdotal, se remonta hasta su «primera Misa en la cripta de san Leonardo de la catedral del Wawel en Cracovia» y confiesa que desde aquel lejano 2 de noviembre de 1946, sus «ojos se han fijado en la hostia y en el cáliz en los que, en cierto modo, el tiempo y el espacio se han "concentrado" y se han representado de manera viviente el drama del Gólgota, desvelando su misteriorosa "contemporaneidad". Cada día, mi fe ha podido reconocer en el pan y el vino consagrados al Divino Caminante que un día se puso al lado de los dos discípulos de Emaús para abrirles los ojos a la luz y el corazón a la esperanza»; para concluir con esta espléndida confesión de fe: «Dejadme, mis queridos hermanos y hermanas que, con íntima emoción, en vuestra compañía y para confortar vuestra fe, os dé testimonio de fe en la Santísima Eucaristía: «Ave, verum corpus natum de Maria Virgine/vere passum, immolatum, in cruce pro homine»! Aquí está el tesoro de la Iglesia, el corazón del mundo, la prenda del fin al que el hombre, aunque sea inconscientemente, aspira» (EdE 59).

No es fácil sustraerse a esta mistagogía de Juan Pablo II. Eso explica que mientras el lector creyente avanza en la lectura del documento, se va introduciendo, de modo tan sencillo como irresistible, en la contemplación del misterio que se le propone.

2. Visión global de sus contenidos

Como ya hemos indicado, la encíclica tiene seis capítulos, precedidos por una introducción y seguidos de una conclusión.

La *Introducción* entra ya de lleno en el meollo del misterio eucarístico, cuando dice que «del misterio pascual nace la Iglesia. Precisamente por eso la

Eucaristía, que es el sacramento por excelencia del misterio pascual, está en el centro de la vida de la Iglesia» (EdE 3). La afirmación de que la Eucaristía «*es el sacramento por excelencia del misterio pascual*», es la piedra angular de toda la encíclica y de todo cuanto se puede decir sobre ella, así como la base firme sobre la que se puede construir el edificio teológico y pastoral tanto de la participación como de la vivencia eucarística por parte de la Iglesia. Ciertamente, todos los sacramentos están esencialmente vinculados con el misterio pascual, lo actualizan y sacan de él su fuerza salvadora. Pero sólo la Eucaristía se identifica con el mismo acontecimiento pascual, que no es otro que Cristo Muerto y Resucitado. Por eso sólo de ella se puede afirmar que es «el sacramento por excelencia» del misterio pascual. Santo Tomás lo expresó ya con la sencillez y profundidad que le caracterizan: todos los sacramentos confieren la gracia, pero sólo la Eucaristía contiene al autor de la gracia. La Eucaristía es la fuente de la que brota el agua salvífica que comunican los demás sacramentos. Por eso, todos están intrínsecamente radicados en ella y finalizados a ella.

El *capítulo I,* que lleva por título «Misterio de fe», podría llevar también este otro, dada la temática que aborda: *La Eucaristía, sacrificio sacramental, comunión y presencia de Cristo Muerto y Resucitado.* Es un capítulo muy denso y en él se tocan todas las cuestiones dogmáticas más nucleares: «Cuando la Iglesia celebra la Eucaristía, memorial de la muerte y resurrección de su Señor, se hace realmente presente este acontecimiento central de salvación y «se realiza la obra de nuestra redención» (CEC 1085)» (EdE 11). El sentido de este memorial queda explicitado enseguida: «La Iglesia vive continuamente del sacrificio redentor, y accede a él no sólo a través de un recuerdo lleno de fe, sino también en un contacto actual, puesto que este sacrificio se hace presente, perpetuándose sacramentalmente en cada comunidad que lo ofrece por manos del ministro consagrado» (EdE, 12). No es, pues, un recuerdo *subjetivo* sino una *actualización* del único sacrificio redentor. Eso explica que la comunión sea un banquete sacrificial, no un mero banquete fraterno, y que «la eficacia salvífica del sacrificio se realiza plenamente cuando se comulga recibiendo el cuerpo y la sangre del Señor» (EdE, 16). Con la misma fuerza que se subraya que la eucaristía es un memorial *objetivo*, se pone también de relieve que la Eucaristía no es repetición de la Pascua de Cristo, es decir: su multiplicación en tiempos y lugares diversos, sino re-presentación del *único* sacrificio de Cristo en la Cruz, presencializado hasta el fin de los siglos. En cuanto a la comunión sacramental del cuerpo sacrificado de Cristo, afirma que pone en relación con la vida trinitaria y es garantía de la futura resurrección. Por último, se fija en la dimensión escatológica de la Eucaristía, explicitando que es una prenda y un anticipo de la vida eterna, y una expresión y consolidación de la comunión con la Iglesia celeste, lo cual no es óbice, antes al contrario, para «que los cristianos se sien-

tan más que nunca comprometidos a no descuidar los deberes de su ciudadanía terrena» (EdE 20).

El *capítulo II* inicia la enseñanza sobre relación existente entre la Eucaristía y la Iglesia. El resumen de tal enseñanza está condensado en el título con que se abre el capítulo: «La Eucaristía edifica la Iglesia». Efectivamente, la Eucaristía, en cuanto actualización de la Pascua de Cristo, hace nacer a la Iglesia como Pueblo de la nueva Alianza y la convierte en «signo e instrumento de salvación, en obra de Cristo, en luz del mundo y sal de la tierra para la redención de todos» (EdE 23). Así mismo, consolida su unidad como Cuerpo de Cristo, renovando y fortaleciendo la incorporación originada en el Bautismo: «Nuestra unión con Cristo, que es don y gracia para cada uno, hace que en Él estemos asociados también a la unidad de su cuerpo que es la Iglesia. La Eucaristía consolida la incorporación a Cristo, establecida en el Bautismo mediante el don del Espíritu» (EdE 23-a). Finalmente, dado que en la Eucaristía continúa la acción conjunta e inseparable del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo —que está en el origen y permanencia de la Iglesia— la Eucaristía está en la base de esa constitución y permanencia.

El *capítulo III* prosigue la enseñanza iniciada en el capítulo anterior sobre la relación que existe entre el binomio Eucaristía-Iglesia, aunque ahora desde la perspectiva de la apostolicidad. La enseñanza medular es ésta: así como no se da la integridad de la Iglesia sin la sucesión apostólica, tampoco hay verdadera Eucaristía sin el Obispo. Quien «hace» la Eucaristía es Cristo, el cual actúa a través de un ministro, que la celebra personándole a Él, es decir: actuando en nombre de Cristo Cabeza. La Eucaristía, en efecto, «es» de Cristo, no de la comunidad. Ésta no la «posee», sino que la «recibe» como don. Por eso, no se la autodona, sino que extiende su mano para recibirla de quien Cristo mismo ha establecido, es decir: del que ha recibido el sacramento del Orden. El ministro, por otra parte, tampoco es «dueño», sino «siervo» de la Eucaristía. Todo explica que, cuando una comunidad cristiana no tiene sacerdote, se encuentra ante una carencia radical, a la cual no debe acostumbrarse ni tratar de suplir con otro tipo de celebraciones. Su verdadera respuesta es implorar al Dueño de la mies que le envíe el ministro que necesita. En este sentido, es sugestivo que la encíclica haga notar expresamente que la «pastoral de las vocaciones» se inserta en el corazón mismo de la Eucaristía y, por ello, en el corazón mismo de la Iglesia (EdE 31-c).

El *capítulo IV* también es de carácter eucarístico-eclesiológico y aborda la trascendental cuestión de la Eucaristía y la comunión eclesial. La Iglesia se atiene a lo establecido por Cristo mismo a la hora de administrar su Cuerpo y su Sangre. Fiel a la doctrina de los Apóstoles, debe manifestar, incluso de manera

visible, la unidad invisible que le caracteriza. Por tanto, la Eucaristía no puede ser «usada» como instrumento de comunión, sino que, más bien, presupone y convalida la comunión. Consiguientemente, la Eucaristía crea comunión y educa a la comunión cuando se celebra en la verdad. De ahí que el camino ecuménico auténtico pasa necesariamente por la verdad eucarística, no por el arbitrio de individuos o comunidades particulares. La encíclica deduce dos importantes consecuencias sobre la eficacia de la Eucaristía en la promoción de la comunión eclesial: la importancia de la misa dominical —como lugar privilegiado donde se anuncia y cultiva continuamente la comunión— (EdE 41) y el compromiso ecuménico a favor de la unidad (EdE 43-a).

El *capítulo V* lleva por título el «Decoro de la celebración eucarística». Es un canto al cuidado de los aspectos externos de la celebración de la Misa, que tienen por finalidad expresar la alegría que embarga a cuantos se reúnen en torno al «tesoro» inconmensurable de la Eucaristía. La arquitectura, la pintura, la música, la literatura y, en general, el arte en todas sus manifestaciones testimonian de modo inequívoco que la Iglesia no ha tenido reparo alguno en «derrochar» en medios materiales lo que sea preciso en orden a manifestar el amor que profesa y le une con su divino Esposo. Las celebraciones de hoy deben continuar esa trayectoria y recuperar, siempre que sea preciso, el gusto por la belleza del entorno eucarístico.

El *capítulo VI* se centra en un tema muy apreciado y cultivado por Juan Pablo II: María y la Eucaristía. Su mismo título no puede ser más bello ni más significativo: «En la escuela de María, mujer "eucarística"». El tema no ha sido muy desarrollado por la teología y el Magisterio, pero tiene un gran calado doctrinal. María, en efecto, aunque no estuvo presente en el momento de la institución de la Eucaristía ni fue ministro de la misma, está en el origen más radical de la Eucaristía, habida cuenta de que ésta es la prolongación sacramental de la Encarnación, impensable sin la cooperación eficaz de María. El cuerpo «entregado» y la sangre «derramada» son cuerpo y sangre engendrados, alumbrados y cuidados por María. El Sumo y Eterno Sacerdote pudo ser tal desde el primer momento y ejercer como tal, sobre todo en el altar de la Cruz, porque María cooperó, activa y eficazmente, a lo que es el fundamento de esa sacerdotalidad y sacrificialidad: la humanidad creada del Verbo. María, finalmente, es el modelo sin igual de las actitudes eucarísticas del cristiano que participa en la Eucaristía, disposiciones que no se limitan al momento preciso de la celebración sino que abarcan y abrazan su entera existencia, hasta hacer de ella una ofrenda agradable al Padre.

La encíclica se cierra con una conclusión que la Sala de Prensa del Vaticano resumía así en el momento de presentar el documento: «La conclusión es

comprometedora: quien desea seguir el camino de la santidad no necesita nuevos "programas". El programa ya existe: es Cristo mismo, a quien se debe conocer, amar, imitar y anunciar. La puesta en práctica de este programa pasa a través de la Eucaristía. Lo atestiguan los Santos, que en cada instante de su vida han saciado su sed en la fuente inagotable de este Misterio, obteniendo de él fuerza espiritual para realizar plenamente su vocación bautismal».

3. Panorama del bagaje doctrinal de la encíclica

Sin miedo a exagerar puede decirse que la encíclica es una especie de mini-tratado sobre la Eucaristía, puesto que abarca la casi totalidad de los temas que hoy suelen aparecer en los escritos de esta materia. Concretamente, se habla de la institución de la Eucaristía en la Última Cena por Jesucristo, de la relación esencial entre el sacrificio de la Cruz y el eucarístico, de la presencia real-sustancial-sacramental del Verbo Encarnado en la Eucaristía, del carácter convival-sacrificial de la Eucaristía, de las relaciones entre Eucaristía y Trinidad, entre Eucaristía e Iglesia, entre Eucaristía y escatología, entre la Eucaristía e historia, entre celebración eucarística y el culto eucarístico fuera de la Misa; así como de la Eucaristía y el ecumenismo, del ministro ordenado como único ministro válido de la Eucaristía, de la centralidad de la Eucaristía en la vida del presbítero, de la relación entre Eucaristía y la promoción de las vocaciones, de la interconexión entre la Eucaristía y los otros dos sacramentos de la iniciación y con el de la Penitencia, y de la dimensión mariana de la Eucaristía.

4. Puntos más importantes

Me parece que *la clave* de lectura de toda la encíclica y, por ello, el punto más importante es la afirmación reiterada de que la Eucaristía es la presencialización sacramental del Misterio Pascual, es decir, del sacrificio de la Cruz y de la Resurrección. De ello se ocupa de modo monográfico todo el capítulo primero, que, como ya se ha indicado, podría titularse «La Eucaristía, sacrificio sacramental, presencia y comunión de Cristo Muerto y Resucitado».

Me parece que ha sido un gran acierto el énfasis puesto en la recuperación de la doctrina del Vaticano II, según la cual, «cuando la Iglesia celebra la Eucaristía, memorial de la muerte y resurrección de su Señor, se hace realmente presente este acontecimiento central de salvación y «se realiza la obra de nuestra redención» (LG 11)» (EdE 11). Porque la Eucaristía es *radix, fons* y *culmen* de la Iglesia, precisamente por ser la actualización sacramental del mismo

acontecimiento redentor y del que es su protagonista. No sólo de su fuerza salvífica —que es actualizada por los demás sacramentos— sino del mismo acontecimiento de Cristo Muerto y Resucitado. Sin esa referencia, la Eucaristía queda degradada, en el sentido más riguroso del término, es decir, se la baja de nivel y se la sitúa muy por debajo de lo que realmente es. Sólo si la Eucaristía es actualización del acontecimiento redentor, cada una de las generaciones puede hacerse contemporánea y beneficiaria de dicho sacrificio redentor e incorporarse salvíficamente a él; y sólo si la Eucaristía es actualización de la Pascua de Cristo puede convertirse en el punto de mira de toda la acción eclesial en su conjunto y en cada uno de sus miembros. La Pascua de Cristo es, en efecto, el punto central y culminante de toda la historia *salutis.*

Esta doctrina fue el caballo de batalla eucarístico de la Reforma, pues Lutero admitía la presencia real de Cristo en la Eucaristía, aunque fuera transitoria —*in usu*— y por impanación —Cristo junto con el pan/vino—; más aún, luchó decididamente contra los sacramentarios, que no admitían más que una presencia *simbólica*. En cambio, hubo *unanimidad* entre Lutero, Zuinglio y Calvino a la hora de negar el *carácter sacrificial* de la Eucaristía, en plena coherencia con su antropología teológica y su consiguiente negación de las mediaciones objetivas de gracia. Todavía hoy la Reforma mantiene la misma doctrina, si bien es verdad que ahora resulta más fácil avanzar en el diálogo, por cuanto la exégesis bíblica ha facilitado el camino para entender que la *unicidad* del sacrificio de Cristo —punto clave en la doctrina Reformada— no queda menoscabada con la afirmación de la Eucaristía como verdadero y propio sacrificio, ya que la doctrina católica mantiene que la Misa *no* es un sacrificio *distinto*, sino el mismo y único sacrificio de la Cruz, sólo que sacramental. No se repite, pues, el sacrificio, sino que lo que se multiplican son las *presencias sacramentales* del único sacrificio de Cristo.

No sé si esta doctrina, reiteradamente repetida en la encíclica, sobre todo en el capítulo primero, puede dificultar o facilitar el diálogo con los hermanos separados. En cualquier caso, es la doctrina católica expuesta con tanta claridad como ausencia de polémica.

Ciñéndome al campo católico, veo en la recuperación y reafirmación de esta verdad del Vaticano II el camino más adecuado para superar el *extrensicismo* y el *rubricismo* eucarísticos, y adentrarnos en lo que es el corazón y meollo de la verdadera participación. En efecto, si no se ve en la Misa el sacramento del acontecimiento redentor, se seguirá poniendo el énfasis participativo en los ritos, mejor o peor realizados, no en el contenido del misterio que en ellos se esconde. Por otra parte, si se ve en la Eucaristía la suprema donación de la Trinidad a la Iglesia, el acto cumbre de su entrega de amor, la participación eucarística será

mucho más comprometida, exigente y eficaz en frutos de vida cristiana, en línea de lo que se auguraban el Vaticano II y la posterior reforma litúrgica.

5. Otras claves de lectura

Una *segunda clave de lectura* se encuentra en las citas. Al hablar de citas, me refiero ante todo a su calidad, que se refleja tanto en la elección de las fuentes como en los textos elegidos.

En cuanto a las fuentes citadas, prevalecen los documentos del Vaticano II y otros textos posteriores al Concilio. Los documentos del Vaticano II son las cuatro constituciones, los decretos *Presbyterorum Ordinis, Unitatis Redintegratio, Orientalium Ecclesiarum* y *Ad Gentes.* La primacía corresponde a la constitución *Lumen Gentium* y a *Presbyterorum Ordinis,* que se citan diecisiete y siete veces, respectivamente. Entre los documentos del postvaticano II se encuentran la *Mysterium Fidei* y el Credo del Pueblo de Dios, de Pablo VI; varias encíclicas, exhortaciones y cartas de Juan Pablo II: *Redemptor hominis*, *Sollicitudo rei socialis*, *Ut omnes unum sint*, *Dominicae Cenae*, *Ecclesia in Assia*, *Dies Domini*, *Carta a los artistas*, *Novo millennio ineunte*, *Rosarium Virginis Mariae*; el *Catecismo de la Iglesia Católica* y el *Código de Derecho Canónico* y *Código de Derecho de las Iglesias orientales*; y la *Communionis notio* y *Sacerdotium ministeriale*, de la Congregación para la doctrina de la fe.

Las demás fuentes magisteriales citadas no son muchas. Concretamente varias de la encíclica *Mediator Dei,* una de la Sagrada Penitenciaría, otra de León XIII, algunas de las Sesiones Tridentinas sobre la presencia real y el sacrificio eucarístico y pocas más.

Las citas patrísticas privilegian a los Padres de Oriente y, dentro de ellos, a san Juan Crisóstomo, al cual cita cuatro veces. El uso de los Padres Latinos se limita a san Ambrosio y a san Agustín, si bien san Cipriano se usa para corroborar otra cita. En este concierto patrístico no deja de sorprender gratamente que se cite dos veces a Ignacio de Antioquía. El uso de la Liturgia es, mas bien, parco y con un cierto equilibrio entre las antiguas y modernas y entre las de Oriente y Occidente. Entre otras, se cita la Anáfora de la Divina liturgia de san Juan Crisóstomo, la Anáfora de san Basilio y la Plegaria Eucarística Romana III. Completan el panorama, dos citas del Aquinate y una de santa Teresa de Jesús y de san Alfonso María de Ligorio.

Pero la importancia de las citas no radica tanto en su número y variedad cuanto en su calidad. Casi siempre se recurre al texto fundamental sobre la doc-

trina que se afirma; cuando menos, a uno de los más importantes. Eso posibilita gozarse con textos patrísticos antológicos, como el del Crisóstomo sobre la unicidad del sacrificio. En mi opinión esto tiene importancia capital, pues sirve para descubrir la continuidad eclesial sobre la fe eucarística. Desde otra perspectiva, cabría decir que la eliminación de estos textos comportaría una grave mutilación y empobrecimiento de la encíclica.

Sin ánimo de exhaustividad, ejemplifico algunos casos, en los que se ve la propiedad con que se han usado las citas. Así ocurre cuando se refiere al bien espiritual que contiene la Eucaristía (PO 5 = n. 1); a la perennidad de la obra realizada por Cristo, que participa de la eternidad de Dios (CEC 1085 = n. 11); a la realización de la obra de nuestra redención (LG 3 = n. 11); a la inseparabilidad entre el memorial que se perpetúa en la Misa y la comunión en el Cuerpo y Sangre del Señor (CEC 1382 = n. 12); a la unidad entre el sacrificio de la Misa y el de la Cruz (J. Crisóstomo = n. 12); a la línea fronteriza del dogma, más allá de la cual ya no estamos en campo católico (*Credo del Pueblo de Dios* = n. 15); a la Eucaristía como garante de nuestra resurrección (Ignacio de Antioquía = n. 18); a la Eucaristía como causa originante de la Iglesia (LG 3 = n. 21); a la Eucaristía como fuente de la que mana la unidad de la Iglesia (1 Cor 10, 16-17 = n. 23) y la del género humano (LG 1 = n. 24); al ministro ordenado como único ministro válido de la celebración eucarística (Lateranense IV = n. 29) y de las repercusiones que esto conlleva para las Comunidades surgidas de la Reforma (*Unitatis redintegratio* 22 = n. 30); a la caridad pastoral, como aglutinante y causa principal de la unidad de vida del presbítero (PO 14 = n. 31); a la Eucaristía como fautora de comunión eclesial (Sínodo Extraordinario de 1985 = n. 34); a la necesidad de la confesión sacramental previa a la comunión de quien se sienta reo de pecado grave (Tridentino = n. 36); a la necesidad de la comunión eclesial con el propio obispo (Ignacio de Antioquía, *A los Esmirniotas* = n. 39) y con el Romano Pontífice para que la celebración eucarística sea legítima (*Communionis notio* 14 = n. 39); a la Eucaristía como creadora y educadora de la comunión eclesial (san Agustín, *Sermón* 272 = n. 40); a la ilegitimidad de la concelebración eucarística con los que no comparten íntegramente la fe (*Orientalium Ecclesiarum* 26 = n. 45); etc.

6. La doctrina más novedosa y original

Tres son las cuestiones más novedosas, al menos en cuanto a la extensión y profundidad con que se abordan: el binomio Eucaristía e Iglesia, el culto eucarístico como promotor de cultura, y la relación entre María y la Eucaristía. Esta última es la más original y se nota fácilmente que ha salido directamente

del corazón y la pluma de Juan Pablo II. Desde otro punto de vista, es novedoso el anuncio de la publicación de un documento vinculante, elaborado por varias Congregaciones, tendente a eliminar ciertos abusos celebrativos.

El binomio Eucaristía e Iglesia va y viene sin cesar en todos los capítulos. Incluso está en la base del mismo nombre de la encíclica: *Ecclesia de Eucharistia*, la Iglesia vive de la Eucaristía. Se habla de ello en todos los tonos: la Iglesia nace de la Eucaristía, la Iglesia crece por la Eucaristía, la Iglesia se revela y manifiesta por la Eucaristía, la Iglesia recuerda, actualiza, celebra la Eucaristía. De todos modos, me parece que la doctrina de mayor calado teológico se encuentra en los capítulos III y IV, que tratan, respectivamente, de la «Apostolicidad de la Eucaristía y de la Iglesia», y de la Eucaristía y la Iglesia como misterios de comunión.

Puesto en la disyuntiva de elegir, me inclinaría por la apostolicidad de la Eucaristía como lo más granado teológicamente. La Eucaristía expresa el triple sentido de la apostolicidad: tiene como fundamento a los Apóstoles, dado que Cristo se la entregó a ellos; se celebra en conformidad con la fe de los Apóstoles; y 3) sólo puede ser celebrada por los Apóstoles y sus Sucesores los obispos —y los presbíteros, como cooperadores suyos—.

También es muy teológico el capítulo dedicado a glosar la dimensión comunional de la Eucaristía, tanto en su vertiente invisible como visible. La comunión invisible, aun siendo por naturaleza un crecimiento, supone la vida de la gracia así como la práctica de las virtudes de la fe, de la esperanza y de caridad, pues sólo de este modo se obtiene la verdadera comunión con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Por eso, la integridad de los vínculos invisibles es un deber moral del cristiano que quiera participar plenamente en la Eucaristía comulgando el Cuerpo y la Sangre del Señor. Aquí está el fundamento de la exigencia establecida por la Iglesia de la confesión previa de los pecados graves antes de comulgar. La comunión visible es una exigencia intrínseca de la misma Eucaristía, puesto que la Eucaristía refleja el rostro de la Iglesia —es su epifanía—, la cual es, a la vez, comunidad de gracia e institución, realidad carismática y realidad visible, Cuerpo Místico y Pueblo de Dios. Siendo la Eucaristía la suprema manifestación sacramental de la comunión en la Iglesia, exige que se celebre en un contexto de integridad en los vínculos de la comunión; de modo especial, requiere los vínculos de comunión en los sacramentos reales, especialmente en los del Bautismo y del Orden. Aquí está la causa del por qué no se puede dar la comunión a una persona no bautizada o a quien rechace la verdad íntegra de fe el Misterio eucarístico (EdE 38-b).

No obstante, la gran novedad —y aquí la mano del Papa es evidente— es el capítulo dedicado a la dimensión mariana de la Eucaristía. María aparece

íntimamente vinculada con la Eucaristía, no sólo porque concibió el Cuerpo y la Sangre que ahora se nos entrega sacramentalmente en comunión, sino porque cooperó en el sacrificio de su Hijo —que ahora se hace sacramentalmente presente—, estuvo presente en las asambleas eucarísticas celebradas por los Apóstoles, y es el modelo perfecto de fe y respuesta eucarística. Por otra parte, María es el miembro más eminente de la Iglesia y es Madre de la Cabeza de la Iglesia; por ello, Eucaristía-Iglesia-María es un trinomio inseparable. Lo dice expresamente Papa: María está presente con la Iglesia, y como Madre de la Iglesia, en todas nuestras celebraciones eucarísticas, de modo que así como es inseparable el binomio Iglesia y Eucaristía, también lo es el de Eucaristía y María (EdE 57-b).

7. La preocupación ecuménica

Como es lógico, no podía faltar la referencia ecuménica, dada la sensibilidad de Juan Pablo II sobre esta grave cuestión y las implicaciones que comporta el hecho de que la Eucaristía sea el *Sacramentum unitatis*. Eso explica que este aspecto sea recurrente a lo largo de la encíclica, aunque son los capítulos tercero y cuarto los que tratan la cuestión de modo más amplio y directo.

Es claro que Juan Pablo II lleva clavada en su corazón de padre y pastor la espina de la división de los cristianos y desea ardientemente que tal situación se resuelva cuanto antes, con el fin de que llegue pronto el día en que profesemos todos la misma fe y celebremos la misma Eucaristía. Por eso, tras agradecer «a la Santísima Trinidad que, en las últimas décadas, muchos fieles en todas las partes del mundo se hayan sentido atraídos por el deseo ardiente de la unidad de los cristianos» (EdE 43-a) y remitirse a la petición que la Iglesia formula en la Eucaristía al «Padre de las misericordias», para «que conceda a sus hijos la plenitud del Espíritu, de modo que lleguen a ser en Cristo un solo cuerpo y un solo espíritu» (Ib.), vuelve a repetir el deseo vehemente de la encíclica *Ut unum sint*: «Tenemos el ardiente deseo de celebrar juntos la única Eucaristía del Señor» (EdE 44-b).

Sin embargo, nada más lejos del verdadero ecumenismo y del pensamiento de Juan Pablo II que hacer concesiones fáciles a un falso irenismo, pues «el camino hacia la plena unidad no puede hacerse si no es en la verdad» (EdE 44-a).

Precisamente, porque *la verdad de la Eucaristía* exige la completa comunión en los vínculos de la fe, de los sacramentos y del gobierno eclesial —pues

la Eucaristía realiza la unidad de la Iglesia mediante el sacrificio y la comunión en el Cuerpo y Sangre del Señor— «no es posible celebrar la misma liturgia eucarística hasta que no se restablezca la integridad de dichos vínculos» (EdE 44-a). De ahí que una *concelebración* sin estos requisitos, aunque aparentemente diese la impresión de fomentar y favorecer la unidad, en realidad «no sería un medio válido y podría revelarse incluso como *un obstáculo a la consecución de la plena comunión*» (Ib.). La Eucaristía, en efecto, es un don que Dios hace a su Iglesia, no una autodonación que la Iglesia se hace a sí misma; lo cual exige, como única actitud adecuada, abrirse al don en las condiciones en que Dios nos lo dona, sin manipularlo ni alterarlo. Dios no podría bendecir una iniciativa humana que, en vez de abrirse a la salvación que Él le oferta —concretamente la unidad—, se situase, de hecho, al margen de esa iniciativa y se autoconvirtiese en fuente de esa salvación. Por eso, afirmar que la plena intercomunión u hospitalidad eucarística «no es posible mientras no se hayan restablecido del todos los vínculos visibles de la comunión eclesial» (EdE 45), más que un obstáculo para el diálogo ecuménico, es un impulso y una urgencia para que la Iglesia presente ante el Padre, por Cristo en el Espíritu, su oración de Esposa, implorando que sea Él quien conceda que quienes han recibido un mismo Bautismo, lo lleven a consumación en la Eucaristía.

Puestas estas premisas doctrinales, la encíclica deduce algunas consecuencias operativas respecto a la comunión *in sacris* con los Ortodoxos y con los hermanos salidos de la Reforma del siglo XVI; consecuencias que son distintas, al ser distinta la fe que unos y otros profesan en el misterio eucarístico. Los Ortodoxos mantienen sustancialmente la misma fe que la Iglesia Católica, tanto en lo que respecta al ministro ordenado como en la dimensión sacrificial de la Eucaristía y la realidad y permanencia de la presencia; las iglesias de la Reforma, pese a los avances logrados, siguen discrepando seriamente en cuanto al sacrificio eucarístico y a la duración de la presencia eucarística.

El gran principio es que, mientras «en ningún caso es legítima la concelebración», pues falta la plena comunión (EdE 45), «no ocurre lo mismo con respecto a la administración de la Eucaristía» (Ib). Concretamente, a los Orientales que, encontrándose de buena fe separados de la Iglesia Católica, piden la comunión eucarística, los ministros católicos pueden dársela en determinados supuestos; no así, a los hermanos de las iglesias de la Reforma, puesto que, al rechazar «lo referente a la necesidad del sacerdocio ministerial» para la validez de la celebración eucarística, «hace que el solicitante no esté debidamente dispuesto para que le sean legítimamente administrados. Y, a la inversa, un fiel católico no puede comulgar en una comunidad que carece del válido sacramento del Orden» (EdE 46-b).

8. La Eucaristía y la Penitencia

Desde los inicios del movimiento litúrgico moderno, una de las principales aspiraciones fue la de llevar a los fieles a la participación frecuente, incluso diaria, en la comunión sacramental. Este deseo recibió un fuerte impulso, sobre todo, con los pontífices san Pío X y Pío XII, con la apertura de las fuentes eucarísticas a los niños llegados al uso de razón y la mitigación del ayuno eucarístico, respectivamente. El Vaticano II sancionó y ratificó esta orientación, a la vez que expresó su deseo ardiente de que todos los fieles participen en la Eucaristía comulgando sacramentalmente en la Misa, ya que la comunión sacramental es la cumbre de la participación fructuosa. La catequesis y pastoral han impulsado decididamente estas orientaciones, dando como resultado que hoy sea una experiencia gozosa y casi universal la comunión eucarística por parte de un número notable de fieles.

Ahora bien, los pastores de almas son los primeros que lamentan una creciente banalización, cuando no una clara profanación de la comunión eucarística. En lugar de los caminos señalados por la teología eucarística, se prefieren los del devocionalismo y sociologismo. De este modo, lo que es exigencia de la naturaleza convival de la Eucaristía, se rebaja a la condición de sentimentalismo inane o mera costumbre social, dándose el caso, cada vez más frecuente, de recibir la Sagrada Comunión —sin confesión previa y tras largos años de ausencia de toda práctica religiosa, o estando en situación matrimonial irregular y notoria— en la misa de entierro de un allegado o en la primera comunión de un familiar.

La encíclica se hace eco de esta situación, aunque la contempla no desde una dimensión moral sino teológica; y, más en concreto, eclesiológica y de comunión. «La comunión invisible... supone la vida de gracia... y la práctica de las virtudes de la fe, de la esperanza y de la caridad, pues sólo de este modo se obtiene la verdadera comunión con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo». Por eso, «la integridad de los vínculos invisibles es un deber moral bien preciso del cristiano que quiera participar plenamente en la Eucaristía comulgando el Cuerpo y la Sangre del Señor» (EdE 36). Juan Pablo II se remite en confirmación de este aserto a la clásica cita de 1 Cor 11, 28 y a un comentario del Crisóstomo a Is 6,3: «También yo alzo la voz, suplico, ruego y exhorto encarecidamente a no sentarse a esta sagrada Mesa con una conciencia manchada y corrompida. Hacer esto, en efecto, nunca jamás podrá llamarse comunión, por más que toquemos mil veces el cuerpo del Señor, sino condena, tormento y mayor castigo» (Ib). En este contexto, la encíclica recuerda la norma del concilio de Trento, según la cual «debe preceder la confesión de los pecados, cuando

uno es consciente de pecado mortal» (Ses. XIII, cap. 7 y c. 11). El juicio sobre el estado de la propia alma corresponde a la persona concernida. No obstante, «en los casos de un comportamiento externo grave —abierta y establemente contrario a la norma moral— la Iglesia, en su cuidado pastoral por el bien comunitario y por respeto al Sacramento, no puede mostrarse indiferente» (EdE 37); al contrario, prohíbe la admisión a la comunión (CIC 915). Éste sería el caso de los que viven en abierto concubinato.

9. Algunas luces y sombras más subrayadas

Además de los temas estelares a que acabo de referirme, la encíclica subraya algunos otros. Podemos agruparlos en dos bloques: los aspectos positivos y las llamadas de atención.

A) *Subrayados positivos*

Entre los subrayados positivos se encuentran los siguientes: 1) La Iglesia del tercer milenio ha de ser una Iglesia netamente eucarística, y «la parroquia es una comunidad de bautizados que expresan y confirman su identidad principalmente por la celebración del Sacrificio eucarístico (EdE 32-a), sobre todo en la Eucaristía dominical (EdE 41); 2) la Eucaristía es la principal razón de ser del sacramento del sacerdocio y es el centro y cumbre de la vida y ministerio del presbítero (EdE 31-a), así como la causa que reduce a unidad la múltiple actividad del presbítero; 3) el carácter privilegiado que ocupa la Eucaristía en la vida de la Iglesia y en las parroquias, reclama un «puesto central en la pastoral de las vocaciones sacerdotales» (EdE 31-c), para que siempre haya ministros que la celebren; 4) existe una inextricable unidad entre la *lex credendi-lex orandi-lex vivendi*, pues la fe que profesamos en la Eucaristía, la celebremos y luego la proyectemos en la vida, de modo que la participación eucarística no sea un vano sentimentalismo sino un serio compromiso de edificar «un mundo habitable y plenamente conforme al designio de Dios» (EdE 20-a); 5) el culto eucarístico fuera de la Misa «deriva de la celebración del Sacrificio y tiende a la comunión sacramental y espiritual», por lo cual «corresponde a los Pastores animar, incluso con el testimonio personal, el culto eucarístico, sobre todo la exposición del Santísimo Sacramento y la adoración de Cristo presente bajo las especies eucarísticas» (EdE 25-a), conscientes de que «la Eucaristía es un tesoro inestimable... y nos da la posibilidad de llegar al manantial mismo de la gracia... no sólo por su celebración sino también al estar ante ella fuera de la Misa» (EdE 25-c); y 6) la Eucaristía, «aun celebrándose siempre en una comunidad particular, no es

nunca celebración de esa sola comunidad» (EdE 39-a), sino celebración abierta a la comunión con toda la Iglesia peregrina y con la Iglesia celeste (EdE 19-a).

B) *Aspectos negativos o sombras*

Entre los subrayados negativos o deficiencias, la encíclica se refiere, entre otros, a éstos; 1) la intercomunión o concelebración eucarística con quienes no tienen «la completa comunión en los vínculos de la profesión de fe, de los sacramentos y del gobierno eclesiástico» (EdE 44-a); 2) la comunión sacramental de quienes tienen «un comportamiento externo grave, abierta y establemente contrario a la norma moral» (EdE 37-b); 3) y un cierto menosprecio del rico patrimonio que ha surgido en torno a la Eucaristía en arquitectura, escultura, pintura y música; así como la introducción de «innovaciones no autorizadas y con frecuencia del todo inconvenientes» (EdE 52-a), con el consiguiente riesgo de dilapidar un tesoro que, por ser «demasiado grande y precioso» (EdE 51-b), no permite «arriesgarse a que se empobrezca o hipoteque por experimentos o prácticas llevadas a cabo sin una atenta comprobación de la competente autoridad» (Ib).

10. A MODO DE CONCLUSIÓN

Me parece que no es arriesgado afirmar que nos encontramos ante un documento de gran calado teológico y llamado a ejercer un gran protagonismo en la pastoral eucarística, en la vida de los fieles y en el ministerio y vida de los presbíteros y obispos. Pastores y fieles estamos invitados a conocer bien su letra y espíritu, y a instrumentar, con amor y constancia, una serie de acciones que hagan recobrar a la Iglesia un vigoroso dinamismo apostólico, gracias a la esmerada participación en la Eucaristía y al cultivo ferviente del culto eucarístico, que de ella deriva y a ella remite. La encíclica vuelve a recordar lo ya enseñado por el Vaticano II, el cual puso a la Eucaristía en el *centro* y en la *cumbre* de toda su ministerialidad. Éste es el único camino de una participación litúrgico-eucarística auténtica, y, por ello, la senda de una verdadera y eficaz renovación de la vida de las comunidades cristianas. Será éste un antídoto eficaz para que los augurios del Vaticano II y la reforma litúrgica posterior no sean una mera declaración de buenos principios o —lo que aún sería más grave— sean desnaturalizados, por exceso o por defecto.

José Antonio ABAD
Facultad de Teología
BURGOS

ECCLESIA DE EUCHARISTIA EN CLAVE DE TEOLOGÍA LITÚRGICA

FÉLIX MARÍA AROCENA

Llama la atención el arranque de la Encíclica: es una enunciado sucinto. A la cabeza de una introducción extensa —más amplia incluso que algunos capítulos— y tras evadir el protocolo acostumbrado, según el cual la primera oración del texto tiende a ser anchurosa, Juan Pablo II condensa en cuatro términos el sendero argumental de su escrito: *Ecclesia de Eucharistia vivit.* El verbo *vivit* presenta aquí una fuerte connotación experiencial, litúrgica y mística [1]. Al carácter contundente de este inicio corresponde no casualmente lo temprano de la cita de otra expresión no menos contundente: «La sagrada Eucaristía contiene todo el bien espiritual de la Iglesia» [2]. Ambas proposiciones presentan una unidad convergente, ambas se sitúan en la cabecera de la Encíclica. La última da razón de la primera: porque en la Eucaristía halla su domicilio todo bien y toda gracia, la Iglesia vive de ella.

Y así, desde su comienzo mismo, la Encíclica subraya que, en la Iglesia, la Eucaristía reviste un carácter culminante. Este adjetivo traduce la realidad de que en la Eucaristía tenemos el sacrificio redentor de Jesús, su adoración [3]. Una

1. La idea emerge de nuevo con el mismo verbo y casi la misma construcción sintáctica en el n. 12 de la Encíclica: «La Iglesia vive continuamente del sacrificio redentor».
2. PO 5.
3. Sobre el significado teológico del sacrificio de Cristo la teología reciente ha integrado, junto con la vertiente jurídica de la *satisfactio* que caracterizó a la teología tridentina, la valencia doxológica: con su muerte en la cruz, Cristo ha rendido al Padre un homenaje de gloria de naturaleza cultual. La teología oriental, tan afín a esta sensibilidad, dirá que, en la hora de la cruz, la manifestación de la gloria de la Trinidad santa coincide con la consumación de «la obra» que la glorifica (cfr. J. CORBON, *Orar en la Trinidad santa*, «Communio» 22 [2000] 190-207). Esa misma teología inspira a los pintores de iconos que acostumbran a situar tras la cabeza del Crucificado la palabra *phōs:* aún en medio de su oscura agonía, el Señor sigue siendo la luz del mundo.

ISSN 0036-9764

adoración singular pues, aunque en el cielo hubiera muchos ministros adoradores y un solo Dios adorado, no existía un Dios adorador[4]. A su vez, Jesús da a su Esposa el memorial de su misterio pascual para que pueda expresar su adoración en Espíritu y Verdad, cosa sólo asequible a los regenerados en el baño y sellados por el Espíritu. La Eucaristía es la santa promesa que el Espíritu realiza en el tiempo[5]. Ni siquiera uno más entre los sacramentos, sino el *sacramentorum Sacramentum*[6]. Sólo la Eucaristía presenta esta nota culminante, reflejo del *in finem dilexit eos*[7]. En la Eucaristía el amor es conducido al grado más extremado que puede alcanzar. Quien come ese Pan, come Fuego[8]. «Comulgo con fuego —afirma Simeón el Nuevo Teólogo—, yo, que no soy más que paja, pero, ¡oh milagro! me siento de repente abrasado sin quedar consumido, como antaño la zarza ardiente de Moisés»[9].

De ahí el asombro y la gratitud que afloran repetidamente en el texto de la Encíclica: «La Eucaristía es un don demasiado grande para admitir ambigüedades y reducciones»[10]. Por eso, como el canto de María en *Ain Karim,* su celebración será toda ella alabanza y acción de gracias[11]. Y corresponderá a la teología espiritual dar razón del deslumbramiento y la doxología que el misterio eucarístico suscita en el corazón orante de la Iglesia, tal y como ella los percibe en la piedad de sus mejores hijos.

4. G. MERCIER, *Cristo y la liturgia,* Madrid 1963, pp. 114-116: «¡Qué alegría para el alma humana de Cristo poder alabar al Padre a lo divino! Esa alma, desde el primerísimo instante de la Encarnación, inundada por la visión de la perfección de Dios, se abismó en una plenitud de alabanza y, así, el primer acto de Jesús en el seno de María fue una glorificación infinita». Los ángeles son considerados por la tradición litúrgica como «ministros de la gloria» (cfr. MISAL ROMANO [1988] pref. de Cuaresma V, protocolo conclusivo: «Por estos signos de salvación, unidos a los ángeles, ministros de tu gloria, proclamamos el canto de tu alabanza...»; cfr. también E. PETERSON, *Il libro degli Angeli,* Roma 1989, *passim;* existe también una edición antigua española en Ed. Patmos). Contemporáneamente, la tradición sálmica pone de relieve cómo Yahwé ha elegido a Israel y le ha conferido el ministerio de la alabanza; la Iglesia, nuevo Israel, hereda del primero este ministerio.

5. B. FORTE, *Los Sacramentos,* Madrid 1996, p. 64.

6. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiæ*, III, q. 65, a. 3, ad c.; pero antes, como τελετῶν τελετή en DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia,* III, 1; Obras completas, BAC (Coll. Clásicos de espiritualidad) Madrid 2002, p. 85 y también nota 2.

7. Io 13,1.

8. EDE 17 (cfr. EPHREM, *Sermo IV in Hebdomadam Sanctam,* CSCO 413/Syr. 182, 55).

9. SIMEÓN EL NUEVO TEÓLOGO, *Himnos a la unión eucarística,* trad. francesa en La vie spirituelle 28/3 (1931) 304 (cit. en V. LOSSKY, *Teología mística de la Iglesia de Oriente,* Barcelona 1982, p. 134).

10. EDE 10.

11. EDE 58.

Ecclesia de Eucharistia vivit. Que la Iglesia vive de la Eucaristía se puede entender en sentidos teológicos distintos y todos complementarios, pero, en todo caso, esa expresión, tan densa como breve, encierra una vocación de futuro y la eclesiología ha venido asimilando de manera cada vez más aguda en los últimos decenios las aportaciones que le llegan de la reflexión dogmática sobre el sacramento eucarístico [12]. La Eucaristía es el cuerpo de Cristo y la Iglesia también. Romper una lanza a favor de una eclesiología eucarística es el servicio primero que nos brinda la Encíclica. Contemplando el rostro de la Iglesia, que es mistérico-sacramental, profundamente enraizado en la Eucaristía, Juan Pablo II afirma: «Deseo involucrar más plenamente a la Iglesia en la reflexión eucarística, pero, en ese sentido precisamente: (...) señalando con fuerza a la Iglesia la centralidad de la Eucaristía» [13].

Sin embargo, el curso de nuestra reflexión no proseguirá por este derrotero de la eclesiología eucarística sino que discurre por una dirección complementaria consistente en identificar qué relieves de teología litúrgica podemos apreciar en el capítulo primero de la Encíclica, aquél donde prevalece el tratamiento característico de la teología dogmática [14]. La restricción de nuestro campo de estudio a ese capítulo inicial obedece a que es ahí, en su interior, donde hallamos una perspectiva más puramente sistemática. Se trata de una decena de párrafos cuya sucesión procede siguiendo un curso parecido al del manual académico: en efecto, la Eucaristía se nos presenta como don, sacrificio, memorial, banquete y prenda de la gloria futura. Son planos diversos pero unos interiores a otros; rayos de luz monocromática que el análisis teológico puede distinguir y perfilar, si bien, en la realidad, se dan plenamente integrados en el misterio eucarístico.

12. Es bien sabido que la meditación sobre la Iglesia, iniciada en *Sacrosanctum Concilium,* alcanza un altísimo grado de contemplación en la Constitución conciliar sobre la Iglesia. En el desarrollo de esta línea se sitúan los estudios más o menos recientes de eclesiología eucarística que señalamos a continuación: B. FORTE, *La Chiesa nella Eucaristia – Per una eclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II,* Napoli 1988; J.M.R. TILLARD, *L'Eucharistie, pâque de l'Eglise,* Paris 1964; J.D. ZIZIOULAS, *L'Eucharistie, l'Évêque et l'Eglise durant les trois premiers siècles,* Paris 1994; M.J. LE GUILLOU, *L'unité de l'Eglise: Eucharistie, collegialité, primauté,* Istina 12 (1967) 371ss; G.J. BÉKÉS, *La Eucaristía hace la Iglesia – La dimensión eclesial del sacramento,* en R. LATOURELLE (dir.), Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1972-1987), Salamanca 1989; L. BOUYER, *Comunión de las Iglesias, eucaristía y episcopado,* en AA.VV., Sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión. Comentarios teológicos, Madrid 1992; A. BANDERA, *La Iglesia, «communio sanctorum»: Iglesia y Eucaristía,* en P. RODRÍGUEZ (dir.), *Iglesia universal e iglesias particulares,* Pamplona 1989; J.A. ABAD, *La eclesiología eucarística en el umbral del tercer milenio,* Burgos 1999.

13. EDE 7.

14. EDE 11-20.

Este capítulo inicial lleva por título «El misterio de la fe», un misterio que supera de tal manera nuestro entendimiento que nos obliga al más puro abandono en la palabra de Dios. La noción de misterio, tanto aquí como en la teología reciente, no equivale exactamente a enigma, a problema o a algo desconocido, aunque cognoscible. Al principio, en los Padres de la Iglesia e incluso más tarde en Durando [15], no fue así. El misterio eucarístico —y, más en general, el misterio litúrgico— es una realidad inagotable, nunca conocida del todo, en razón de su infinita riqueza interna. Conviene subrayar esto: a pesar de que someta a dura prueba la capacidad de nuestra mente de ir más allá de las apariencias [16], la característica más relevante del misterio no es su incognoscibilidad, sino su poder enaltecedor de la persona que acoge agradecida las inmensas posibilidades de Vida que le ofrece [17]. Al acogerlas, gana un conocimiento peculiar del misterio y lo acrecienta en la medida en que participa en la vida que el misterio alberga. Y ello porque en la liturgia todo es vida actual, no mero recuerdo de algo pasado [18]. Así lo expresó Ambrosio cuando, refiriéndose a Cristo, escribía: «Yo te encuentro vivo en tus "misterios"» [19]. «Misterios» aquí alude a la celebración ritual de los *mysteria carnis Christi* en la Iglesia. La conmemoración repetida de los misterios del Señor no implica la vuelta a lo mismo, sino la participación reiterada en una fuente de vida incesante y siempre nueva. En palabras de Romano Guardini, «la Misa será siempre joven» [20].

Los nombres del sacramento

Algunos de los relieves teológicos presentes en la Encíclica emergen como resultado de sopesar los nombres que recibe el sacramento a lo largo de sus

15. Cfr. G. Durando, *Rationale divinorum officiorum,* IV 42, 20; CCL-Continuatio Mediævalis 140, 473-474.

16. EDE 59.

17. A este respecto, parece oportuno recordar cómo esta misma concepción del «misterio» era ya sostenida en 1951 por J.A. Jungmann: «Para la adecuada comprensión de la palabra *mysterium* conviene recordar que a fines de la antigüedad cristiana no se quería expresar con ella tanto la oscuridad de esta verdad, únicamente accesible por la fe (subjetiva), cuanto el efecto sobrenatural del sacramento, rebosante de gracia y en el que se compendia toda fe (objetiva), es decir, toda la economía de la salvación» (J.A. Jungmann, *El sacrificio de la Misa,* Madrid [4]1963, pp. 757-758).

18. CEC 1104: La Liturgia cristiana no sólo recuerda los acontecimientos que nos salvaron, sino que los actualiza, los hace presentes. *(Liturgia christiana non solum commemorat eventus qui nos salvaverunt, sed eos actuales reddit, præsentes efficit).*

19. Ambrosius, *De apologia Prophetæ David ad Theodosium Augustum,* 58 (CSEL 32.II, 340; PL 14, 891-926).

20. R. Guardini, *Formatione liturgica,* Milano 1988, p. 94.

páginas. Unos gozan de una raigambre patrística que hunde sus raíces en la primitiva tradición de la Iglesia. Es el caso de «fármaco de la inmortalidad» y «antídoto de la muerte», tomados de la carta de Ignacio a los Efesios. Otros se caracterizan por denotar el carácter apreciativamente sumo que rodea la veneración de la Eucaristía en la vida de la Iglesia, como por ejemplo, la denominación de «tesoro» o «tesoro eucarístico». Hay nombres con resonancias ecuménicas. La Eucaristía construye la unidad de la Iglesia y en la Encíclica se la designa con el título de «sacramento de comunión en la fe y en la sucesión apostólica», «sacramento de la comunión eclesial», «supremo sacramento de la unidad del Pueblo de Dios», «sacramento por excelencia de la unidad de la Iglesia». Ciertos títulos —la noción de título no la empleamos con la precisión de los *ἐπίνοιαι* de Orígenes, sino siempre en sentido lato—[21] siguen de cerca los nombres de la Eucaristía presentes en el *Catecismo de la Iglesia* y, en esos casos, los adjetivos que acompañan a esos nombres subrayan o califican algunos aspectos del misterio eucarístico.

En cuanto al título de «don», el texto de la Encíclica habla del don eucarístico como «el don inconmensurable por excelencia»[22]. Sorprende, a primera vista, este nombre. Aplicado a la Eucaristía y sin dejar de ser un nombre propio, no consta entre los recogidos por el Catecismo[23]. Es un título que postula una adecuada integración con el nombre personal de la tercera Hipóstasis[24]: el Espíritu es don y la Eucaristía es don. ¿En qué se distinguen? La Eucaristía manifiesta la visión fundamental de la economía del Espíritu. Jesús dice que la capacidad vivificante del don eucarístico depende del Don pneumático[25]. En el don eucarístico recibimos la carne de Cristo, colmada del Espíritu, dador de vida. Sin ella, la carne carecería de fuerza para comunicar la vida eterna; una vida que en el *corpus paulinum* se suele designar precisamente como «vida en el Espíritu»[26].

21. ORIGENIS, *Comm. in Ioannem,* I, 20, (SCh 120, 127). En opinión de J. Danielou, el inventario de los *epínoai* constituye el núcleo esencial de la teología origeniana sobre el Verbo y se lo considera como un verdadero tratado sobre los nombres de Cristo (cfr. J. DANIELOU, *Message évangelique et culture hellénistique aux II et III siècles,* Tournai 1961, pp. 351-352).

22. Las palabras entre comillas indica que se trata de expresiones textuales tomadas de la Encíclica.

23. Cfr. CEC 1328-1332; estos nombres son nueve: *Eucharistia, Dominica Cena, Fractio panis, Eucharistica Congregatio, Memoriale, Sanctum Sacrificium, Sancta et divina liturgia, Communio, Sancta Missa.*

24. Ya desde Hilario, pero sobre todo en el pensamiento de Agustín, «don» es el nombre relativo personal del Espíritu (cfr. L. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero – El misterio de la Trinidad,* Salamanca 1998, pp. 328ss).

25. Io 6, 63: *Spiritus est, qui vivificat.*

26. Los testimonios son especialmente frecuentes en la carta a los Romanos.

Como sacrificio, el eucarístico lo es en sentido propio. La Eucaristía contiene el «sacrificio redentor», siendo su celebración ritual la que lo actualiza, estableciendo una «contemporaneidad» de la que más adelante nos ocuparemos. No es éste el momento de referir la agitada historia en torno a la afirmación de la sacrificialidad de la Eucaristía en los trabajos de redacción de la *Sacrosanctum Concilium* y, más tarde, en la primera edición de la *Institutio Generalis Missalis Romani*[27]; pero sí de glosar la expresión[28]: «(El Salvador) manifestó su valor sacrificial (su cuerpo entregado, su sangre derramada), haciendo presente de modo sacramental su sacrificio». Reflexionar sobre esta expresión equivale a mostrar el avance teológico que supuso el cambio operado en el texto de la consagración del pan en el Misal de Pablo VI, que señalamos en el cuadro siguiente:

MISAL DE PÍO V[29]	MISAL DE PABLO VI[30]
Accipite et manducate:	*Accipite et manducate:*
hoc est Corpus meum.	*hoc est Corpus meum*
	quod pro vobis tradetur.

En la historia del Rito Romano, tan heredera de la crisis eucarística protagonizada por Berengario de Tours, la atención se había ido desplazando, poco a poco, desde una comprensión anamnético-sacramental de la Eucaristía hacia una enérgica concentración en la consagración a través de la cual se realizaba la presencia sustancial de Cristo bajo las especies de pan y de vino. El esfuerzo dogmático de Trento contribuyó a reforzar la preferencia por la fórmula mateana de la institución[31], hasta que, una vez llegada la coyuntura de poder plantear una exposición teológica más serena y equilibrada, se pudo incorporar al nuevo Misal el texto actual, tomado de la primera a los Corintios, donde consta no sólo un *corpus,* sino un *corpus traditum,* entregado[32]. Así también con la sangre: no es un *sanguis* indefinido, sino un *sanguis effusus,* vertido o derramado sacrificialmente por amor. Esta precisión, introducida en el nuevo Misal y que consta en la casi totalidad de las anáforas cristianas —empezando por la de Hipóli-

27. Para un estudio genético bien documentado sobre esta cuestión puede consultarse la Tesis doctoral de J. BROSA, *El sacrificio eucarístico en el número 47 de la Constitución litúrgica «Sacrosanctum Concilium»,* Athenæum Romanum Sanctæ Crucis 1991, 198 pp.

28. EDE 12.

29. Así también en el Canon ambrosiano del Jueves Santo.

30. Así también en la tradición litúrgica hispano-mozárabe.

31. Cfr. Mt 26, 26: *Accipite, comedite: hoc est corpus meum.*

32. El nuevo texto fue aprobado por Pablo VI para el Canon Romano en noviembre de 1968. En la Escritura, la expresión sacrificial de la donación de Cristo viene recogida también en Lc 22, 19: *Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur.*

to—, es importante porque expresa la referencia al misterio pascual. Tomada por sí sola, la expresión del Misal anterior hablaba de presencia sustancial, pero no traducía en toda su riqueza la valencia sacrificial del rito, que es lo que consigna con mayor claridad la inserción efectuada en el Misal vigente [33].

La dimensión convival del sacramento recibe también una pluralidad de expresiones, reflejo del tratamiento teológico que recibe en la Encíclica: «banquete eucarístico», «verdadero banquete», «sacramento del pan eucarístico», «alimento espiritual de los fieles», *«panis angelorum»,* «pan eucarístico».

Dentro de la categoría bíblico-litúrgica de memorial, nos interesa reconocer el objeto sobre el cual recae el memorial en la Encíclica. En ella, hay dos expresiones que nos hablan del sacramento en tanto en cuanto «memorial del Calvario» y «memorial de la Pasión». Aquí no se trata de una reducción en la comprensión del ámbito sobre el que recae la memoria de la Iglesia, cuanto de una consideración de la cruz como momento metonímico del misterio pascual de Jesucristo. De hecho, Gregorio Nacianceno llama a la Eucaristía «el sacrificio de la Resurrección» [34]. Dos sintagmas, sin embargo, resultan más amplios: «memoria viva de su pascua» y «memorial de la muerte y resurrección del Señor». En la primera —memoria viva—, el adjetivo «viva» sugiere una connotación pneumatológica. Precisamente por ser el Espíritu la memoria viva de la Iglesia [35], la anámnesis eucarística es el lugar por excelencia de la actuación del Espíritu.

MYSTERIUM FIDEI!

Con los argumentos precedentes hemos procurado ofrecer el marco de referencia donde situar nuestro objetivo, consistente en poner de manifiesto el clima mistérico con el cual el capítulo primero de la Encíclica rodea y envuelve la santísima Eucaristía para, desde ahí, introducirnos de modo natural en la teología de O. Casel en cuanto importante lugar hermenéutico para la comprensión teológica de ese capítulo. En la *Ecclesia de Eucharistia,* el término «misterio» no

33. La versión del relato de la institución en el Misal italiano explicita la valencia sacrificial del *quod pro vobis tradetur* vertiéndolo por: *(... il mio corpo) offerto in sacrificio per voi.*

34. Cfr. EDE 14: El sacrificio eucarístico no sólo hace presente el misterio de la pasión y muerte del Salvador, sino también el misterio de la resurrección, que corona su sacrificio.

35. Cfr. Io 14, 26: *Ille (Spiritus Sanctus) (...) suggeret vobis omnia, quae dixi vobis;* cfr. también CEC 1099.

sólo es el más empleado —consta en más de treinta ocasiones— sino el más rico de matices: «misterio eucarístico», «inefable», «santísimo», «misterio grande», «misterio de fe», «de luz», «de misericordia», «misterio de amor». El primer capítulo se titula precisamente así: *Mysterium fidei.* Esta expresión, que ya en 1965 dio título a la Encíclica precedente de Pablo VI sobre la Eucaristía, suscita la cuestión de la aclamación anamnética de la asamblea al término del relato de la Institución. A ella se refiere el Santo Padre en tres momentos, haciendo ver su importancia[36]: «Con éstas (...) palabras, la Iglesia (...) revela también su propio misterio: *Ecclesia de Eucharistia».* Resulta destacable que, en ese mismo número, la refiera incluyendo el signo de admiración *Mysterium fidei!* congruente con el género literario de «aclamación», que sigue al relato de la institución[37].

En el centro mismo de la fórmula consecratoria del vino, tal y como la hallamos en el Misal de Pío V, aparece la expresión *mysterium fidei* cuyo origen y significado han sido largamente discutidos[38]. No pasa de ser una leyenda la interpretación popular según la cual ese sintagma representaba un vestigio de una exclamación con la que el diácono anunciaba a la comunidad lo que se estaba realizando en el altar, oculto a sus ojos por medio de una cortina. La adición constaba ya en los Sacramentarios más antiguos e, incluso, en algunos textos del siglo VII[39]. En todo caso, es interpretación ya admitida, incluso en Durando, que *Mysterium fidei* es una amplificación —no aposición, sino auténtico paréntesis— que actuaba de elemento autónomo al lado de su complejo precedente.

La traslación de este sintagma al final del relato de la institución y las tres aclamaciones optativas de la asamblea es uno de los frutos de la renovación litúrgica suscitada por el Concilio Vaticano II[40]. Se trata de una añadidura no bíbli-

36. EDE 5.

37. Los diversos géneros eucológicos de la liturgia (himnos, preces, bendiciones...) son los sacramentales de los géneros literarios de la Escritura (cfr. J. CORBON, *L'Office divin dans la liturgie byzantine: dimensions spirituelles, théolgiques et ecclésiales,* Proch-Orient chrétien 35 [1987] 241).

38. Cfr. B. BOTTE, *Le canon de la messe romaine – Introduction et notes par Bernard Botte,* Abbaye du Mont César, Louvain 1935, p. 62; J. BRINKTRINE, *Mysterium fidei,* Ephemerides Liturgicæ 44 (1930) 493-500; B. BOTTE, *Mysterium fidei,* Bible et vie chrètienne 80 (1968) 29-34.

39. J.A. JUNGMANN, *El sacrificio de la Misa,* Madrid 19634, pp. 756-758.

40. No es posible detenernos aquí en la cuestión de la traducción española de la aclamación típica latina *Mysterium fidei* como «Misterio de la fe» o «Sacramento de nuestra fe» (Misal Romano [2001] 517.524.532.543). Ambas expresiones contienen aspectos positivos, ambas nos parecen teológicamente matizables a la luz del trayecto histórico recorrido por las nociones *mysterion* y *sacramentum* en el arco que discurre desde la Patrística hasta la escolástica, pasando por las tradiciones oriental y latina y el primer medievo (cfr. C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale – Dal «mysterion» al «sacramentum»,* Bologna 1989, pp. 245-284).

ca, tomada de la expresión que en el Misal de Pío V estaba referida al cáliz y transformada en la expresión que suscita la adhesión al acontecimiento-Cristo, proclamándolo vivo después de su muerte en la tensión de la espera escatológica de su retorno glorioso. La confesión de Cristo vivo se realiza por medio del empleo de la segunda persona del singular; en efecto, la aclamación tiene, como término *ad quem,* a una persona viva: «Anunciamos tu muerte, proclamamos tu resurrección, ¡ven, Señor Jesús!»[41]. En 1968, es decir, en el apogeo de los trabajos *de liturgia eucharistica condenda* llevados a cabo por los diversos *cœtus* del *Consilium,* parecía que estas palabras debían omitirse pues se presentaban como un cuerpo extraño, pero, a pesar de ello, tampoco se deseaba renunciar del todo a ellas[42].

El Oriente antioqueno, que conoce una participación de la asamblea expresada en forma de *Amen* tras el relato de la institución, no se conforma con eso: incluye además una continuación de la plegaria anamnética dirigida a Cristo mismo[43]. El recientemente fallecido *Preside* del Instituto Litúrgico de Tréveris y perito del *Consilium,* B. Fischer, se pronunciaba a favor de una relativa libertad en la invocación a Cristo en el seno de la anáfora, que es oración que mantiene siempre al Padre como sujeto *ad quem*[44]. Fundado en esa libertad, hay quien defiende como aclamación al misterio pascual la expresión *Benedictus qui venit in nomine Domini.* Esta aclamación expresa bien la tensión escatológica del Señor que viene. En efecto, siempre que se celebra la Eucaristía, es el Señor que viene con su poder porque, con su Ascensión, lejos de desaparecer, comienza a aparecer y a venir[45]. Los tropos orientales lo cantan como Sol

41. Esta es la causa que explica que se omita esta aclamación cuando la Eucaristía es concelebrada por presbíteros en ausencia de fieles. Opuestamente a lo que sucede con la asamblea de fieles, no resulta expresivo que los concelebrantes, que actúan *in persona Christi Capitis,* empleen el «tú» para aclamar a Jesucristo.

42. Cuerpo extraño que hacía que, por ejemplo en la versión francesa del relato de la institución y también en otras versiones modernas, la palabra sangre *(sang)* aparecía repetida tres veces: *Ceci est la coupe de mon «sang», le «sang» de la nouvelle Alliance, mystère de foi, «sang» répandu etc.* A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma [2]1997, pp. 448-449.

43. Los textos del relato de la institución en las diversas liturgias orientales están recogidos en F.M. AROCENA, *En el corazón de la liturgia – La celebración eucarística,* Madrid [2]2000, pp. 399-405.

44. Cfr. A. HEINZ, *Anamnetische Gemeindeakklamationen im Hochgebet,* A. HEINZ-H. RENNINGS (a cura), Gratias agamus, pp. 129-147.

45. Es justo reseñar aquí que, en la Capilla *Redemptoris Mater* que el Colegio cardenalicio regaló a Juan Pablo II con motivo de sus bodas de oro sacerdotales (1996), el altar se encuentra dispuesto de cara a la pared del fondo, que es precisamente la pared de la *Parusía,* de la venida escatológica del Señor de la historia. El espacio iconográfico de las iglesias debería ser un espacio abierto al Señor que viene, un espacio en espera y lleno, un espacio que sostiene el mundo y es atraído por el Reino (cfr. J. CORBON, *Liturgia fundamental,* Madrid 2001, p. 192).

de justicia que viene del Oriente. Quien es el Esplendor del Padre y que había descendido hasta la profundidad de nuestras tinieblas se alza ahora, en la sinaxis eucarística, hasta llenarlo todo con su luz. Ahora bien; si por la aclamación *Benedictus qui venit...* entendemos el uso proveniente de que la *schola* cante el *Sanctus* mientras el celebrante arranca en voz baja con el *Te igitur* del Canon Romano, interrumpa después el canto para dejar que el celebrante pronuncie las *verba consecratoria* y prosiga después aquel himno ya incoado con el canto del *Benedictus qui venit*, entonces diremos que tal uso pertenece al antiguo estilo de las celebraciones más solemnes del rito romano en Pío V y, aunque legítimo con permiso del Ordinario, no debe mezclarse ni emplearse cuando se celebra con el Misal de Pablo VI.

La presencia del «acontecimiento»

Ese clima mistérico en torno a la Eucaristía, apreciable aquí y allá a lo largo del primer capítulo, aparece explícitamente declarado en otro lugar[46]:

> «En el contexto de este **elevado sentido del misterio,** se entiende cómo la fe de la Iglesia en el misterio eucarístico se haya expresado en la historia no sólo mediante la exigencia de una actitud interior de devoción, sino también a través de una serie de expresiones externas, orientadas a evocar y subrayar **la magnitud del acontecimiento** que se celebra».

Dos puntos de este párrafo llaman nuestra atención: en primer lugar, la expresión «elevado sentido del misterio». Ya en 1967, la Instrucción *Eucharisticum Mysterium* pedía a los presbíteros que presiden la celebración eucarística, que «se comporten de tal manera que trasciendan el sentido de lo sagrado»[47]. En hacer transparente este sintagma —«elevado sentido del misterio»— por medio de su actitud, radica una de las mejores catequesis que el celebrante puede impartir desde el ambón, desde la sede y desde el altar, los tres polos celebrativos del espacio sacramental cristiano, ligados a los *tria Christi munera*. Será una catequesis mistagógica de la santísima Eucaristía que, en liturgia, es constitucional y su contrario incongruente. El sentido del misterio y las formas que empujan suavemente hacia él no pueden permanecer ausentes. Cada una de las celebraciones es una ventana abierta al *mysterium salutis* y epifanía de ese misterio. El obispo o el presbítero, a través de sus gestos sacramentales, de su

46. EDE 49.
47. *Eucharisticum Mysterium* 20.

modo de pronunciar, de su actitud y por medio también de todo el conjunto ritual que haya dispuesto para la celebración eucarística —hasta sus más pequeños detalles— debe disponer a la asamblea para que pueda introducirse fácil, natural y eficazmente en la celebración hasta hacer que los fieles se vean impulsados hacia el centro del misterio. Ha de procurar despertar en ella el sentido de la trascendencia, del amor santo de la Trinidad. Ello depende de que sea el celebrante mismo, sobre todo, el primero en sentirse desbordado ante la presencia de una donación tan grande, inefable; superado por un misterio sobrecogedor, que le gustaría que fuese fuente y culmen de su vida cristiana [48].

Pero un segundo punto, ahora en otro plano diferente, merece una reflexión más detenida. «Subrayar la magnitud del acontecimiento que se celebra». Encontrar aquí el término «acontecimiento» equivale a toparse con una mina que contiene muchas venas de nuevas riquezas acá y allá. Nos referimos a la aproximación que hace el Papa a la Eucaristía desde la categoría de acontecimiento. Tenemos los textos siguientes [49]:

> En ella está inscrito de forma indeleble el **acontecimiento** de la pasión y muerte del Señor. No sólo lo evoca sino que lo hace sacramentalmente presente.
>
> Cuando la Iglesia celebra la Eucaristía, memorial de la muerte y resurrección de su Señor, se hace realmente presente este **acontecimiento** central de salvación y «se realiza la obra de nuestra redención».

Para captar en profundidad el sentido de la expresión «en la Eucaristía está inscrito de forma indeleble el acontecimiento de la pasión y muerte del Señor» disponemos de una gramática: la «Teología de los misterios» (*Mysterienlehre*) de O. Casel. Él mismo define el misterio del culto como «un acto sagrado, en el cual una realidad divina se hace presente en el rito; y al realizarlo, la comunidad religiosa se hace partícipe del hecho salvífico, accediendo de este modo a la salvación» [50]. No parece que sea posible desvincular la doctrina

48. PO 5. En este mismo sentido, JUAN PABLO II, *Vicesimus quintus* 14: «No se puede, pues, seguir hablando de cambios como en el tiempo de la publicación del documento *(Sacrosanctum Concilium),* pero sí de una profundización cada vez más intensa de la Liturgia de la Iglesia, celebrada según los libros vigentes y vivida, ante todo, como un hecho de orden espiritual».

49. EDE 11&1.11&3.

50. Esta doctrina está reflejada en diversas obras, pero de manera especial en aquella que puede ser considerada como la síntesis de su pensamiento teológico-litúrgico: *Das christliche Kultmystrerium,* cuya primera edición vio la luz en la abadía de Maria Laach (Alemania) en 1932. La edición española, *El misterio del culto cristiano,* es la traducción de la tercera edición con una introducción de Félix López de Muniain, Ediciones Dinor (Colección Prisma, Serie amarilla 5), San Sebastián 1953; cfr. O.D. SANTAGADA,

de la Encíclica sobre la presencia del misterio pascual de Cristo en la celebración del sacramento del entorno teológico suscitado por O. Casel en María-Laach, es decir de la *schola Lacensis.*

El segundo texto discurre por la misma vía. La expresión «no sólo lo evoca sino que lo hace sacramentalmente presente», es cita casi textual del *Catecismo de la Iglesia Católica:* «La Liturgia cristiana no sólo recuerda los acontecimientos que nos salvaron, sino que los actualiza, los hace presentes» [51].

Para tratar de la presencia real del acontecimiento salvador en la celebración del santo Sacrifico hemos de aproximarnos a la noción caseliana no tanto de Eucaristía en particular, cuanto de sacramento en general. La teología clásica presentaba los sacramentos como signos eficaces de la gracia. Y lo son. Pero, ¿son sólo signos de la gracia? ¿Lo único que se hace presente en los sacramentos es la gracia, como efecto salvífico de los actos redentores de Cristo? Es aquí donde O. Casel ha aportado una visión más original; visión ajustada a la tradición de la *Ecclesia orans* y de los Padres, sobre todo los orientales. El monje de Maria-Laach puso de relieve que en todas las acciones sagradas de la liturgia se pasa de la realidad histórica a la sacramental [52]. En este sentido, no sólo es la gracia la que se hace presente sino el mismo acontecimiento redentor lo que se actualiza y reproduce en la celebración sacramental de la Iglesia. «La liturgia no sólo es una aplicación de las gracias que se derivan de la actividad redentora de Cristo en el pasado; la celebración produce en forma sacramental *in mysterio* la misma obra redentora y de esa realidad deriva su acción sobre las almas» [53]. En los sacramentos se reproduce ritualmente el mismo acontecimiento redentor. Y, ¿qué significado tiene en O. Casel la obra redentora? Este concepto lo extrae de su reflexión teológica sobre los Padres a la que sigue una interiorización de los textos litúrgicos. La obra redentora se confunde con el designio salvador de Dios, con ese proyecto escondido desde los siglos en Dios y manifestado ahora en Cristo [54]. La obra salvadora es el misterio de Cristo. Y ese proyecto salvífico alcanza su máxima concentración en el misterio pascual, en su átoma unidad. A su vez, el misterio pascual, abarcando la entera vida salvífica de Cristo, se concentra y culmina en la cruz que es, contemporáneamente, misterio de muerte y de vida. Y es el acontecimiento redentor, en su realidad suprahistórica, el que se

Dom Odo Casel. Contributo monografico per una Bibliografia generale delle sue opere, degli studi sulla sua dottrina e della sua influenza nella teologia contemporanea, Archiv für Liturgiewissenschaft 10, 1 (1967) n. 164.

51. CEC 1104.
52. J.J. FLORES, *El «hodie» en los escritos de Odo Casel,* «Ecclesia orans» 16 (1991/1) 55.
53. O. CASEL, *El misterio del culto cristiano,* San Sebastián 1954, p. 39.
54. Cfr. Eph 3, 9.

hace presente en la celebración sacramental de la Iglesia. Es, por decirlo de modo gráfico, una realidad divina acogida en las realidades humano-temporales.

La intelegibilidad del pensamiento íntimo de O. Casel y, a partir de ella, el fruto hermenéutico que obtengamos de la lectura teológica de la Encíclica depende en gran medida de que seamos capaces de reconocer la corriente de fondo que lo atraviesa. Una corriente que se mueve siempre en un plano no tanto fenomenológico, cuanto mistérico, místico, del *noumeno.* Esto puede apreciarse en varios pasajes de sus obras, pero resulta particularmente nítido cuando trata de la historia del tiempo litúrgico de Adviento [55]. Para O. Casel, existen, al menos, dos mentalidades o calidades litúrgicas en la Iglesia: de una parte, la romana del Adviento-Navidad, en la que prima el recuerdo histórico; y, así, en la liturgia romana antigua se celebraba con una mentalidad realista el *natalis Domini,* sin preparación ni octava ulterior, como una fiesta que recordaba simplemente el día de su nacimiento, aún sabiendo que esa no era históricamente la fecha [56]. Y, de otra parte, la mentalidad oriental del Adviento-Epifanía, que celebraba esta gran solemnidad como revelación de la humanidad de Dios en su Hijo y que influyó, muy probablemente, en los ritos galicano e hispánico. Se enfrentan, con palabras de O. Casel, historia y misterio. Frente a un historicismo que no vería más que acontecimientos pasados, él toma partido por el misterio [57]. Para él, el tiempo de Adviento culmina con la Epifanía y en esa elección revela su sensibilidad por el misterio de la manifestación de Dios que viene. Esta connaturalidad suya con el misterio, la reiteración incesante del sintagma nunca traducido y que para él tenía tanta

55. Sólo tangencialmente toca O. Casel la historia del Adviento. Debido a que en sus escritos es frecuente encontrar «información cruzada», es decir, afirmaciones sobre fiestas y tiempos litúrgicos en escritos que habla de otras fiestas y tiempos, no es de extrañar que los datos más desarrollados sobre el Adviento se encuentran en sus comentarios sobre la Navidad y la Epifanía (cfr. G. ROSAS, *El misterio de Cristo en el año de la Iglesia – El Año litúrgico en O. Casel,* Tesis doctoral en S. Liturgia defendida en el PIL San Anselmo, Roma 1995, pp. 73-74).

56. Sobre la cuestión de la cronología del nacimiento de Jesús, cfr. J.P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico,* Estella 1998, 379-437, especialmente 382-389.

57. Recordemos, en este sentido, que de los tres principios elegidos desde Nicea para determinar cada año en la Iglesia la fiesta de la Pascua, sólo uno de ellos hace referencia a la historia antigua: la luna llena, el día 14 del mes de Nisán, es decir, cuando el verdadero Cordero pascual fue inmolado «bajo Poncio Pilato». Pero esta referencia histórica sufre un doble arrastre para superar el tiempo mortal: «después de la luna llena», y, además, «la que sigue al equinoccio de primavera». Ambas rectificaciones, que en el fondo son rectificaciones dadas al historicismo, que nos limitaría a un mero aniversario —como lo es la Pascua judía—, sirven para que caigamos en la cuenta de la novedad cristiana surgida del sepulcro: el Acontecimiento que es celebrado es el único que, ocurrido en el tiempo mortal, ya no es prisionero de él (cfr. J. CORBON, *El año litúrgico bizantino – Estructura y mistagogia*, Proch-Orient chrétien 38 [1988] 25).

fuerza —*in mysterio*—[58]. obedece, sobre todo, a sus estudios de patrología, empezando por su tesis doctoral sobre Justino defendida en San Anselmo de Roma en 1912. Con el fin de hacer acercarnos a la distinción entre los dos planos —el histórico-fenomenológico de una parte y el místico-sacramental de otra— podría resultar ilustrativo el comentario de Ambrosio a la visitación de María[59]:

> Isabel fue la primera en oír la voz, pero Juan fue el primero en experimentar la gracia.
>
> Isabel escuchó según las facultades de la naturaleza, Juan se alegró a causa del misterio.
>
> Isabel sintió la proximidad de María, Juan la del Señor.
>
> La mujer oyó la salutación de la mujer, el hijo sintió la presencia del Hijo.
>
> Ellas proclaman la gracia, ellos, viviéndola interiormente, logran que sus madres se aprovechen de este don.

A nosotros nos interesa poner de relieve que Ambrosio ha construido este periodo en torno a una figura retórica, compuesta por una yuxtaposición de contrastes, cuyo efecto consiste en señalar la diferencia entre los dos planos: el puramente histórico-fenomenológico y el mistérico-sacramental. En la serie de cinco binomios, nos fijamos en los segundos miembros, es decir, en aquellos que describen no las realidades sensibles, sino las de la fe. Y así, cuando la Encíclica afirma que en la celebración de la Eucaristía se hace realmente presente el acontecimiento central de salvación se refiere a que, en la fe, la celebración litúrgica posibilita una re-presentación del misterio pascual, que no es —no puede ser— ni fenomenológica, ni histórica, ni sensible, sino sacramental hasta poder entrar en comunión con él.

Pero, supuesto lo anterior, no podemos descuidar la cita con la que concluye el segundo texto que estamos comentando: una cita proveniente de la antigua eucología de la Iglesia latina: «Cuando la Iglesia celebra la Eucaristía, memorial de la muerte y resurrección de su Señor, se hace realmente presente este acontecimiento central de salvación y «se realiza la obra de nuestra redención». Se trata de una oración tomada del Sacramentario *Veronense*[60]:

58. O. Casel revela el filólogo que llevaba dentro por medio de su permanente solicitud por la terminología. A lo largo de su obra, hay una serie de palabras que él emplea habitualmente en su lengua original, a pesar de tener un equivalente alemán, del que él siempre se sustraía por considerar que sólo en el original esos términos reflejaban lo que él consideraba exacto. Tales términos son, por ejemplo, *Mysterium, Ekklesia, Kyrios, Pneuma, Agape, Pistis...*

59. AMBROSIUS, *Exp.ev sec. Lucam,* 2, 22-23 (CCL 14, 40-41).

60. Cfr. Ve 93. Actualmente la encontramos como oración sobre los dones del Domingo segundo del Tiempo *per annum* y, otras dos veces más, en la Misa vespertina *in Cena Domini,* y en la Misa votiva de la Santísima Eucaristía B, siempre como oración sobre los dones.

Concede nobis, quæsumus Domine,
hæc digne frequentare mysteria, quia,
quoties huius hostiæ commemoratio celebratur,
opus nostræ redemptionis exercetur.

La sonoridad del *cursus* original coloca la petición en el mismo principio y, a continuación, se expresa el motivo: «porque cada vez que se celebra el memorial de este Sacrificio, se ejercita, se pone en movimiento, la obra de nuestra Redención. No es fácil traducir la profundidad del pensamiento que encierran estas expresiones del latín litúrgico romano, el cual, para significar el dinamismo del misterio, recurre al verbo *exerceo* que significa agitar, poner en movimiento, ejercitar. Las traducciones recogen la grandiosidad de esta plegaria, pero la catalana emplea una expresión particularmente feliz: *es fa present l'obra de la redempció*[61]. En todo caso, el contenido de esta plegaria transparenta la fe de la Iglesia en el dinamismo prodigioso de cada celebración eucarística, que «pone en ebullición» todo el *opus salvificum,* operando una sensacional corriente de vida y santificación por todo el organismo del Cuerpo místico.

Un tercer párrafo enuncia que, en la Eucaristía, la Iglesia ha recibido el don de la obra de salvación realizada por su Esposo[62]:

> La Iglesia ha recibido la Eucaristía de Cristo, su Señor, no sólo como un don entre otros muchos, aunque sea muy valioso, sino como *el don por excelencia*, porque es **don de sí mismo**, de su persona en su santa humanidad **y, además, de su obra de salvación**.

La segunda oración coordinada señala no sólo el don de sí mismo, sino el don de su obra de salvación. Cuando afirmamos que se hace presente la obra de salvación, sobreentendemos que se hace presente la Persona de Cristo, que es el sujeto a quien se atribuyen las acciones, pues, como reza el antiguo adagio filosófico, *actiones sunt suppositi,* y, por tanto, resulta imposible afirmar la pre-

61. Castellano: *cada vez que celebramos este memorial del sacrificio de Cristo,* ***se realiza*** *la obra de nuestra Redención.* Francés: *chaque foi qu'est célébré ce sacrifice en memorial, c'est l'oeuvre de notre Redemption qui* ***s'accomplit.*** Italiano: *ogni volta che celebriamo questo memoriale del sacrificio del Signore,* ***si compie*** *l'opera della nostra redenzione.* Portugués: *todas as vezes que celebramos o memorial deste sacrificio* ***realiza-se*** *a obra da nossa redençao.* Catalán: *cada vegada que celebrem el memorial del sacrifici del vostre Fill* ***es fa present*** *l'obra de la redempció.* Gallego: *cada vez que celebramos este memorial do sacrificio do Señor,* ***realízase*** *a obra da nosa redención.* Vascuence: *erospena egiten bait da opari au oroigarri ospatzen dugun bakoitzean* (cfr. F.M. AROCENA, *En el corazón de la liturgia – La celebración eucarística,* Madrid ²2000, pp. 298-299).

62. EDE 11&1.

sencia de las acciones sin afirmar, a la vez, la presencia del sujeto que las realiza. O. Casel lo sostiene firmemente, pero no pone el acento sobre la persona del Salvador, sino sobre el acontecimiento salvífico que ha entrado en la historia bajo el emperador Augusto y se ha cumplido en Jerusalén «bajo Poncio Pilato». La persona de Cristo es para él sólo un requisito. Y pasa a considerar no sólo la presencia de *Christus passus* sino de la *Christi passio.* Lo que salva al hombre y le libera del pecado es la entrega sacrificial de la vida de Jesús. Éste es el punto álgido y nuclear de la historia de la salvación. Y es a través de su celebración como la Iglesia se incorpora, entra en contacto místico con el acontecimiento redentor, comulga con él y vive de él.

Algunas de las nuevas anáforas de la liturgia romana recientemente incorporadas a la última edición típica del *Missale Romanum*[63] no se limitan a integrar la noción de memorial en su sección anamnética —siempre presente— sino que confiesan, de un modo más explícito que las cuatro anteriores, la presencia del acontecimiento salvador en la celebración del rito eucarístico. La versión típica de la *oblatio Ecclesiæ,* tal y como la hallamos en la plegaria eucarística de origen suizo, es una clara muestra[64]:

> *In oblationem Ecclesiæ tuæ,*
> *in qua* ***paschale Christi sacrificium nobis traditum exhibemus***
> *respice propitius.*

Esta expresión indica cómo Cristo, cabeza de la Iglesia, pide al Padre que contemple aquello que la Iglesia le ofrece. ¿Cuál es el contenido de esta oblación? Es el sacrificio pascual del mismo Cristo que la Iglesia ha recibido y ahora confiesa tener entre sus manos. Pero, ¿cómo podría entregarlo si no lo tuviera? Si el Sacerdote —Cristo— pide a su Padre que dirija su mirada hacia una realidad, no es para engañarle o porque esa realidad no «esté ahí». Por el contrario, el texto realiza una confesión explícita de fe en la presencia del evento salvífico sobre el al-

63. La cuestión de incluir o no estas nuevas anáforas en la tercera edición típica del Misal fue objeto de larga discusión en el seno de la Plenaria de la Congregación y la decisión última se tomó en instancias superiores.

64. MISSALE ROMANUM (2002) 690.695.700.705. Es interesante reseñar que este texto estaba ausente en la primera versión que apareció en noviembre de 1974. La anáfora era una composición eucológica expresivamente pobre ya que la *oblatio Ecclesiæ,* que no falta en ninguna de las cuatro plegarias romanas, sencillamente estaba elíptica. Cuando la Congregación del Culto divino hizo pública la versión típica de la anáfora suiza en 1991 no se limitó a traducir al latín la versión primigenia sino que procedió a una concienzuda reelaboración, fruto de la cual es el texto que presentamos. Para un estudio más detenido sobre la plegaria de origen suizo, cfr. F.M. AROCENA, *Nova prex eucharistica – Sinopsis de un largo proceso,* «Burgense» 36/1 (1995) 61-106.

tar. No se trata sólo de un mero recuerdo. Ciertamente, en la celebración eucarística la Iglesia hace un recuerdo, pero no se limita a una *nuda commemoratio* a la que se referían los Padres de Trento[65], sino que, *Spiritus Sancti operante virtute,* la liturgia de la palabra ha actualizado la palabra de Jesús y, por el mismo Espíritu, que es memoria de la Iglesia, la anámnesis ha actualizado su éxodo pascual.

Estas expresiones hacen de las anáforas verdaderas confesiones de fe en un sentido quizá más fuerte e intenso que la recitación misma del Símbolo de la fe al final de la liturgia de la palabra. Cuando la nueva versión de la Ordenación General del Misal Romano trata del Credo, dice: «El Símbolo o profesión de fe tiende a que el pueblo congregado (...) rememore los grandes misterios de la fe y los confiese antes de comenzar su celebración en la Eucaristía»[66]. En el símbolo, la fe se rememora y se confiesa; en la anáfora, la fe se celebra. Y aquí celebrar tiene una connotación fuerte: significa hacer el memorial, es decir, hacer presente de un modo real lo históricamente acontecido y que se nos comunica, aquí y ahora, eficazmente. En la anáfora, por tanto, la fe se confiesa del modo más pleno que puede confesarse: reactualizándola. La anáfora de la celebración eucarística constituye la confesión de fe más intensa que puede hacerse.

Al igual que el anterior, el siguiente texto proviene también de una eucología reciente; se trata de la expresión que recibe la anámnesis en la plegaria eucarística de la Reconciliación II[67]:

Memoriam igitur agentes (...)
tibi quod nobis tribuisti offerimus:
perfectæ reconciliationis sacrificium.

Aquí, la Iglesia expresa con nitidez su conciencia de encontrarse ofreciendo al Padre lo mismo que el Padre le entregó: el Sacrificio de la reconciliación perfecta. Se trata no sólo una presencia sustancial de la Víctima —presencia real por antonomasia—, sino de una presencia, también real aunque lógicamente no *per modum substantiæ*, del mismo evento salvífico. El memorial es presencia del sacrificio de Cristo, sin que el sacrificio históricamente realizado se repita pues fue vivido y ofrecido en el *éphapax* («de una vez por todas») y de tal modo que la Iglesia tome parte en él y, a la vez, lo ofrezca en el *hosákis* («cada vez que»).

Tomar parte de él, acabamos de decir. La Encíclica alude a esta inserción de la asamblea en el único sacrificio de Cristo empleando esta expresión: «La

65. CONCILIUM TRIDENTINUM, Sess. XXII, can 3 (DS 950); cfr. también PIO XII, *Mediator Dei,* AAS 39 (1947) 528.
66. OGMR (2002) 67.
67. MISSALE ROMANUM (2002) 684.

Iglesia (...) accede al sacrificio redentor, no solamente a través de un recuerdo lleno de fe, **sino también en un contacto actual** (...)». ¿Qué se quiere decir con que *Ecclesia accedit ad Sacrificium in solido quodam tactu?*[68]. La expresión indica que la Eucaristía es un punto de inserción en el misterio redentor de Cristo, cuyo momento metonímico es el sacrificio de la cruz. Como ha recordado S. Marsili, todos los sacramentos son un punto de inserción en el misterio de Cristo[69]; cada uno a su modo. La Eucaristía lo es de un modo absolutamente singular. En su celebración se establece el *solidus quidam tactus* con el sacrificio de Cristo a través de la celebración de la palabra y del sacramento. El Espíritu hace de la palabra proclamada desde el ambón una realidad operante de aquello que proclama, dotándola así de una configuración sacramental. Pero importa detenernos sobre todo en la celebración del sacramento. Ella representa el máximo grado de la palabra escatológicamente victoriosa que Dios ha pronunciado en su Hijo. Es una palabra eficazmente salvífica, eficazmente operativa de aquello que significa[70]. En el corazón de la anáfora, que es el relato de la institución, se efectúa de manera suprema esta actualización de la palabra[71]. Se trata de la lectura de un texto que realiza al mismo tiempo lo que significa: la palabra de Cristo y su aliento —su *pneuma*— son los dos brazos por medio de los cuales el Padre actúa[72] en orden a la conversión de todo la sustancia del pan en el Cuerpo entregado del Señor y de toda la sustancia del vino en su Sangre derramada, como marcas o signos del convite eucarístico, que es siempre un convite sacrificial[73].

UNA «MISTERIOSA CONTEMPORANEIDAD»

La presencia del acontecimiento salvífico en la celebración eucarística nos lleva de la mano a otra cuestión íntimamente relacionada con ella y por dos

68. EDE 12. En la versión italiana: *in un contatto attuale;* en la típica latina: *in solido quodam tactu.* El campo semántico del adjetivo latino *solidus* no parece coincidir con el del adjetivo italiano *attuale.*

69. S. MARSILI, *Los signos del Misterio de Cristo,* Bilbao 1993, p. 457.

70. C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale,* Bologna 1990, pp. 366-367.

71. Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia,* Roma 1993, 4, c) 1: «La liturgia realiza la actualización perfecta de los textos bíblicos».

72. IRÆNEUS, *Adversus hæreses,* V, 1, 3 (SCh 153, 25-28).

73. De ahí el sentido profundamente teológico de la rúbrica del Misal Romano en el momento de la consagración, la cual, refiriéndose al celebrante, prescribe que, en el momento de pronunciar las palabras, *parum se inclinet.* Una tal inclinación sugiere dar sombra y espirar el aliento. Las palabras de Cristo, a las que Ambrosio designa *operatorius Christi sermo* (AMBROSIUS, *De mysteriis,* 4, 15; SCh 25bis, 110), junto con la presencia kenótica del Espíritu (sombra-aliento), confeccionan el sacramento.

veces aludida directa o indirectamente en la Encíclica, que es la noción de contemporaneidad. Veamos[74]:

> En este don, Jesucristo entregaba a la Iglesia la actualización perenne del misterio pascual. Con él instituyó una misteriosa «**contemporaneidad**» entre aquel *Triduum* y el transcurrir de todos los siglos.
>
> Este sacrificio es tan decisivo para la salvación del género humano, que Jesucristo lo ha realizado y ha vuelto al Padre sólo después de habernos dejado el medio para participar de él, **como si hubiéramos estado presentes.**

El sustantivo «contemporaneidad» viene calificado por el adjetivo «misteriosa» en el primer texto y afectado por un «como si» en el segundo sugiriendo que nos asomamos al abismo del misterio, allí donde lo primero que invade no es tanto la inteligencia teologal cuanto el estupor. Ambos textos nos hablan de una simultaneidad entre los acontecimientos santos ocurridos durante el Tríduo pascual y el existencial histórico de la sinaxis que celebra en el tiempo de la Iglesia. Se trataría, por tanto, de reflexionar sobre cómo la institución del sacramento eucarístico conlleva la institución de un cierto *temporis concursus* entre el sacrificio del Esposo y su participación por parte de la Esposa.

Desde el punto de vista de la metafísica, resulta patente que una acción histórica no puede repetirse en tiempos y lugares diferentes la misma. Las últimas palabras de César a Bruto, el discurso *de senectute* de Cicerón o la batalla Trafalgar, pasaron ya, son irreversibles. Y, sin embargo, el misterio pascual, incrustado en la historia y constituido por acciones vinculadas a un determinado momento y lugar, está constituido por acciones teándricas realizadas por la segunda Hipóstasis de tal modo que, si bien cumplidas y ya pasadas, son acciones que, porque participan de la eternidad de Dios, cuentan con un elemento transhistórico que les hace capaces de alcanzar todos los espacios y tiempos por medio de la anámnesis de la Iglesia[75]. De ahí la afirmación de O. Casel para

74. EDE 5.11.

75. Cfr. CEC 1085: En la Liturgia de la Iglesia, Cristo significa y realiza principalmente su misterio pascual. Durante su vida terrestre Jesús anunciaba con su enseñanza y anticipaba con sus actos el misterio pascual. Cuando llegó su hora (cfr. Io 13, 1; 17, 1), vivió el único acontecimiento de la historia que no pasa: Jesús muere, es sepultado, resucita de entre los muertos y se sienta a la derecha del Padre «una vez por todas» (Rm 6, 10; Hb 7, 27; 9, 12). Es un acontecimiento real, sucedido en nuestra historia, pero absolutamente singular: todos los demás acontecimientos suceden una vez, y luego pasan y son absorbidos por el pasado. El misterio pascual de Cristo, por el contrario, no puede permanecer solamente en el pasado, pues por su muerte destruyó a la muerte, y «todo lo que Cristo es y todo lo que hizo y padeció por los hombres participa de la eternidad divina y domina así todos los tiempos y en ellos se mantiene permanentemente

quien la liturgia no era otra cosa que un despliegue y un efecto de la anámnesis de la Misa. En la celebración de la Eucaristía el acontecimiento salvador de la muerte y resurrección de Jesús, evento único y singular que ya transcurrió en cuanto a su fluir histórico, se hace actual, vivo y operante, no de una manera reduplicativa, sino el mismo acontecimiento «re-presentado», puesto de nuevo en presente, haciéndonos a nosotros contemporáneos de él en su propio *ephapax*. La sinaxis es constituida en testigo copresente del misterio que le salva. Es en la celebración litúrgica donde el Espíritu proyecta al creyente hacia el punto de encuentro del tiempo con la eternidad, haciéndole contemporáneo de los misterios de la salvación. La liturgia es la pista de aterrizaje donde la Trinidad se posa sobre nuestra historia[76]. O. Casel insiste en destacar cómo esta doctrina hunde sus raíces en los Padres de la Iglesia y en su personal experiencia celebrativa[77]. Y hasta tal punto que él nunca quiso ser considerado con padre o autor de una intuición que, ciertamente, se había ido diluyendo con el paso de los siglos. La recuperación para la Iglesia de la dimensión anamnética de la celebración es obra del Movimiento litúrgico, síntesis de todo un modo de acercarse al hecho litúrgico y a su comprensión teológica, que con O. Casel llega a su plenitud.

En los sermones de Epifanía de León Magno encontramos un pasaje en el que, refiriéndose a las acciones salvíficas de Cristo, escribe: «Ese día no pasó de modo que haya pasado también la fuerza íntima de la acción *(virtus operis)* que realizó en aquel tiempo el Señor»[78]. *Virtus operis* es la expresión con la que el Pon-

presente». El acontecimiento de la Cruz y de la Resurrección *permanece* y atrae todo hacia la Vida (el subrayado es nuestro).

76. Cfr. B. FORTE, *L'attesa e l'invocazione del Padre nella cultura contemporanea e nell'esperienza religiosa, oggi,* Relazione en la 50.ª Settimana liturgica nazionale, Mantova 1999, p. 10.

77. El texto de una carta de O. Casel a un amigo suyo flamenco revela la relación inseparable de la *Mysterienlehre* con su experiencia de celebración litúrgica: «Sólo debo agregar una cosa (...) y es que la primera intuición sobre la doctrina de los misterios me sobrevino durante la celebración de la misa mayor. La vida sólo puede brotar de la vida. Esta primera noción fue por supuesto reforzada después por el estudio de San Justino mártir; y en conexión con esos estudios patrísticos comencé, también en Bonn, a ocuparme especialmente de los antiguos misterios, y ello como un medio auxiliar para la comprensión de los misterios cristianos. El auténtico *heilige Bronnen* (fuente sacra) fue la misma celebración litúrgica (...) El origen último de toda verdadera *Gnosis* no es el mero estudio, sino la convivencia vital con Cristo *in mysterio*.» (cfr. Herbstbrief der Abtei vom Heiligen Kreuz zu Hertstelle, 1948, pp. 10-11, cit. G. ROSAS, *El misterio de Cristo en el año de la Iglesia – El Año litúrgico en O. Casel,* Tesis doctoral en S. Liturgia defendida en el PIL San Anselmo, Roma 1995, pp. 20-21).

78. LEO MAGNUS, *Sermo* 6 *in Epiphania* (CCL 138, 280; PL 54, 245C): *Neque enim ita emensus est dies, ut «virtus operis», quae tunc est revelata, transierit.* (El subrayado es nuestro).

tífice romano traduce el núcleo salvífico presente en cada uno de los *mysteria carnis Christi:* la oblación de su vida, la victoria sobre el sepulcro... Es, concentradamente, el poder redentor del misterio pascual. Y este núcleo, como realidad suprahistórica, no pasa ni consiente ser devorado por el tiempo, sino que «domina así todos los tiempos y en ellos se mantiene permanentemente presente» [79].

Este «no pasar» se debe a la potencia del Espíritu. Forma parte de su misteriosa *kenosis* no ser objeto del memorial, como lo es Cristo [80]. El Espíritu no es objeto del memorial, pero sí potencia del memorial, capacidad para dar eficacia al memorial de la Iglesia. El Espíritu, asegurando eficazmente la anámnesis de Cristo en su Iglesia, asegura la cohesión entre celebración y misterio de manera que sea imposible que cuando la Iglesia celebre no se dispense, por el hecho mismo de celebrar, la salvación. De modo semejante a como hizo durante la vida terrena de Jesús, el *Pneuma* es quien ahora hace también que Cristo irrumpa nuevamente en la historia de los hombres en el sacramento. Que los sacramentos sean actos de Cristo, memorial eficaz y real de su misterio pascual, la Iglesia se lo debe a la acción del Espíritu Santo [81]. Y cada sacramento es genuina visibilización de la gracia salvífica que contiene el Misterio.

Cuando la *Ecclesia de Eucharistia* habla de «instituir una misteriosa contemporaneidad», ¿cómo no advertir aquí el eco del pensamiento de O. Casel? [82]. En una de sus conferencias pascuales sostenía [83]: «El Señor no se contentó con llevar a cabo de una vez para siempre la obra de la redención, sino que quiso que resultara inmediatamente accesible a cada creyente a lo largo de los siglos. Por eso, introdujo su obra salvífica en los misterios de la Iglesia de modo que fuera eficazmente operativa hasta el final de los tiempos para que cada creyente la pueda revivir de nuevo en sí y obtenga el fruto de la redención». Para O. Casel, pues, hablar de contemporaneidad —como hablaron Pedro Crisólogo y, sobre

79. CEC 1085.

80. Para una primera aproximación al tema de la *kénosis* del Espíritu, tan querido de la teología oriental, puede consultarse V. LOSSKY, *Teología mística de la Iglesia de Oriente,* Barcelona 1982, p. 125; también J. CORBON, *Liturgia fundamental. Misterio-celebración-vida,* Madrid 2001, p. 88 y también nota 6.

81. N. CABASILAS, *La vita in Cristo,* II, 4, 6; U. NERI (a cura), Roma 1994, pp. 120-125.

82. O. CASEL, *El misterio del culto cristiano, S*an Sebastián 1953, *passim.* Hay que poner de relieve que en el documento aplicativo del Decreto *Optatam totius,* que es la *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (6.I.1970), se percibe ya la acogida del pensamiento caseliano cuando señala: en los cursos de sagrada Liturgia los alumnos deben aprender a conocer «antes de cualquier otra cosa en qué modo los misterios de la salvación se hacen presentes y operantes en las acciones litúrgicas» (el subrayado es nuestro).

83. O. CASEL, *Presenza del mistero di Cristo – Scelta di testi per l'anno liturgico,* Brescia 1995, pp. 110-111 (La versión castellana es nuestra).

todo, León Magno—[84] equivalía a hablar de un *kairós* de salvación donde el misterio celebrado se hace copresente a nosotros en el seno de la celebración[85]. Aquí se trata de una copresencia fructífera en la fe que nos aprovecha en la misma medida en que nos posibilita un contacto sacramental con el influjo salvífico de los misterios de Cristo. La liturgia nos hace contemporáneos de los acontecimientos salvíficos del Señor en el Espíritu. Hace de aquel día, el día de hoy. Cuando, al inicio de la proclamación del evangelio, escuchamos «En aquel tiempo ...», debemos entender «Hoy...». Y así siempre, de modo que, junto con toda la Iglesia, podemos decir con toda verdad: «Hoy ha nacido Jesucristo», «hoy ha aparecido el Salvador», «hoy en la tierra cantan los Ángeles»... Gracias a la liturgia no debemos decir, tristes, que dos mil años nos separan de los acontecimientos de la salvación, sino que dos mil años nos unen a ellos.

Pero todavía podemos vislumbrar nuevas perspectivas acerca de la contemporaneidad si atendemos a la historia del texto de aquella oración sobre los dones, que ya hemos mencionado anteriormente. Con el correr de los años, el texto original sufrió ciertas alteraciones y, de hecho, en algunas fuentes litúrgicas antiguas encontramos la misma expresión, pero ligeramente retocada: se pasa de *opus nostræ redemptionis* ***exercetur*** a *opus nostræ redemptionis* ***exeritur.*** Sin entrar a fondo en la historia y pormenores de esta alteración, ¿qué sentido exacto presenta esta nueva redacción? A la luz del significado que León Magno atribuye a este verbo en sus sermones, esa expresión significa que cuando se realiza el memorial del Sacrificio de Cristo, la obra de nuestra Redención se hace presente[86]. Y se hace presente para incidir sobre nuestra vida. En el texto, el verbo *exero* conserva toda la carga expresiva de penetración y actividad, propia del empleo que hace de él León Magno: la obra de nuestra salvación se hace presente e interviene activamente en la vida de los cristianos. *Exero* resulta más ri-

84. Cfr. F. SOTTOCORNOLA, *L'anno liturgico nei sermón de Pietro Crisologo,* Studia Ravvetensia I, Cesena 1973; cfr. B. DE SOOS, *Le mystére liturgique daprés Saint Léon le Grand,* Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 34, Münster 1958.

85. Aquí no tenemos espacio para completar el pensamiento de León Magno. Para el Pontífice, el contacto entre el misterio celebrado y operante, por un lado, y la asamblea congregada para celebrarlo, por otro, se establece a través de la página bíblica según la propuesta litúrgica que hace la Iglesia. Lo que caracteriza el despliegue de misterio en el tiempo es la Biblia. El misterio de Cristo es inescindible pero, como si se tratara de un diamante perfecto cada una de cuyas caras refleja una distinta irisación, así el misterio de Cristo recibe en cada celebración del ciclo anual un resalte, una diversa caracterización que viene puesta de manifiesto, en cada caso, por la proclamación de las perícopas (cfr. J. PINELL, *L'«Hodie» festivo negli antifonari latini,* «Rivista liturgica» 61 [1974] 579-592).

86. Cfr. J. PINELL, *I testi liturgici voci di autorità nella «Sacrosanctum Concilium»,* Costituzione liturgica «Sacrosanctum Concilium», Studi, a cura della Congregazione per il Culto Divino, Roma 1986, pp. 321-381.

co que *exerceo.* Éste nos habla de aplicación del cumplimiento de la Redención, mientras que *exero* supone que la celebración representa un punto de contacto con el *opus redemptionis*. Si la salvación fuera una esfera y la historia humana un plano, entonces, la celebración eucarística sería el punto de tangencia donde el tiempo se eterniza y la eternidad irrumpe y se incrusta en el tiempo.

Si pidiéramos a ese Padre de la Iglesia que fue teólogo de la liturgia, León Magno, que explicara su propio pensamiento, en el caso de que esa plegaria hubiera salido de su pluma, respondería[87]: «Lo referente a nuestro Redentor, que antes era visible, ha pasado a ser rito sacramental.» Este enunciado representa la llave que abre el *quid theologicum* de las celebraciones de la Iglesia a lo largo del año litúrgico. En efecto, lo que acaeció en otro tiempo bajo accidentes históricos, acontece ahora bajo el velo de los signos sacramentales.

Únicamente el culto cristiano permite la posibilidad de sobrepasar, más aún, de superar el tiempo presente para introducirse en el *hodie* de Dios[88]. El misterio del culto nos permite el contacto sacramental con todo lo que Cristo ha vivido, nos ha ofrecido. Por la fe, el velo de lo simbólico se rasga. Por la fe, somos liberados de nuestros lazos espacio-temporales hasta encontrarnos sacramentalmente con el hecho salvífico que se hace presente en el símbolo cultual[89]. Contemporaneidad viene a significar, en consecuencia, que el misterio pascual de Cristo no es un acontecimiento para ser relegado en el baúl de los recuerdos como pergamino ya amarillento por el decurso de los siglos «sino una «punzante realidad» siempre actual, continuamente actualizada en la Eucaristía, Sacrificio de Cristo, punto focal de la vida de la Iglesia»[90]. Punzante realidad que estamos invitados a experimentar como fruto de la convivencia vital con Cristo *in mysterio.*

Félix María AROCENA
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

87. LEO MAGNUS, *Sermo 2 de Ascensione Dómini,* 1-4; CCL 138A, 457: *Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit.*

88. O. CASEL, *Hodie,* «La Maison Dieu» 65 (1961) 130.

89. J.J. FLORES, *El «hodie» en los escritos de Odo Casel,* «Ecclesia orans» 16 (1991/1) 58. Una idea análoga en la homilía pronunciada por Josemaría Escrivá en el *campus* de la Universidad de Navarra en octubre de 1967: «Comulgar con el Cuerpo y la Sangre del Señor viene a ser, en cierto sentido, como desligarnos de nuestras ataduras de tierra y de tiempo, para estar ya con Dios en el Cielo, donde Cristo mismo enjugará las lágrimas de nuestros ojos y donde no habrá muerte, ni llanto, ni gritos de fatiga, porque el mundo viejo ya habrá terminado» (cfr. J. ESCRIVÁ, *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer,* Madrid [17]1989, p. 112).

90. Á. DEL PORTILLO, *Escritos sobre el sacerdocio,* Madrid 1970, pp. 113-114 (el subrayado es nuestro).

EL SACRIFICIO DE CRISTO Y DE LA IGLESIA

JOSÉ R. VILLAR

INTRODUCCIÓN

El sacrificio de Cristo en la Cruz no fue un suceso clausurado en la historia, sino que culminó con la resurrección, ascensión y glorificación del Señor, es decir, con su perfecta consumación trascendente y eterna en el ámbito celestial. De este modo, la muerte en la Cruz —irrepetible, en cuanto acontecimiento histórico— puede actualizarse en el tiempo en cuanto a su esencia salvífica. «La obra de nuestra redención se efectúa cuantas veces se celebra en el altar el sacrificio de la cruz, por medio del cual Cristo, que es nuestra Pascua, ha sido inmolado» (LG 3; SC 2).

El Sacrificio eucarístico es el memorial sacramental del Misterio pascual. Es necesaria su presencia eficaz *in mysterio*, en signos celebrados en el tiempo y el espacio. En efecto, el Sacrificio de la Cruz, por sí mismo suficiente y completo, no alcanzaría su pleno sentido salvífico si quedara aislado como *factum* del pasado. «Este sacrificio —dice la reciente Encíclica de Juan Pablo II, *Ecclesia de Eucharistia*— es tan decisivo para la salvación del género humano, que Jesucristo lo ha realizado y ha vuelto al Padre sólo *después de habernos dejado el medio para participar de él*» (n. 11). En este sentido, el Sacrificio eucarístico existe *en razón* de la Iglesia, para que Ella actualice y participe del Sacrificio de la Cruz bajo signos visibles: *ut dilectae sponsae suae Ecclesiae visibile... relinqueret sacrificium...* (Conc. de Trento, cfr. DS 1740). El Concilio Vaticano II amplía la idea: «Nuestro Salvador, en la Última Cena, la noche que le traicionaban, instituyó el Sacrificio eucarístico de su Cuerpo y Sangre, con el cual iba a perpetuar por los siglos, hasta su vuelta, el Sacrificio de la Cruz y a confiar a su Esposa, la Iglesia, el Memorial de su Muerte y Resurrección» (SC 47).

ISSN 0036-9764

El Sacrificio de la Misa es «verdadero sacrificio», sin ser «otro» distinto del de la Cruz; Cristo no repite su inmolación, ni pone un nuevo acto sacrificial [1]. Es idéntica la Víctima y el Oferente, que ahora se ofrece según un modo diferente (*diversa ratio offerendi,* Conc. de Trento; DS 1743). Esta «diferencia» del Sacrificio eucarístico respecto de la Cruz no proviene de Cristo, sino de la Iglesia. Existe, en efecto, multiplicidad en la oblación sacramental del único Sacrificio en y por la Iglesia «hasta que Él vuelva» [2].

La intervención de la Iglesia en el Sacrificio eucarístico sucede bajo un doble aspecto.

En primer lugar, Cristo muerto y resucitado se sirve del ministerio sacerdotal de la Iglesia para hacer perenne su sacrificio: «El sumo y eterno Sacerdote, entrando en el santuario eterno mediante la sangre de su Cruz, devuelve al Creador y Padre toda la creación redimida. Lo hace a través del ministerio sacerdotal de la Iglesia y para gloria de la Santísima Trinidad» (*Ecclesia de Eucharistia*, n. 8). En la Cruz, Cristo se ofreció solo. En el Sacrificio eucarístico se ofrece asociando a la Iglesia, su Cuerpo, como oferente junto con Él.

En segundo lugar, en la celebración sacramental del Sacrificio, la Iglesia acoge la entrega de Cristo como propia, y Cristo asume la ofrenda de la Iglesia como suya: «Al entregar su sacrificio a la Iglesia, Cristo ha querido además hacer suyo el sacrificio espiritual de la Iglesia, llamada a ofrecerse también a sí misma unida al sacrificio de Cristo. Por lo que concierne a todos los fieles, el Concilio Vaticano II enseña que "al participar en el sacrificio eucarístico, fuente y cima de la vida cristiana, ofrecen a Dios la Víctima divina y a sí mismos con ella" (LG 11)» (*Ecclesia de Eucharistia*, n. 13).

1. «Celebrando y al mismo tiempo participando en la Eucaristía, nosotros nos unimos a Cristo terrestre y celestial que intercede por nosotros al Padre, pero nos unimos, siempre por medio del acto redentor de su sacrificio, por medio del cual El nos ha redimido» (JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis,* n. 20). Sobre las discusiones en torno a la «identidad numérica» del acto sacrificial de Cristo en la Cruz y en la Misa, vid. las distintas soluciones teológicas en B. NEUNHEUSER, *Die numerische Identität von Kreuzsopfer und Messopfer*, en *o.c.,* 139-151. Cuando aquí decimos «el mismo sacrificio» se entiende: desprovisto de las circunstancias históricas de la Cruz; esto es, aquel acto «histórico» de la ofrenda de Cristo que ya pertenece al ámbito eterno del Cristo escatológico. Es Cristo glorificado *ut nunc est in coelo* quien se ofrece en la Misa *incruenter*, sin ser otra ofrenda distinta de aquella *ut passus* de la Cruz. No sólo porque el pasado se halla incorporado a su vida personal, sino porque la ofrenda histórica en la Cruz participa de la eternidad del Logos encarnado. La «representación» *in mysterio* de aquella ofrenda «histórica» de la Cruz —la Misa— nos sitúa ante la ofrenda (eterna) de Cristo glorificado.

2. Cfr. J.A. JUNGMANN, *Oblatio und Sacrificium*, en «Zeitschrift für katholische Theologie» 92 (1976) 349.

> Esto explica que, durante la celebración, se dirija al Padre la petición —expresada de modos diversos— de que acepte la ofrenda que la Iglesia presenta, y que ella misma se transforme en ofrenda por la intervención de su Santo Espíritu. No puede tratarse de pedir al Padre la aceptación de la ofrenda del Hijo amado, ya aceptada definitivamente con la resurrección. No puede pedirse al Padre que acepte «otra» ofrenda distinta de aquella del Hijo. Se pide, más bien, que acepte benevolente la inclusión de la Iglesia en el Sacrificio del Hijo. Lo pide la Iglesia, pero a través de Cristo que, como Cabeza, presenta al Padre la ofrenda de su Cuerpo (Cristo ya presentó por Él mismo de una vez por todas su ofrenda única y eterna al Padre).

El Sacrificio eucarístico es, pues, sacrificio de la Iglesia en ese doble sentido: 1) Cristo resucitado y glorificado se sirve del ministerio sacerdotal de la Iglesia para *ofrecer* de modo perenne su Sacrificio; 2) Cristo asume en la celebración sacramental la *ofrenda* de la Iglesia como suya, y la Iglesia acoge el sacrificio de Cristo como propio.

El Concilio Vaticano II, recogiendo la enseñanza de la Enc. *Mediator Dei* (1947) de Pío XII, sintetiza esta participación de la Iglesia en el Sacrificio del Señor con las siguientes palabras: todos los fieles, «en virtud de su sacerdocio real (*vi regalis sui sacerdotii*), concurren (*concurrunt*) en la oblación de la Eucaristía» (Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 10); «(los cristianos) aprendan a *ofrecerse* a sí mismos al *ofrecer* la hostia inmaculada no sólo *por manos* del sacerdote, sino *juntamente* con él, se *perfeccionen* día a día por Cristo mediador en la unión con Dios y entre sí» (Const. *Sacrosanctum Concilium,* n. 48; subrayados nuestros).

Las siguientes páginas desean ahondar en esta consideración de la Iglesia en cuanto asociada a Cristo como «oferente» y como «ofrenda» del Sacrificio.

I. Cristo y la Iglesia en el Sacrificio eucarístico

«La Iglesia —dice Pablo VI— al desempeñar la función de sacerdote y víctima juntamente con Cristo, ofrece toda entera el sacrificio de la Misa y toda entera se ofrece en él»[3]. En el Sacrificio de la Misa, Cristo *asocia* a la Iglesia —como oferente y ofrenda— a su obra sacerdotal de glorificación del Padre y de santificación de los hombres. En la celebración eucarística sucede de modo paradigmático lo propio de toda acción litúrgica, a saber, que es «obra de Cristo sacerdote y de su cuerpo que es la Iglesia» (cfr. SC 7).

3. Pablo VI, Enc. *Mysterium fidei*, AAS 57 (1965) 761.

> «Cristo asocia siempre consigo (*sibi semper consociat*) a su amadísima Esposa la Iglesia, que invoca a su Señor y por Él tributa culto al Padre Eterno. Con razón, entonces, se considera la Liturgia como el ejercicio del oficio sacerdotal (*sacerdotalis muneris*) de Jesucristo. En ella los signos sensibles significan y, cada uno a su manera, realizan la santificación del hombre, y así el Cuerpo Místico de Jesucristo, es decir, la Cabeza y sus miembros, ejerce el culto público íntegro. En consecuencia, toda celebración litúrgica, por ser obra de Cristo sacerdote y de su Cuerpo, que es la Iglesia, es acción sagrada por excelencia, cuya eficacia, con el mismo título y en el mismo grado, no la iguala ninguna otra acción de la Iglesia» (SC 7).

Esta asociación de la Iglesia como signo e instrumento de Cristo por su Espíritu, es la más intensa manifestación de su ser «sacramental», según la cual la *compago visibilis Ecclesiae inservit* al Espíritu de Cristo en la actual economía de gracia (cfr. LG 8). Tal asociación supone, además, la capacitación *sacerdotal* de la Iglesia para participar del culto de Cristo al Padre en el Espíritu, lo que sucede por la doble forma de participar en el Sacerdocio de Cristo, es decir, el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial. El Sacrificio de Cristo, de este modo, se actualiza *per Ecclesiae sacerdotale ministerium*, es decir, por el «ministerio sacerdotal de la Iglesia», que es obra conjunta del sacerdocio de los fieles y del sacerdocio ministerial. El sujeto del Sacrificio eucarístico es siempre el Cuerpo orgánicamente estructurado (fieles y ministerio) formando un *totum offerens* con su Cabeza por obra del Espíritu Santo.

Así lo ha considerado la primera tradición cristiana y la reflexión teológica a lo largo de los siglos, con afirmaciones luego recogidas por el magisterio eclesial hasta nuestros días.

1. *Una mirada a la tradición*

Toda la tradición subraya el carácter *eclesial* del Sacrificio eucarístico, no sólo a causa de la necesaria función del sacerdocio ministerial en su celebración, sino también en razón de la participación sacerdotal de los fieles en la ofrenda del Sacrificio. Nos bastará aquí sólo recordarlo brevemente con algunas referencias[4].

4. No tratamos aquí la relación del sacerdocio común con el sacerdocio ministerial. Esta relación ha sido objeto habitual —a su manera— de la teología y del magisterio, especialmente desde el Concilio de Trento. Es conocida la enseñanza católica al respecto. En los primeros siglos, sin embargo, el tema del sacerdocio cristiano se situaba primariamente en relación con los *no cristianos*: la superioridad del nuevo pueblo sacer-

Algunas alusiones genéricas al tema se remontan a san Justino [5] y San Ireneo [6]. Ya San Juan Crisóstomo, tras afirmar el sacerdocio de los cristianos, lo pone en directa relación con el Sacrificio eucarístico en un conocido pasaje: «La oración con la que agradecemos a Dios (en la Eucaristía) es propia tanto del sacerdote como de los fieles (*utriusque communis est*) [7]. San Agustín, por su parte, considera la «sociedad de los santos y de los fieles unida por la caridad», como el sujeto que ofrece el sacrificio de Cristo que es el «sacrificium christianorum»: ofreciendo el sacrificio, la Iglesia se ofrece a sí misma [8], debido a la unidad de los miembros del cuerpo sacerdotal con Cristo [9], quien «quiso que el sacramento diario de esta realidad fuese el sacrificio de la Iglesia, la cual, como cuerpo que es del que es su Cabeza, aprende a ofrecerse a sí misma a través de él» [10].

dotal frente al sacerdocio pagano y judío. El sacerdocio ministerial tiene su lugar propio e insustituible —que los Padres de la Iglesia también señalan— *dentro de* la condicion *sacerdotal* de toda la Iglesia. Sobre la participación de todos los fieles en el sacrificio de la Misa, puede consultarse un amplio *dossier* en: M. DE LA TAILLE, *Mysterium Fidei*, Paris 1931, elucid. XXVI; A. KOLPING, *Der Aktive Anteil der Gläubigen an der Darbringung des eucharistischen Opfer*, en «Divus Thomas» 1949, 369-380; 1950, 79-110; 147-170; R. SCHULTE, *Die Messe als Opfer der Kirche. Die Lehre frühmittelalterlichen Autoren über das eucharistische Opfer*, Münster 1959; Y. CONGAR, *La «Ecclesia» o la comunidad cristiana, sujeto integral de la acción litúrgica*, en J. JOSSUA-Y. CONGAR (dirs.), *La liturgia después del Vaticano II*, Salamanca 1969, 279-338.

5. Quien afirma que «todo el pueblo presente lo refrenda (el sacrificio) con la aclamación: Amén» (*I Apol.* 65 y 67: PG 6, 427ss). «Nosotros... somos una estirpe sacerdotal, como testimonia Dios mismo cuando dice que le serán ofrecidos sacrificios puros y agradables en todo lugar entre las gentes (Mal. 1, 10). Ahora bien, Dios sólo acepta sacrificios de manos de sus sacerdotes» (*Dial. cum Tryph.*, c. 116: PG 7, 995).

6. «Cristo ha establecido para el Nuevo Testamento un nuevo sacrificio, que la Iglesia ha recibido de los Apóstoles y ofrece en todo el mundo... La Iglesia sacrifica a Dios omnipotente por mediación de Jesucristo. Por esto, la oblación de la Iglesia que el Señor enseñó a ofrecer en todo el mundo (Mal. 1, 10) fue aceptada como sacrificio puro a los ojos de Dios» (*Adv. Haer.,* IV, 17, 6: PG 7, 1024).

7. «La oración con la que agradecemos a Dios (en la Eucaristía) es propia tanto del sacerdote como de los fieles (*utriusque communis est*). En efecto, no es sólo el sacerdote el que debe agradecer, sino todo el pueblo... He dicho estas cosas... para que cada uno comprenda que todos formamos un solo cuerpo, diferenciándonos sólo en cuanto un miembro es diverso de otro miembro, y que por tanto no debemos dejar todo al sacerdote (*ac proinde ne omnia ad sacerdotes reiciamus*), sino que todos nos interesamos por el bien común de la Iglesia, como si se tratase de un solo cuerpo» Hom. 18, in 2 Cor, n. 3: PG 61, 527).

8. «Quo etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat Ecclesia, ubi ei demonstratur quod in ea re quam offert ipsa offeratur» (*De Civ. Dei* X, 6: PL 41, 284).

9. «Sic omnes sacerdotes, quoniam membra sunt unius sacerdotis» (*De Civ. Dei*, XX, 10: PL 41, 676).

10. *De Civ. Dei*, X, 20: Pl 41, 298: «Cuius rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiae sacrificium: quae, cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per Ipsum discit offerre».

La consideración de la ofrenda del Sacrificio eucarístico por todos los fieles —en virtud de su condición sacerdotal— se prolonga hasta la Alta Edad Media [11]. La Iglesia es «corpus Christi sacerdotis» [12], y nace del sacrificio de Cristo, que se ofreció, y sigue ofreciéndose en y por los cristianos [13]. Se hablará de los «sacrificios que ofrecemos nosotros y consagran los sacerdotes» [14], o del pan y la sangre «quem universalis offert Ecclesia» [15]. Las plegarias eucarísticas, la oraciones, y los signos litúrgicos —en los diversos ritos y épocas— manifiestan que la Iglesia, el pueblo santo de Dios, «nosotros», «su familia», es quien suplica, ofrece la oblación, pide a Dios que acepte las ofrendas que todos los cristianos ofrecen [16]. Todos los fieles se hallan presentes en la ofrenda espiritual, dirán Odón de Cambrai y Esteban de Autun en el s. XII [17], y es la *ecclesia* en comunión quien celebra [18].

Tendrá especial fortuna el comentario de la misa de Floro de Lyon, particularmente su glosa del «qui tibi offerunt» del memento de vivos: «Quod enim adimpletur *proprie* ministerio sacerdotum, hoc *generaliter* agitur fide et devotione cunctorum» [19]. La *ecclesia* es quien ofrece, dirá Floro: «tam sacer-

11. «Numquid quia in ministerio sacro non es, in plebe sacra non es? An nescis et te membrum esse summi Pontificis? An ignoras totam Ecclesiam sacerdotium vocitatam?» (GELASIO I, *Adv. Andromachum*, 4: PL 59, 112). También así SAN LEÓN, *Sermo* 3, 1; 24, 6: PL 54, 145, 207; SAN GREGORIO MAGNO *Moral.*, XXV, 7, 15: PL 76, 328; *Hom. in Evang.*, II, 31, 8: *ibid.* 1231.

12. SAN ISIDORO, *De Eccl. offic.* 2, 26, 2: PL 83, 823 B.

13. Así se expresan los escritos de Beda, del Beato de Liébana, de Eterio de Osma, cfr. SCHULTE, *o.c.,* pp. 90-93; 97-118; 131-138.

14. En la explicación de la Misa titulada *Primum in ordine* (ca. 800): PL 138, 1183.

15. W. STRABON, *De exordiis et incrementis...*, c. 23; cfr. SCHULTE, *o.c.,* 142.

16. Cfr. los testimonios litúrgicos recogidos por A. PIOLANTI, *Il misterio eucaristico*, Roma 1996, pp. 538-540.

17. Escribe el primero: «virtute totius communionis in Ecclesia confici sancta mysteria per gratiam Dei... secundum quem sensum in hoc loco circumstantes accipiuntur omnes ubique fideles» (*Expos. in Can. missae*: PL 172 1057 B). El segundo: «Ita, uno praesente, sacerdos plures alloquitur et salutat, quia praesens astat omnis Ecclesia» (*De sacram. altaris*, c. 13: PL 172, 1289).

18. «Haec oblatio —escribe Esteban— non solum est sacerdotis, sed cunctae familiae, id est cleri et populi, et non asistentis familiae, sed totius Ecclesiae» (*De sacram. altaris*, c. 13: PL 172, 1290).

19. «En estas palabras hay que considerar que este sacrificio de alabanza lo ofrece a Dios toda la Iglesia; y las palabras "los que te ofrecen" se dicen de toda la multitud de fieles que se hallan alrededor. Pues lo que se cumple propiamente (*proprie*) por el ministerio de los sacerdotes, eso mismo se realiza de modo general (*generaliter*) por la fe y la devoción de todos. Pues de hecho el Apóstol san Pedro se dirigía a toda la Iglesia cuando escribía: "Vosotros sois una raza escogida, un sacerdocio real" (1 Pe 2, 9), destinados a "ofrecer hostias espirituales, agradables a Dios por Jesucristo" (v. 5). Califica, pues, a toda la Iglesia de "sacerdocio santo", siendo así que en la antigua Ley sólo gozaba de ese título y carácter y esa función la familia de Aarón; y es que ahora todos los fie-

dotes quam plebs fidelis offerunt» [20]; «sacerdote et populo, universa scilicet Ecclesia» [21]; «totius Ecclesia vox est, id est, sacerdotum el plebium» [22]. San Pedro Damián en el s. XI recogerá a Floro casi literalmente [23], añadiendo que en toda Misa —también la celebrada «privadamente»— se hace presente la Iglesia universal [24]. También Remigio de Auxerre e Inocencio III se hacen eco de las palabras de Floro [25]. Habrá también otras fórmulas —hoy discutibles en su tenor genérico— como la de un Gerric de Igny: «El sacerdote no sacrifica só-

les son miembros del Sumo Sacerdote (...). Por tanto, ofrecen los sacerdotes de la Iglesia, y en ellos y por ellos toda la Iglesia ofrece a Dios el sacrificio de alabanza que el mismo Dios mandó le tributasen sus adoradores: "Inmola a Dios un sacrificio de alabanza, y ofrenda a Dios tus votos"» (*Opusc. de actione missarum*, c. 52: PL 119, 47-48). Floro comenta también el silencio tras el Prefacio y el Sanctus del siguiente modo: «El sacerdote comienza la oración de la consagración del misterio del cuerpo y de la sangre del Señor en unión de los votos y deseos de todos. Porque, efectivamente, es conveniente que en esos momentos en que se celebra una acción tan santa y tan divina, por la gracia de Dios, se mantenga el espíritu alejado de los pensamientos terrestres, y que la Iglesia con el sacerdote y el sacerdote con la Iglesia entren con el alma llena de deseos espirituales en el santuario celestial y eterno de Dios» (cap. 42: PL 119, 43).

20. *O.c.,* cap. 64, PL 56 A.

21. *O.c.,* cap. 64, PL 119 55 D.

22. *O.c.,* cap. 72, PL 119, 63 B.

23. Cuando comenta el memento de vivos: «estas palabras muestran claramente que este sacrificio de alabanza es ofrecido por todos los fieles, y no sólo por los hombres, sino también por las mujeres, por más que parezca que únicamente lo ofrece el sacerdote; pero en realidad lo que éste toma en sus manos para ofrecerlo a Dios, eso mismo lo está recomendando la multitud de los fieles mediante la devota atención de sus almas. Eso es lo que manifiestan estas palabras: "Te rogamos, Señor, que recibas bondadosamente esta oblación que te hago yo, tu siervo y toda tu familia", en las que aparece claro que que el sacrificio celebrado sobre el altar por el sacerdote se ofrece en común (*generaliter*) por toda la familia de Dios» (*Liber qui dicitur Dominus vobiscum*, *Opusc.* XI, c. 8: PL 145, 237-238).

24. «Si nosotros formamos el cuerpo único de Cristo, y si, a pesar de parecer que estamos separados por la apariencia material, espiritualmente no podemos separarnos unos de otros por estar unidos en Él, ¿qué dificultad hay en que nos mantengamos fieles a la práctica comunitaria de la Iglesia, incluso cuando nos encontremos solos, ya que siempre estamos unidos a ella por el misterio de la unidad indivisa? Yo por mi parte no veo dificultad alguna. Porque cuando recogido en mi soledad pronuncio las palabras comunitarias de la Iglesia, experimento que soy uno con ella y que permanezco verdaderamente con ella por presencia espiritual; y por tanto dado que soy verdaderamente miembro de la Iglesia, no hay inconveniente alguno en que yo cumpla el oficio de mi universalidad» (*ibid.*).

25. «En efecto, lo que se realiza propiamente por el ministerio de los sacerdotes, se opera comúnmente por la fe y devoción de todos» (R. DE AUXERRE, *De divinis officiis*, PL 101, 1258). «También podemos entender las palabras "por los cuales te ofrecemos o que ellos mismos te ofrecen", en el sentido de que ofrecen todos los fieles y no solamente los sacerdotes. Porque lo que se realiza especialmente por el ministerio de los sacerdotes lo hacen también comúnmente los fieles mediante sus votos» (INOCENCIO III, *De sacro altaris mysterio*, III, 6: PL 217, 845 D).

lo, sino que toda la asamblea de los fieles asistentes consagra con él y sacrifica con él» [26].

Todos, sacerdotes y fieles, celebran, ofrecen, invocan. No abundan explicaciones precisas sobre el modo de ofrecer sacerdotes y fieles, pero se apuntan matices: los fieles *ofrecen*, el sacerdote *consagra*; el sacerdote ofrece, y *en él* y *por él* todos ofrecen; el sacerdote ofrece *propiamente,* y los fieles de manera *general*. «El pueblo mismo —dirá san Alberto Magno— *ofrece con el deseo* (*voto*) la ofrenda que el sacerdote *ofrece ministerialmente*» [27]. Inocencio III explica: «Aunque es *uno solo el que ofrece* el sacrificio, nos expresamos en plural diciendo "nosotros ofrecemos", porque el sacerdote no sacrifica en nombre propio únicamente, sino en el nombre —*in persona*— de toda la Iglesia» [28]. La fórmula *in persona* se encontraba ya antes en la *Summa sententiarum* [29]. Con ella distinguirá santo Tomás de Aquino lo que el sacerdote hace *in persona totius Ecclesiae*, a saber, las oraciones litúrgicas; y lo que realiza *in persona Christi*, es decir, la consagración del pan y del vino [30]. El origen y destino de estas expresiones está bien documentado, y no es necesario ahora adentrarnos en ellas [31].

Estamos, pues, ante un sólido patrimonio luego recogido por el Magisterio eclesial: la celebración eucarística es celebración de la *Ecclesia universalis* [32], del «Cristo total», Cabeza y Cuerpo; no es una acción «privada» [33], ni aun cuando se celebre sin participación externa de fieles [34]. Dentro de esta unidad, sin

26. *Sermo* 5, 6: PL 185, 87 AB.
27. *De Sacrificio missae*, tr. 3, c. 7.
28. *De sacro altaris mysterio*, III, 5: PL 217, 844 C (cursiva nuestra).
29. «Nullus in ipsa consecratione dicit offero, sed offerimus ex persona totius Ecclesiae» (PL 176: 146).
30. *S. Th.,* III, q. 82, esp. a. 1 y a. 6.
31. Cfr. B.D. MARLIANGEAS, *Clés pour une théologie du ministère: «In persona Christi», «In persona Ecclesiae»,* Beauchesne, Paris 1978; L. LOPPA, *«In persona Christi», «nomine Ecclesiae»: linee per una teologia del ministero nel Concilio Ecumenico Vaticano II e nel megistero post-conciliare (1962-1985)*, Pont. Univ. Lateranense, Roma 1985.
32. «Todo sacerdote, cuando ofrece el santo sacrificio, debe recordar que durante este sacrificio no es únicamente él con su comunidad quien ora, sino que ora la Iglesia entera», (JUAN PABLO II, *Carta a los obispos sobre el misterio y culto de la eucaristía*, n. 12, 24.II.1980, AAS [1980] 142-143).
33. «Las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la Iglesia, que es "sacramento de unidad", es decir, pueblo santo congregado y ordenado bajo la dirección de los Obispos. Por eso pertenecen a todo el cuerpo de la Iglesia, influyen en él y lo manifiestan; pero cada uno de los miembros de este cuerpo recibe un influjo diverso, según la diversidad de órdenes, funciones y participación actual» (SC 26).
34. Cfr. PABLO VI, *Mysterium fidei*, AAS 57 (1965) 761. El sacrificio eucarístico «ciertamente por su misma naturaleza y siempre, en todas partes y por necesidad tiene una función pública y social, pues el que lo inmola obra en nombre de Cristo y de los fieles cristianos, cuya cabeza es el divino Redentor, y lo ofrece a Dios por la Iglesia Ca-

embargo, existe «organicidad»: es celebración de todo el pueblo sacerdotal de Dios, pero hay una acción propia de los sacerdotes, que consagran el sacrificio «en la persona de Cristo», y lo presentan «en nombre de la Iglesia» como ofrenda de los fieles.

2. *Una precisión sobre la participación de la Iglesia en el Sacrificio eucarístico*

Esa rápida aproximación a la tradición —se podrían multiplicar las citas— refleja la riqueza y complejidad de la idea: toda la Iglesia ofrece el Sacrificio eucarístico. Por una parte, todos los fieles ofrecen y celebran el sacrificio (incluso «concelebran» en sentido no técnico del término [35]), pero sólo el sacerdote ordenado lo «consagra». Por otra parte, se trata de la *ofrenda* del sacrificio de Cristo, y de *la ofrenda* de la Iglesia con Él y en Él: pero es Cristo quien propiamente *se* ofrece y *nos* ofrece. Finalmente, todo esto sucede de manera *objetiva* en cada celebración concreta, aunque todos los fieles están llamados a ofrecerse *subjetivamente* con Cristo. A primera vista, en la celebración convergen varias ofrendas (de Cristo, del sacerdote, de toda la Iglesia, de los fieles que participan); confluye «una» acción de ofrecer con «otra» de ofrecerse; y todo esto con aspectos objetivos (*ex opere operato*) y subjetivos (*ex opere operantis*).

Conviene adelantar que la celebración del Sacrificio eucarístico no es un tipo de «acto colectivo», fruto de la yuxtaposición operativa de diversos sujetos autónomos (Cristo, la Iglesia, el sacerdote, los fieles...). Tales «sujetos» que «concurren» de diversa manera a la celebración *forman teológicamente un único Sujeto*, el «Cristo Total»: Cristo y la Iglesia como *totum offerens*.

En relación con este Sujeto único que celebra, hay que precisar que no se trata de la unidad de dos «sujetos» situados en el mismo plano que se integran

tólica y por los vivos y difuntos. Y ello tiene lugar, sin género de duda, ya sea que estén presentes los fieles (que nosotros deseamos y recomendamos cuantos más, mejor y con la mayor piedad), ya sea que falten, pues de ningún modo se requiere que el pueblo ratifique lo que hace el ministro del altar (PÍO XII, Enc. *Mediator Dei,* AAS 39 [1947] 557).

35. «Toda la comunidad eclesial es el *sujeto de la celebración litúrgica*, de forma que puede hablarse legítimamente de "con-celebración"... Ni los cristianos son meros asistentes, ni el ministro es un lujo que se permite la comunidad. Todos los sacramentos son acciones eclesiales, y al mismo tiempo afectan profunda y diferenciadamente a los participantes» (R. BLÁZQUEZ, *La relación del Presbítero con la comunidad*, Com. Episcopal del Clero, *Espiritualidad del presbítero diocesano secular*, Madrid 1987, 298).

para formar una nueva personalidad, distinta y superior a ambos, en orden a la celebración del Sacrificio eucarístico. El Sacrificio eucarístico es siempre obra *de* Cristo. Jesucristo es siempre el Oferente *principal* del Sacrificio. No hay, en sentido estricto, un «ofrecer» y una «ofrenda» *de* la Iglesia autónoma del Sacrificio de Cristo.

Pero Cristo ofrece el sacrificio *en* la Iglesia y *por* la Iglesia como oferente *ministerial*. Y la Iglesia no ofrece *otro* sacrificio y *otra* víctima, sino que hace objetivamente «suyo» Su Sacrificio como don que recibe del Padre; y, al hacerlo suyo, se ofrece objetivamente por Él, con Él y en Él. «Cristo ofreció una sola vez —comenta santo Tomás de Aquino— lo que pueden ofrecer todos los días sus miembros» [36]. La celebración sacramental se hace «Sacrificio de la Iglesia» al recibir de Cristo todo lo que ella misma puede ofrecer.

Es siempre Cristo quien salva; Él lo hace todo, pero no lo hace solo, sino en y por la Iglesia; y esto, por su libre y gratuita disposición. Por ello, en la actual economía salvífica se cumplen estas palabras: «Itaque nec Christus sine Ecclesia pontifex in aeternum nec Ecclesia sine Christo Deo Patri offertur» [37]. La participación activa de la Iglesia pertenece formalmente al Sacrificio sacramental, que constituye ese *plus* eclesial —si vale la expresión— que ciertamente no completa ni perfecciona carencia alguna del Sacrificio de la Cruz. Se trata de la pura ministerialidad de la Iglesia hacia Cristo Oferente, y la apropiación salvífica de su Sacrificio en los fieles (la «aplicación» del Sacrificio constituye un momento interno de su actualización sacramental).

Esta participación supone una verdadera cooperación con Cristo, que permite hablar con fundamento del sacrificio «de la Iglesia». Se trata de un concurso «activo» en la *acogida del don* de la Cabeza, acogida que su Cuerpo *realiza al ofrecer su Sacrificio* y —por el acto mismo— el Cuerpo *se ofrece* con su Cabeza. La Iglesia no está aquí de modo pasivo: «en la economía actual la asociación de la Cabeza y del Cuerpo es tal que implica un papel activo de la Iglesia en la obra salvífica. La Iglesia no tiene la iniciativa de salvación (1 Co 9, 17). Ella misma es fruto de la gracia, don recibido. No obstante, el don de la benevolencia divina es tal que hace de ella, por medio de sus "ministros" y de todos los miembros que la componen, la sierva, la auxiliar, la cooperadora (1 Co 3,9), la propagadora, la "misionera" de aquello de lo que es beneficiaria» [38].

36. *IV Sent.*, d, d. 13, exp. litterae.
37. P. RADBERTO, *Epis. de corpore et sanguine Domini ad Frudegardum*, PL 120, 1352-1353.
38. J.M.R. TILLARD, *Église et Salut. Sur la sacramentalité de l'Église*, en «Nouvelle Revue Théologique» 106 (1984) 665-666.

II. Cristo y la Iglesia, «Oferente» y «Ofrenda» del Sacrificio

El Cristo Total, único «sujeto orgánico», celebra el Sacrificio, por el que Cristo *se* ofrece cuando la Iglesia *lo ofrece* y, simultánemente, ésta *se ofrece* con Él. Más precisamente: Cristo se ofrece al Padre, y ofrece a su Cuerpo, la Iglesia; a la vez, la Iglesia ofrece a Cristo, y se ofrece ella misma; y esto sucede por el acto ministerial del sacerdote que actúa en nombre de Cristo y de la Iglesia. Tampoco aquí nos encontramos con actos diversos y autónomos, sino de diversas dimensiones de un *acto teológicamente uno*, a saber:

1) Cristo *ofrece* su Sacrificio al Padre, por medio del ministerio del sacerdote *in persona Christi*; al ofrecer su Sacrificio, la Cabeza *incluye* la ofrenda de su Cuerpo;

2) a *esa* oblación —no a otra— «concurren» los fieles por medio y junto con el ministerio del sacerdote *in nomine Ecclesiae*; de manera que los fieles, al ofrecer la Víctima divina, a la vez se ofrecen como miembros de la Cabeza «ofrecida».

Acontecimiento objetivo (*ex opere operato*), al que los fieles están llamados a unirse con su ofrenda personal y subjetiva (*ex opere operantis*). Tal riqueza de la celebración del Sacrificio eucarístico invita a desglosar y precisar la variedad de sus aspectos.

1. *Cristo y la Iglesia, «Oferente» del Sacrificio*

En primer lugar, Cristo forma un *totum offerens* con la Iglesia, como hemos dicho. Ahora bien, Cristo asocia a la Iglesia según su fisonomía sacerdotal «orgánica», es decir, en cuanto «comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada» (cfr. LG 11). Por ello, la celebración del Sacrificio es una «actio totius populi sancti Dei, hierarchice ordinati et agentis» [39].

La celebración eucarística implica la mutua ordenación (*ad invicem ordinantur*, cfr. LG 10) del sacerdocio común y del ministerial; en otras palabras, supone la interrelación del Cuerpo y de la Cabeza, representada ministerialmente por el sacerdote. Cristo ha ungido y consagrado a la Iglesia como su Cuerpo sacerdotal, en el que todos sus miembros son destinados al culto. Pero

39. Según se expresa el Ritual postconciliar de la Concelebración, AAS 57 (1965) 411.

este Cuerpo nunca está separado de su Cabeza, «re-presentada» de manera *visible* por el sacerdocio ministerial. Aquí encuentra su fundamento la diferente manera de ofrecer el Sacrificio por parte del ministerio y de los fieles: «Es necesario tener en cuenta —decía Pío XII— que los bautizados ofrecen la Víctima divina, pero en forma distinta que el sacerdote»[40]. «Participando del sacrificio eucarístico —se lee en LG 11— (...) todos toman parte propia en la acción litúrgica (*partem propriam agunt*), no confusamente, sino cada uno de diferente modo (*non promiscue sed alii aliter*)». Cada uno tiene su «parte propia».

a) *El sacerdocio ministerial*

«El sacerdocio ministerial, en virtud de la sagrada potestad de que goza, modela y dirige al pueblo sacerdotal, realiza (*conficit*) el sacrificio eucarístico en la persona de Cristo (*in persona Christi*) y lo ofrece (*offert*) a Dios en nombre de todo el pueblo (*nomine totius populi*)» (LG 10).

Los ministros sagrados «representan a Cristo, que se ofreció a sí mismo como víctima por la santificación de los hombres» (PO 13). Solamente el sacerdote consagra el sacrificio *en cuanto* representa a la Cabeza. Con las palabras de la consagración pronunciadas *in persona Christi* sólo por el ministro sagrado, se manifiesta que es Cristo —y nadie más— quien actualiza su entrega por el ministerio visible de los sacerdotes[41]. El sacerdote no puede consagrar a título individual; ni siquiera a título de «miembro» del Cuerpo y en representación de los miembros[42], sino como Cabeza que se entrega como don del Padre anterior a toda cooperación humana.

Bajo este aspecto, el ministerio especial «*in persona Christi*» de los sacerdotes constituye la memoria permanente en la Iglesia del carácter *extra nos* del Sacrificio de Cristo *pro nobis*. El Sacrificio eucarístico es, ante todo, acto de la

40. Enc. *Mediator Dei*, AAS 39 (1947) 554.

41. No se trata de una «sustitución» de Cristo en sentido jurídico, sino de una «representación» en el sentido sacramental: presencialización real y eficaz del representado, Cristo, que es quien actúa principalmente en los sacramentos. El sacerdote ofrece «ministerialmente» el sacrificio, es puramente «ministro», es decir, al servicio de Cristo.

42. «La inmolación incruenta por medio de la cual, una vez pronunciadas las palabras de la consagración, Cristo se hace presente en el altar en estado de víctima, es realizada sólo por el sacerdote, en cuanto representa la persona de Cristo, y no en cuanto representa la persona de los fieles» (Enc. *Mediator Dei*, AAS 39 (1947) 555 (cfr. DS 3852). Evidentemente se trata del sacerdote celebrante bajo la acción principal de Cristo: los sacerdotes que eventualmente asisten «no representan la persona de Cristo sacrificador ni actúan en su nombre; deben ser por tanto equiparados a los fieles que asisten a la misa» (PÍO XII, *Alocución*, 2.XI.1954, AAS 46 (1954) 669).

Cabeza *en favor de* su Cuerpo. El Cuerpo aquí sólo puede «recibir» Su ofrenda. Este «sólo» es la expresión sacramental-litúrgica de la *absoluta receptividad* en que se halla la Iglesia respecto de Cristo.

b) *Los fieles ofrecen* por medio y junto con *el ministerio sacerdotal*

«Los fieles, en cambio, en virtud de su sacerdocio real (*vi regalis sui sacerdotii*), participan (*concurrunt*) en la oblación de la Eucaristía» (LG 10). Y la manera en que «concurren» es: *non tantum per sacerdotis manus, sed etiam una cum ipso offerentes* (SC 48). «En esta oblación, en sentido estricto, participan los fieles a su manera y bajo un doble aspecto, pues no sólo por manos del sacerdote, sino también, en cierto modo, juntamente con él, ofrecen el sacrificio» [43].

Según esto, también los fieles *concurren* al único Sacrificio, y lo hacen bajo un doble aspecto (no se trata de *dos* acciones diversas).

i) *Por medio* del sacerdote celebrante

Como se ha dicho, sólo el sacerdote realiza (*conficit*) el sacrificio *in persona Christi*, manifestando así la «capitalidad cristológica» de la salvación.

Ahora bien, Cristo se ofrece al Padre en cuanto Cabeza del Cuerpo. Por este motivo, quien «re-presenta» visiblemente a la Cabeza en el altar, representa necesariamente al Cuerpo [44]. El sacerdote al pronunciar su oración ministerial *in persona Christi* lo hace a la vez *in nomine Ecclesiae*, en cuanto representa al Cuerpo. «Es evidente que los fieles ofrecen el sacrificio mediante el sacerdote, si se tiene en cuenta que el ministro representa a Cristo Cabeza del Cuerpo místico, que ofrece en nombre de todos sus miembros» [45]. La representación «in persona Christi», en consecuencia, *incluye* la de la Iglesia. El sacerdote confecciona el sacrificio *en cuanto* representa a Cristo y *por ello* a la Iglesia [46]. «Se ofre-

43. Pío XII, Enc. *Mediator Dei*, AAS 39 (1947) 555.

44. «In eo (el sacrificio eucarístico) enim sacrorum administri non solum Salvatoris nostgri vices gerunt, sed totius etiam Mystici Corporis singulorumque fidelium» (Pío XII, Enc. *Mystici Corporis* AAS 35 [1943] 332).

45. Pío XII, Enc. *Mediator Dei*, AAS 39 (1947) 556. «El ministro del altar representa la persona de Cristo, Cabeza del Cuerpo Místico, que ofrece en nombre de todos los miembros. Y así puede afirmarse con razón que toda la Iglesia unida a Cristo toma parte en la oblación de la Víctima» (*ibid.*).

46. El título del sacerdote para «confeccionar el sacrificio» no es una «delegación» de la Iglesia; por el contrario, es Cristo quien por el sacramento del Orden capacita al ministro para la acción consacratoria «in persona Christi».

ce por sus manos, en nombre de toda la Iglesia (*per manus eorum, nomine totius Ecclesiae*)» (PO 2). La «representación» del sacerdocio ministerial es, en definitiva, del Cristo Total, también del Cuerpo.

Bajo este primer aspecto, la consagración del sacrificio es propiamente *acto de la Iglesia* que ofrece *por medio* del ministerio *público* de sus sacerdotes (*ab Ecclesia per sacerdotes*; *a publico Ecclesiae ministro*: cfr. Concilio de Trento, Dz 938, 844). Los fieles *ofrecen* el (mismo) sacrificio que el sacerdote *consagra*; en la inmolación del sacrificio es la Iglesia entera la que sacrifica *por medio* del ministerio del sacerdote.

ii) *Juntamente* con él

Pero «no sólo por manos del sacerdote, sino también, en cierto modo, juntamente con él, ofrecen el sacrificio» [47]. Se trata de otro aspecto bajo el que los fieles «ofrecen el sacrificio» de Cristo que consagra el sacerdote.

A pesar de la formulación de la frase («por medio de»/«junto con»), no estamos ante dos actos de ofrenda de la Iglesia: primero, *por medio* de la consagración del sacerdote; y, luego, los fieles *junto con* él. No se trata de «juntar con» la consagración del sacrificio por el sacerdote —*ex opere operato*— la «ofrenda espiritual» de los fieles presentes, que se añadiría intencional y subjetivamente —*ex opere operantis*— a la consagración del ministro. Este ofrecer «junto con el sacerdote» no puede concebirse como una acción distinta y autónoma de la consagración del sacerdote, realizada ahora por un sujeto colectivo —los fieles— contradistinto del ministerio sacerdotal. El concurso de la Iglesia se da en la acción consacratoria (que corresponde sólo al sacerdote), sin que los fieles «añadan» una ofrenda distinta a la consagración misma. Se trata siempre de la única ofrenda de Cristo y de la Iglesia en *unidad de acto*: lo que hace la Iglesia *por medio* del sacerdote —consagrar el sacrificio— lo hacen «en cierto modo» los fieles *juntamente con* él. La fórmula «en cierto modo» invita a indagar cuál sea ese nuevo título del concurso de los fieles «junto con» el sacerdote a la consagración del sacrificio.

Una respuesta podría ser la siguiente. En cuanto la consagración del Sacrificio por ministerio del sacerdote se realiza *in persona Christi*, el sacrificio ciertamente ya se ofrece *in nomine Ecclesiae*, por cuanto la Iglesia se halla *incluida* —según se dijo— en la «representación» *in persona Christi*. El sacerdote representa a la Iglesia *principalmente* por representar a Cristo Cabeza, y en este sentido la acción *in persona Christi* ya supone actuar *in nomine Ecclesiae*. La consa-

47. PÍO XII, Enc. *Mediator Dei*, AAS 39 (1947) 555.

gración del sacerdote ya es, por tanto, acto de la Iglesia: el sacerdote, al representar a la Cabeza, representa al Cuerpo. Bajo este aspecto, los fieles «concurren» como miembros del Cuerpo que consagra el Sacrificio *por manos* del sacerdote.

Ahora bien, esta representación de la Iglesia por el ministro *en cuanto* representa la Cabeza, todavía no explicita *plenamente* toda la *formalidad representativa* de la Iglesia por el ministerio sacerdotal. Por este título, es ofrenda *sólo* de la Cabeza y, por ello, *sólo indirectamente* también del Cuerpo. Por ello, no basta decir que la Iglesia ofrece el sacrificio *porque* el sacerdote representa la Cabeza; o que los fieles ofrecen el sacrificio *por ser* miembros unidos a la Cabeza. Siendo eso cierto, la consagración del sacerdote *también* es ofrenda del Cuerpo *como tal*. La participación de la Iglesia en la ofrenda de Cristo no sólo sucede indirectamente: la Iglesia ofrece el sacrificio no sólo *por medio* de su Cabeza (ministerialmente representada por el sacerdote), sino también como «verdadero» oferente *junto con* la Cabeza. Ofrecer el sacrificio «no sólo por manos del sacerdote, sino también, en cierto modo, juntamente con él» quiere explicitar, nos parece, este aspecto del concurso activo de la Iglesia en la consagración sacramental del Sacrificio de Cristo. Los fieles ofrecen «junto con el sacerdote»; es decir, *esa misma consagración* del sacrificio por el ministerio sacerdotal es *también* acción de la Iglesia *por otro título*: *en cuanto* el sacerdote actúa como *miembro cualificado* del Cuerpo que ofrece la ofrenda de su Cabeza.

Dicho gráficamente, las «manos» del sacerdote son *principalmente* las «manos» (ministeriales) de la Cabeza; y por este título el Cuerpo ofrece ya el Sacrificio. Pero son *también* las «manos» (ministeriales) de la Iglesia, por las que los fieles «en cierto modo, *juntamente con* él» ofrecen el sacrificio. Aquí la Iglesia no pone una nueva acción externa a la consagración del Sacrificio por el sacerdote. Las expresiones «por manos de» y «junto con» explicitan más bien dos aspectos de la participación de los fieles en la consagración del sacrificio por el ministerio sacerdotal. De una parte, la Iglesia ofrece el sacrificio en cuanto el sacerdote representa instrumentalmente a la Cabeza (*in persona Christi*), e indirectamente ofrece *in nomine Ecclesiae*. De otra parte, la Iglesia ofrece el sacrificio en cuanto el sacerdote es *también* miembro del Cuerpo e instrumento suyo. Esta dimensión intensifica la representación de la Iglesia: el sacerdote no sólo ofrece el sacrificio *in persona Christi* (y en consecuencia, *in nomine Ecclesiae*), también ofrece el sacrificio en cuanto miembro cualificado del Cuerpo que es «verdadero oferente» (*in persona Ecclesiae*). Bien entendido que se trata de dimensiones representativas internamente jerarquizadas dentro de la única representación del *Cristo Total*: sin la representatividad *in persona Christi*, decaen las demás dimensiones representativas del ministerio sacerdotal.

Con estos presupuestos formales del concurso de la Iglesia en el Sacrificio, podemos preguntarnos por el *contenido* de la oblación de los fieles, que se ofrece «por medio» y «junto con» la consagración.

2. *Cristo y la Iglesia, «Ofrenda» del Sacrificio*

La Iglesia ofrece el sacrificio *por medio* y *junto con* el sacerdote, como se dijo. Ahora hay que añadir: en el mismo acto *se ofrece* ella misma. Aquí tocamos de nuevo ese aspecto de la unidad del acto sacrificial, por el que la Iglesia ofrece el sacrificio de la Cabeza y, al hacerlo, se ofrece a sí misma. «En la oblación que realiza —dice san Agustín—, ella misma es ofrecida» [48].

Es función propia del sacerdote la realización del signo visible de la consagración del sacrificio [49]. En efecto, el sacerdote realiza la consagración ritual como signo *externo* del sacrificio *interior* de la Iglesia, según la ley que debe regir el sacrificio cristiano, que es manifestar visiblemente (inmolación) el culto interno (oblación) de la Iglesia al Padre por Jesucristo. Los fieles ofrecen el sacrificio *junto con* el sacerdote porque sobre todo unen «sus votos de alabanza, de impetración, expiación y acción de gracias a la intención del Sumo Sacerdote, para que sean presentadas al Padre en la oblación de la Víctima realizada por el rito externo del sacerdote» [50]. En otras palabras, la Iglesia se hace *ofrenda* al *ofrecer* por medio y junto con el sacerdote el sacrificio de Cristo: «Porque lo que se realiza especialmente por el ministerio de los sacerdotes lo hacen también comúnmente los fieles mediante sus votos» [51]. «Populus agit voto, sacerdotes peragunt mysterio» [52].

Este *votum* o «votos» que se integran en la oblación de Cristo no son primariamente la devoción o disposiciones subjetivas de los fieles presentes en la celebración. En el Sacrificio eucarístico la inmolación *externa* visibiliza (por medio

48. *De Civ. Dei*, X, 20.

49. «Cuando se dice que el pueblo ofrece juntamente con el sacerdote, no quiere darse a entender que los miembros de la Iglesia, al igual que el sacerdote, realizan el rito litúrgico visible, lo cual es propio del ministro, destinado por Dios para ello» (PÍO XII, Enc. *Mediator Dei*, AAS 39 (1947) 556).

50. PÍO XII, Enc. *Mediator Dei*, AAS 39 (1947) 556.

51. «También podemos entender las palabras "por los cuales te ofrecemos o que ellos mismos te ofrecen", en el sentido de que ofrecen todos los fieles y no solamente los sacerdotes. Porque lo que se realiza especialmente por el ministerio de los sacerdotes lo hacen también comúnmente los fieles mediante sus votos» (*De sacro altaris mysterio*, III, 6: PL 217, 845 D). El Papa recoge aquí la célebre fórmula de Floro: «Quod enim adimpletur *proprie* ministerio sacerdotum, hoc *generaliter* agitur fide et devotione cunctorum» (*Opusc. de actione missarum*, c. 52: PL 119, 47-48).

52. SAN PEDRO DAMIÁN, *Expos. Can. Missae*, PL 145, 885.

de la consagración) la acción de gracias, la alabanza, la impetración y la expiación, es decir, la oblación *interior* de Cristo al Padre. Esta ofrenda interior de la Cabeza se hace —*ex opere operato*— «sacrificio espiritual» de su Cuerpo (indefectiblemente grato al Padre). El «votum» del Cuerpo es su asociación objetiva al sacrificio interior de su Cabeza porque sus miembros —en virtud del «carácter» bautismal que configura al Sacerdote— se hallan *destinados* a ofrecer y ofrecerse con la Cabeza en el Sacrificio. El *carácter* sacramental supone *in voto* la destinación objetiva a ofrecer el Sacrificio de la Cabeza como miembros de su Cuerpo sacerdotal [53]. Se trata de una «intención o deseo» del que dice san Agustín: «el voto en que prometimos permanecer con Cristo en unión de su Cuerpo místico» [54]. Cristo se ofrece al Padre como Cabeza con su Cuerpo, y en su propia oblación incluye la de sus miembros, todos los bautizados independientemente de su situación y devoción: «En esta oblación pura —el Divino Redentor— se ofrece al Padre celestial como cabeza de la Iglesia; y con Él ofrece a sus miembros místicos, ya que todos ellos, aun los más débiles y enfermos, están incluidos amorosamente en su corazón» [55]. En unidad de acto, la consagración externa del Sacrificio es «sacrificio espiritual» de la Iglesia en la oblación interior de Cristo al Padre.

La tradición teológica hablará de una intención habitual o general de todos los miembros de la Iglesia universal (también de aquellos en estado de fe informe) de ofrecer el Sacrificio *juntamente* con el sacerdote, aunque no participen externamente en su celebración [56]. Como se ve, esta «intención» se relaciona íntimamente con la llamada *intentio Ecclesiae*. De aquí, el valor que posee que el Sacrificio sea celebrado.

Naturalmente, el «sacrificio espiritual» objetivo de la Iglesia debe hacerse personal e interior en cada cristiano. «Para que la oblación de la Misa tenga su pleno efecto, es necesario que los cristianos se inmolen a sí mismos como

53. Habría que recordar aquí el gran tema del *votum eucharistiae* implicado en el Bautismo. El Bautismo concede la gracia y la unión con Dios, propia de la caridad, porque en el Bautismo hay un deseo objetivo de la Eucaristía, *votum Eucharistiae*, que anticipa sus efectos (análogo a como el Bautismo de deseo anticipa los efectos del Bautismo sacramental) (cfr. *S. Th.,* III, q. 79, a. 1 ad 1). Quien recibe el Bautismo, recibe también *in voto* la gracia de la Eucaristía. El Bautismo adelanta este efecto, como deseo o *votum* de la corporalidad eucarística real-sustancial: esta manducación (y su deseo) es la que realiza formalmente la incorporación a Cristo. Pues bien, si la «gracia» eucarística *in votum* del Bautismo tiene una vinculación objetiva con la Presencia eucarística del Señor, *a fortiori* el «carácter» bautismal no puede carecer de *relación objetiva con la ofrenda* del Sacrificio, origen de la presencia y de la gracia eucarística.

54. *Epist.* 149, 16: PL 33, 637.

55. PÍO XII, Enc. *Mystici Corporis*, AAS 35 (1943) 233.

56. SAN ROBERTO BELLARMINO, *De Missa*, L. II, c. 4, ed. Paris 1870, t. IV, p. 373 a. «Neque satis habeant generali ea intentione, quae Christi membra Ecclesiaeque filios decet» (PÍO XII, Enc. *Mediator Dei*, AAS 39 [1947] 559).

víctimas»[57]. No basta, pues, que el Sacrificio se renueve cotidianamente para que sea personalmente salvífico; es necesaria la identificación activa con Cristo sacerdote y víctima. Así como la eficacia redentora de la Cruz supone reconocer a Cristo en la fe como Salvador, y unirse a él, así también los fieles están llamados a asociarse por sus disposiciones personales —*ex opere operantis*— a la ofrenda objetiva del sacrificio de Cristo, es decir, asociarse interiormente a la voluntad oblativa de Cristo al Padre a favor de los hombres.

En cada celebración los fieles están llamados a hacer internamente propia la *intentio Ecclesiae* de ofrenda que expresan los signos litúrgicos. Por ello, «la Iglesia, con solícito cuidado, procura que los cristianos no asistan a este misterio de fe como extraños y mudos espectadores, sino que comprendiéndolo bien a través de los ritos y oraciones, participen conscientes, piadosa y activamente en la acción sagrada, sean instruidos con la palabra de Dios, se fortalezcan en la mesa del Cuerpo del Señor, den gracias a Dios, aprendan a ofrecerse a sí mismos al ofrecer la hostia inmaculada no sólo por manos del sacerdote, sino juntamente con él, se perfeccionen día a día por Cristo mediador en la unión con Dios y entre sí, para que, finalmente, Dios sea todo en todos» (SC 48).

Estas recomendaciones no constituyen meras instrucciones de buen orden o de sola devoción, sino que garantizan la participación fructuosa en el Sacrificio, que debe ser objeto de un «aprendizaje» por los fieles —«aprendan a ofrecerse a sí mismos al ofrecer...»— tanto en su aspecto interior, como a la hora de su expresión en los signos litúrgicos[58].

3. *El Sacrificio eucarístico consuma el sacerdocio cristiano*

Hay que añadir finalmente otra consideración. La disposición personal oblativa a la que todos los fieles (y el sacerdote) están llamados por la consagración bautismal alcanza «pleno efecto» sólo con la participación en el Sacrificio eucarístico. Dice el Concilio Vaticano II que «por el ministerio de los pres-

57. PÍO XII, Enc. *Mediator Dei*, AAS 39 (1947) 557.

58. «Es necesario que todos los fieles consideren como principal deber y máxima dignidad participar en el Sacrificio Eucarístico. No con una asistencia negligente y distraída, sino con tanto empeño y fervor que entren en íntimo contacto con el Sumo Sacerdote, de acuerdo con la recomendación de san Pablo: "Tened los sentimientos que tuvo Jesús" (Fil. 2, 5), ofreciendo el Santo Sacrificio con Él y por Él y ofreciéndose a sí mismos juntamente con Cristo» (PÍO XII, Enc. *Mediator Dei*, AAS 39 [1947] 552); «debemos transformar nuestras almas de modo que sea destruido radicalmente todo pecado en ella existente, crezca en nosotros el principio de la vida sobrenatural, y así nos convirtamos, juntamente con la hostia inmaculada, en víctimas agradables al Padre Eterno» (*ibid.*, 558).

bíteros se consuma (*consummatur*) el sacrificio espiritual de los fieles (*sacrificium spirituale fidelium*) en unión con el sacrificio de Cristo, Mediador único, que se ofrece por sus manos, en nombre de toda la Iglesia» (PO 2). Veamos más de cerca este aspecto.

Toda dimensión sacerdotal en la Iglesia es participada del único Sacerdote de la Nueva Alianza, Jesucristo. Cristo, por el misterio de su unión hipostática, es, en su más profunda ontología, Mediador y Sacerdote. El ejercicio de su mediación sacerdotal, se realiza en la totalidad de los misterios de su carne. Cristo se ofrece en sacrificio desde el momento de su encarnación (cfr. Hb 10, 9) con la disposición habitual de su voluntad de entrega al Padre, que inspira todas sus acciones terrenas. El alma *interior* de su sacrificio —y de su sacerdocio— es su obediencia filial, que se manifiesta en su *existencia* de total y absoluta referencia al Padre coextensiva con toda su vida, palabras y obras. Ahora bien, su sacrificio y su sacerdocio tiene su plenitud y síntesis al llegar «su hora» de la libre entrega *externa* de su vida *en la Cruz*. El Sacerdocio y el Sacrificio de Cristo es, de este modo, interior y exterior; lo ejerce en su entera existencia, pero sólo se consuma en el acto singular de la Cruz, que recapitula toda la vida sacerdotal de Jesús y la dota de sentido. En realidad, todas sus acciones están *ordenadas* al sacrificio de la Cruz. La oblación interior de su voluntad inaugura ya su existencia sacrificial, pero ésta se consuma sólo en el Calvario.

Pues bien, la consagración sacerdotal de la Iglesia, participación del ser sacerdotal de Cristo, refleja tambien este doble momento: una *existencia* sacerdotal interior y espiritual que se *consuma* en la celebración visible del Sacrificio.

Los lugares clásicos del Nuevo Testamento sobre el sacerdocio cristiano (cfr. 1 P 2, 4-5 y 9; Ap 1, 6; 5, 10) hablan del culto nuevo a Dios con la entera existencia regenerada y «sellada» por la unción del bautismo y de la confirmación. El sacerdocio común de los fieles es una consagración a Dios que se aplica a toda la vida cristiana, una realidad cultual que se ejerce en las circunstancias concretas de la existencia en el mundo. Pertenece a la esencia del sacerdocio común el ofrecimiento gozoso de la propia vida a Dios como alabanza continua en el Espíritu Santo. Un sacerdocio, pues, que se ejerce con la propia existencia, con la ofrenda de «hostias espirituales», y que constituye la prolongación en los cristianos de la *existencia sacrificial* de Cristo. Como dice A. Feuillet, «los sacrificios espirituales de que habla 1 P 2, 5, explicados en el contexto de los otros pasajes mencionados, deben ser interpretados, ante todo, como una imitación voluntaria por parte de los cristianos de la ofrenda sacrificial de Cristo, Siervo doliente» [59].

59. A. FEUILLET, *Jésus et sa mère*, Gabalda, Paris 1974, 237.

Ahora bien, esta existencia sacerdotal cristiana —el sacrificio espiritual— dice esencial relación a la celebración del Sacrificio eucarístico como su consumación, de manera análoga a como la Cruz consumó la existencia sacerdotal de Cristo. En la celebración del Sacrificio eucarístico la Iglesia (ministros y fieles) representan sacramentalmente el Sacrificio de Cristo en su doble momento de oblación *interior* (sacrificio espriitual de los fieles) y de inmolación *externa* (consagración del sacerdote). Y así como en Cristo su sacrificio interior —y su sacerdocio— se consuma en la inmolación cruenta de la Cruz, así el sacrificio —y el sacerdocio— de su Cuerpo se consuma en la celebración visible del Sacrificio de la Cabeza: «los bautizados son, a semejanza de Cristo, sacerdotes y víctimas del sacrificio que ofrecen, pero este sacrificio se hace posible por el único sacrificio de Cristo» [60]. En otras palabras, el sacerdocio común de los fieles, que se ejerce en todos los actos de su vida, encuentra su consumación en la celebración del Sacrificio, que a su vez da sentido sacerdotal a toda la existencia cristiana.

Por aquí se ve la profunda razón de ser de la estructura sacerdotal de la Iglesia, orientada toda ella al Sacrificio eucarístico. La ofrenda de la Iglesia, el «sacrificio espiritual» de los fieles —su existencia sacerdotal— se perfecciona por la consagración por medio del sacerdocio ministerial del Sacrificio de la Cruz. De esta forma, la doble modalidad sacerdotal —común y ministerial— es el reflejo en la Iglesia de la *existencia* sacerdotal de Cristo *consumada* en la Cruz.

José R. VILLAR
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

60. *Ibid.*, 245.

LA EUCARISTÍA Y «LOS DOCE». PROPEDÉUTICA PARA UN ESTUDIO SOBRE EL SACERDOTE Y LA EUCARISTÍA

ENRIQUE DE LA LAMA

En la admirable homilía que Juan Pablo II pronunció en la Misa de ordenación sacerdotal celebrada en el paseo de la Alameda en Valencia —en su viaje a España de 1982— leemos: «Ante todo configurados con el Señor, debéis celebrar la Eucaristía, que no es un acto más de vuestro ministerio; es la raíz y la razón de ser de vuestro sacerdocio. Seréis sacerdotes ante todo, para celebrar y actualizar el sacrificio de Cristo, *siempre vivo para interceder por nosotros* (Hb 7, 25). Ese sacrificio único e irrepetible, se renueva y se hace presente en la Iglesia de manera sacramental por el ministerio de los sacerdotes». Se formula así una tesis de rango fundamental para entender la relación entre el sacerdote y la eucaristía. Pero vayamos por pasos.

Configurados con el Señor

«Una cosa es cierta: si en la Iglesia existe un ministerio, es el apostolado el ministerio central y fundamental, del cual derivan todos los ministerios» [1]. Así escribían los obispos alemanes en su carta pastoral de 1969 —titulada en su versión española *El ministerio sacerdotal*. En el mismo sentido, la tesis que interpreta el ministerio presbiteral como participación del ministerio de la sucesión apostólica —en unión y sub-ordenación al ministerio de los obispos— es ya comúnmente compartida [2].

1. Conferencia episcopal alemana, *El ministerio sacerdotal. Estudio bíblico-dogmático*, trad. Del alemán por R. Blázquez, Salamanca 1770, p. 28, n.º 7 ad finem.

2. El ministerio ordenado «es un carisma permanente del Espíritu Santo otorgado a la Iglesia enraizado en la sucesión apostólica para el servicio autorizado del Evangelio en

ISSN 0036-9764

La teología del presbiterado ha de elaborarse, según eso, a partir de la comprensión que los Apóstoles tuvieron de su propio ministerio. Así lo hace la aludida carta de los obispos alemanes, que —en decir del cardenal Suquía— es un «documento magisterial bien pensado» y que «ofrece una penetrante y profunda reflexión teológica» [3]. El documento se basa en primer lugar y muy principalmente en Pablo, que constituye de por sí una referencia muy significada por su cuantiosa enseñanza. Sus cartas —a los *Romanos*, *Corintios* y *Gálatas*— se ofrecen, también desde el punto de vista cronológico, como documentos primordiales.

Las epístolas del Apóstol de las Gentes son tan explícitas como para determinar un retrato del propio Pablo y para deducir, en consecuencia, las notas esenciales de los Apóstoles del Cordero. El Apóstol ha sido *elegido*, *llamado*, *segregado*, *enviado*, para un servicio que compromete la vida entera; le ha sido confiada por Dios una *oikonomía* (1 Cor 9, 17), es decir, una administración y dispensación de las riquezas de la casa; es, así, *ministro de Cristo y administrador de los misterios de Dios* (1 Cor 4, 3ss), con *poder* y con *autoridad* sobre las comunidades; sus palabras son una *manifestación del espíritu y del poder* (1 Cor 2, 4), *palabras aprendidas del Espíritu* (1 Cor 2, 13), *para promover la obediencia a la fe, para gloria de su nombre en todas las naciones* (Rom 1, 5). «En las cartas paulinas se puede observar además otro hecho importante que arroja luz sobre la naturaleza del ministerio apostólico. Pablo puede escoger a miembros de la comunidad para colaborar con él en el desempeño de sus funciones apostólicas» [4]. Porque, a medida que las comunidades han ido creciendo, los Apóstoles han ido aumentando el número de sus colaboradores y, por fin, han tenido que pensar en quienes han de sucederles en su ministerio. Que el último horizonte de su ministerio será la *parusía* ha sido verdad patente al alma de los Apóstoles desde el primer momento: incluso antes de que supieran que los *fines temporum* iban a desplegarse hacia el futuro en nuevos días de historia bajo la luz del Evangelio. En la carta de los obispos alemanes la tesis se formula en términos de firmeza dogmática: «El apostolado y, en consecuencia, los ministerios que

representación de Cristo cabeza y pastor». Cfr. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, COMISIÓN EPISCOPAL DEL CLERO, *Sacerdotes para evangelizar. Reflexiones sobre la vida apostólica de los presbíteros*, 2 de febrero de 1987. Madrid 1987, p. 54. Ya el Concilio Vaticano II había puesto de relieve: «Así pues, enviados los Apóstoles como Él fuera enviado por su Padre, Cristo por medio de los mismos Apóstoles hizo partícipes de su propia consagración y misión a los sucesores de aquéllos, que son los obispos, cuyo cargo ministerial en grado subordinado fue encomendado a los presbíteros, a fin de que, constituidos en el orden del presbiterado, fuesen cooperadores del orden episcopal para cumplir la misión apostólica confiada por Cristo». Citado *ibid.*, p. 69.

3. A. SUQUÍA, *Presentación* a CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, *o.c.*, p. 9.
4. CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, *o.c.*, p. 30.

continúan la obra apostólica, han sido dados a la Iglesia para todo el tiempo que dure su existencia, es decir para el tiempo que va desde la Ascensión de Jesús a los Cielos hasta su retorno (Lc 24, 47s; Hch 1, 11). Por eso han recibido los Apóstoles, junto con la *ekklesia*, el "don de los últimos días", el Espíritu (Hch 1, 8; 2, 17-21), y ejercen su ministerio como fieles administradores encargados por el Señor (Lc 12, 35-38. 42-48) en medio de las tribulaciones (Hch 11, 19; 14, 22; 20, 23) y tentaciones (Lc 8, 13; 22, 28; Hch 20, 19)» [5].

Es claro que en la vida de Jesús ha habido una actividad absorbente de predicación. Es la predicación, además, el fenómeno biográfico más fácilmente admisible por todos. El carácter carismático —los exorcismos— y la personalidad fascinante (*fascinans*) del Maestro de Nazaret, que facilita la aceptación de su mensaje, se admiten con mucha más facilidad que el milagro o —en general— todo aquello que conduce al reconocimiento de su identidad como Persona Divina (*tremendum*). Tiene su explicación: el intento de interpretar la historia como ciencia estrictamente racional —estructurándola según principios universales— encuentra dificultad para comprender la gran esfera de la libertad y se resiste ante lo «hapax genomenon». Por lo demás, está claro que el objeto formal de la historia pura —ciencia/arte— no llega de suyo a conclusiones sobrenaturales: la conclusión «Jesucristo es el Verbo de Dios hecho Hombre» es propia del entendimiento iluminado por la Fe. Otra cosa distinta sucede cuando la reflexión teológica asume el «objectum formale quo» de la historia y lo aplica —como puede hacerlo igualmente con los métodos de otras artes y ciencias— a la reflexión y análisis del dato revelado o de la vivencia eclesial propiamente dicha.

En todo caso, si Jesús *coepit facere et docere* (Hch 1, 1) y su biografía se tipifica fácilmente como la del Rabbí de Nazaret, nada tiene de extraño que los discípulos del Rabbí pudiesen a su vez ser biográficamente tipificados como predicadores y maestros. Pero, como elocuentemente advierte la carta de los obispos alemanes, «Pablo ve en su predicación del evangelio una liturgia sacrifical público-ministerial a favor del mundo entero. Esta predicación es realizada por Jesucristo y corroborada por la virtud del Espíritu Santo mediante signos y milagros. Por la predicación apostólica alcanzan los pueblos la fe y se ofrecen a Dios como víctima sagrada en la vivencia real de esta fe. (...) Si se entiende bien la obra sacerdotal de Jesucristo, estas expresiones del apóstol Pablo no son metáforas o ilustraciones, como pueden parecer al principio, sino que tienen un sentido sólido —objetivamente fundado— y explican además el carácter sacerdotal del apostolado. En la autocomprensión del apóstol y en su

5. *Ibid.*, pp. 32-33.

evangelio se manifiesta abiertamente el carácter sacerdotal de la predicación y de toda la actividad apostólica. Para Pablo de una manera especial, es esto verdad no sólo en lo que al ministerio apostólico en cuanto tal se refiere, sino aplicado también a su propia existencia, toda ella un puro acto de servicio y de entrega de la propia vida»[6].

Si se considera este carácter fundamental y radicalmente sacerdotal de la vida y obra del Apóstol resulta claro que la pregunta acerca de sus funciones específicas litúrgico-sacramentales no puede ser planteada aisladamente. La función de Pablo como liturgo de sus comunidades no aparece con la claridad que cabría esperar. Esto se debe principalmente al hecho de que Pablo ve su misión específica en la predicación del evangelio, de tal manera que llega a decir que *Cristo no le ha enviado a bautizar sino a evangelizar* (1 Cor 1, 17). «Con respecto a la función culminante del ministerio cultual litúrgico, la celebración de la Eucaristía, no poseemos ningún testimonio del Apóstol en que aparezca presidiendo la celebración eucarística en medio de la comunidad. No sería tampoco lícito, sin embargo, deducir de este silencio la conclusión contraria»[7].

La verdad es —y esto lo ve igualmente la carta de los obispos de Alemania— que Pablo aparece en Hch 20, 7ss presidiendo la asamblea de los que se habían reunido *una Sabbati... ad frangendum panem.* Es casi seguro de que se trata de la celebración eucarística como insinúa la observación: *erant autem lampades copiosae in coenaculo, ubi eramus congregati.* Asimismo la actitud de Pablo al reprender los abusos de las asambleas litúrgicas de Corinto habla de una responsabilidad profundamente asumida, propia de quien es administrador, inspector, «epískopos» de la asamblea eucarística. Habrá más tarde oportunidad de responder a la objeción de quienes apelan desde las asambleas litúrgicas de Corinto contra la necesidad estricta de una presidencia sacerdotal. Por el momento, baste con poner de relieve la conducta del Apóstol.

«PROTOKLETOI»

El evangelio de san Marcos —que, en su texto actual, es el más antiguo de los sinópticos— inicia su relato con un título pleno de significación: *Principio del evangelio de Jesús Cristo.* Este asentamiento inicial es de gran importancia: «in nuce» es un símbolo, un principio (arjé) y fundamento de la Buena Nueva. La Buena Nueva es que «Jesús es el Cristo». La palabra «arjé» lleva «in

6. *Ibid.*, pp. 44-45.
7. *Ibid.*, p. 47.

semine» la capacidad propia de las palabras fuertes. Es el «inicio», pero es también el «principio fontal», el «origen» de lo que acontece y la «substancia lógica» de las grandes persuasiones [8].

Las páginas del libro de Marcos que seguirán, todas ellas se producen bajo el título «arjé»: todas ellas —cabe decir— tienen carácter «principial» (valga la expresión). «La frase de Mc 1,1 es algo más que un encabezamiento de este primer capítulo. Quiere introducir al "Evangelio" entero. No se alude a un libro, sino al mensaje vital de Jesucristo, en que Él mismo continúa activo» [9]. Pero en cuanto a lo que inmediatamente sigue y se considera prólogo de Marcos, está *en primer lugar*, la predicación de Juan en el desierto, última página del Antiguo Testamento, primera del Nuevo que llega. *En segundo lugar*, la teofanía bautismal, que nos declara la Personalidad divina de Jesús, Hijo del Padre y el Amado sobre quien el Espíritu Santo desciende y mansamente reposa. *En tercer lugar*, el desierto y las tentaciones: hay un desierto, ámbito de silencio que facilita la escucha, que señala la espera —cfr. Mc 1, 35—; el desierto, por otra parte, es la expresión más cabal de aquella *terra inanis et vacua* a la que el hombre volvió arrojado del Paraíso: en esa tierra *inanis et vacua* se experimenta la *soledad* y la desolación, la presencia del diablo [10]. Jesús vence al diablo en su propia casa [11]. *En cuarto lugar*, el kerygma de Jesús: *cumplido es el tiempo* (kairós), *el reino de Dios está cerca, arrepentíos y creed en el Evangelio.*

El versículo 14 —como observa V. Balaguer— señala por primera vez en el evangelio de Marcos una indicación cronológica que parecería introducir «el tiempo histórico en el relato» [12]. Cierto es eso. No obstante, el dato cronológico no va acompañado del dato tópico. No se dan, por lo tanto —por lo menos no hay ninguna precisión al respecto—, las coordenadas históricas (tiempo/espacio). Como señala C.K. Barrett, «esta escueta sentencia no es, y Marcos jamás pretendió que lo fuese, una declaración proferida en una circunstancia precisa. Se trata de la convicción por la que Jesús apuesta, la que da sentido a su vida» [13].

8. Cfr. R. TREVIJANO, *Comienzo del Evangelio. Estudio sobre el prólogo de San Marcos*, Burgos 1971, pp. 1-2.
9. *Ibid.*, p. 1.
10. Cfr. U. MAUSER, *Christ in the wilderness: the wilderness theme in the Second Gospel and its basis in the Biblical Tradition*, London 1963, passim.
11. TREVIJANO, *o.c.*, pp. 170-186.
12. V. BALAGUER, *Testimonio y Tradición en San Marcos*, Pamplona 1990, p. 224.
13. C.K. BARRETT, *Church, Ministry & Sacraments in the New Testament*. The 1983 Didsbury Lectures, The Paternoster Press, Exeter U.K. 1985, 10. —C.K. Barrett, advierto para quien pudiera no conocerle, es metodista, profesor emérito de Durham University. El libro tiene intuiciones interesantes, pero también abundantes hipótesis poco fundadas.

Así pues, no debe perderse de vista que la indicación del prendimiento de Juan no tiene primordial relevancia por su función cronológica —el evangelio volverá a referirse en el capítulo sexto al prendimiento de Juan y a su martirio a modo de digresión explicativa—; más bien, la perícopa Mc 1, 14-15 subraya que las primeras palabras de Jesús —el kerygma de Jesús [14]— se producen en continuidad con el magisterio de Juan, consagrando su validez y llevándolo a su culminación (*peplerotai ho kairós*). Si se observa el paralelismo entre los versículos Mc 1, 2-8 referidos a Juan y los Mc 1, 9-15, referidos a Jesús, fácilmente se convence el lector de que una gradación está siendo introducida con esencial interés: el Heraldo corre delante del Esperado; la relación entre Juan y Jesús es insinuada en un término cristológico de gran relevancia que avizora la misteriosa comunidad de destino: *postquam traditus est Joannes*; pero el ministerio y el destino final de Juan es una simple introducción al ministerio definitivo y salvador de Jesús. Porque en Jesús encuentra su «pleroma» todo curso existencial: también el de Juan [15]. En todo caso, el «tetranomio» que inaugura la predicación es un impresionante estereotipo anticipador, un «sumario proléptico del kerygma de Jesús en Galilea» [16].

Hasta aquí, puede decirse, es la *Presentación de Jesús* en el evangelio de Marcos. Han sido avanzadas unas señas de identidad: quién era, qué decía, quién nos lo presentó, qué es lo primero que hizo [17].

Queda, pues, como primer acontecimiento la llamada de las dos parejas de hermanos Andrés y Simón, Santiago y Juan, con el propósito de hacer de ellos pescadores de hombres: *Venid en pos de mí y haré que lleguéis a ser pescadores de hombres* (poieso hymas geneszai). La vocación de los primeros discípulos —«al costear el lago de Galilea», según la traducción de Valverde/Alonso Schökel— es el primer acto del ministerio de Jesús con evidente valor concreto. La escena aparece colocada en un punto totalmente principal del relato evangélico, inmediatamente adherida al kerygma de Jesús cuyas palabras *venite post Me, et faciam vos fieri piscatores hominum* en cierto modo lo prolongan y completan. Como muy bien anota Trevijano, «Marcos colocó aquí la historia de vocación de los discípulos, porque la vocación al seguimiento y llegar a ser "pescadores de hombres" es para él un ingrediente esencial de la obra de Jesús entendida como

14. Se utiliza aquí el término *kerygma* en el sentido que reconoce Juan Pablo II en la *Redemptoris missio,* n.º 16b: «... es necesario unir el anuncio del Reino de Dios (*el contenido del kerygma de Jesús*) y la proclamación del evento de Jesucristo (*que es el kerygma de los apóstoles*). Los dos anuncios se completan y se iluminan mutuamente». Cfr. et. sobre el término «keryssein» en el evangelio de Marcos, R. TREVIJANO, *o.c.,* p. 217.

15. Cfr. *Ibid.*, pp. 211-216.

16. R. TREVIJANO, *o.c.*, pp. 200 y 201ss.

17. Cfr. et. *ibid.*, p. 199, donde se dan fuertes razones para aceptar que la «introducción» debe extenderse hasta 1, 15; opinión a la que me adhiero.

evangelio. La vocación y comisión de los discípulos gobierna la estructura del evangelio hasta Cesarea. Luego el tema de los discípulos toma un nuevo giro a la luz de las tres predicciones de la pasión. La primera mitad del relato pre-pasión está dominado por la dialéctica de la vocación a seguir y participar en la obra de Jesús. La segunda parte por la dialéctica de la vocación a tomar la cruz. Mc 1, 16-20 es el paradigma que inaugura el conjunto» [18]. En el capítulo segundo se lee la vocación de Leví el de Alfeo, publicano, que sigue al milagro del paralítico —a quien le son perdonados sus pecados—: constituye toda una indicación de que el ministerio apostólico será un ministerio de reconciliación: esta reconciliación ya comienza entre el entusiasmo de muchos y el escándalo de otros; pero en todo caso es un hecho que Jesús admite a los pecadores junto a sí y come con ellos: *eran muchos los que le seguían* (Mc 2, 15). Por fin en el capítulo tercero (Mc 3, 14-15) culmina con singular énfasis la llamada: *subió a un monte y llamando a los que quiso vinieron a Él, y constituyó a los doce para que estuvieran con Él y para enviarlos a predicar*. Comenta Barrett: «El primero de estos dos objetivos puede parecer menos dramático que el segundo, pero no es menos importante. El primer cometido de los apóstoles es simplemente existir, existir en relación con Jesús» [19]. Las palabras *estar con Él* tienen una inmediata traducción en un grupo de amistad que con toda razón debe ser considerado el más célebre e importante de la historia de los hombres —*et deliciae meae esse cum filiis hominum* (Prov 8, 31)—: estar con Él para permanecer con Él, para sentarse a su mesa en su Reino, para juzgar a las doce tribus de Israel, para dar testimonio de lo oído y escuchado, para contemplar su gloria: *Padre quiero que los que me diste estén conmigo donde Yo estoy para que vean mi gloria la que me diste porque me amabas antes de la creación del mundo* (Jo 17, 24).

La densidad de personalismo (persona de Jesús y personas —con sus nombres— de los elegidos) de esta breve escena es incuestionable. Se inicia con una convocatoria (proskaleitai) llena de autoridad —como que procede de la «exousía» de Jesús— en virtud de la cual y sin intermediarios «hace comparecer a los convocados». *Llamó a los que quiso*: la frase «ous ethelen autós», «expresa —según J. Mateos— un amor de Jesús que viene desde siempre, que no puede decirse que haya comenzado en un momento determinado, y señala el motivo

18. *Ibid.*, p. 200.

19. C.K. BARRETT, *o.c.*, p. 11. En opinión de Barrett, el evangelista pudo haber tenido ante sus ojos una pieza con el relato completo de la vocación y misión de los Apóstoles. Pieza, que partió en dos para presentar, desde el mismo inicio del ministerio de Jesús, la vocación de *los doce* y facilitar el relato de los seis primeros capítulos de su evangelio. De ese modo ha puesto de relieve a) la esencial importancia de *los doce*, y b) en dependencia de *los doce,* la del resto de los discípulos: «hoi peri auton syn tois dódeka». Cfr. et., en coherencia con esta observación, V. BALAGUER, *o.c.*, pp. 223-228.

de la convocación. Dado que el número doce (3,14) pone a la primera parte de la perícopa en relación con Israel, es éste el convocado por Jesús (según Joel 3, 5, los supervivientes en el monte Sión y Jerusalén, es decir, los que se han mantenido en la institución judía). El motivo de la convocación es pues precisamente la predilección que siente Jesús por el pueblo de la Antigua Alianza» [20]. La exégesis de J. Mateos resultaría un maximalismo —por encima de las posibilidades verosímiles del texto—, si toda la escena quedase vaciada de su contenido literal obvio para ser leída exclusivamente, o casi, como refrendo —en continuidad con la historia— de la vocación universal del Israel de Dios. Por eso bastaría decir que la elección de cada uno de los Doce —y de los Doce como institución primordial— tiene valor arquetípico con respecto a la Iglesia y con respecto a la llamada de cada uno de los discípulos de Cristo. La universalidad, por lo tanto, está seminalmente —pero explícitamente— aludida en el número y en la constitución de los Doce [21]. Así deben comprenderse las palabras de Juan Pablo II en la *Ecclesia de Eucharistia*: «Hay un influjo causal de la Eucaristía en los orígenes mismos de la Iglesia. Los Evangelistas precisan que fueron los Doce, los Apóstoles, quienes se reunieron con Jesús en la Última Cena. Es un detalle de notable importancia, porque los Apóstoles *fueron la semilla del nuevo Israel, a la vez que el origen de la jerarquía sagrada*» [22].

La Eucaristía en el núcleo del kerygma apostólico

La palabra que Jesús predicó fue oída por los apóstoles. Oída, recordada, comprendida y luego proclamada. Eso es el kerygma de los apóstoles. En la exé-

20. J. Mateos, *Los «Doce» y otros seguidores de Jesús en el Evangelio de Marcos*, Madrid 1982, p. 70, n.º 170. Por lo demás, desde el punto de vista histórico y filológico las páginas de J. Mateos son enriquecedoras.

21. Como en la constitución de los *arcontes* está aludida la constitución del pueblo, o como en la designación *padre* está implícita la existencia de un *hijo*, o como en la de *pastor* o *pescador* está presente la realidad del rebaño o la inmensidad del mar. En la alusión a los Doce se contiene la plenitud del pueblo que está presente «per essentialem connotationem». En el ambiente cultural de la época de Jesús era cosa comprobada que las tribus históricas de Israel estaban mezcladas y excepto en algunas familias resultaban poco identificables. Existía sin embargo la convicción fuerte de que las doce tribus seguían siendo las raíces legítimas brotadas del *semen Israël*, y que, en consecuencia, en la plenitud del pueblo —formado por los residentes en el territorio patrio así como por los que vivían en la diáspora— subsistían completas las doce tribus, bien conocidas por YHWH. Cfr. J. Mateos, *ibid.* Además el uso alternativo y aparentemente vacilante que Marcos hace de la denominación *apóstoles/discípulos* apoya el sentido espiritual de esta perícopa, válido para todos los discípulos de Cristo.

22. Juan Pablo II, Carta encíclica *Ecclesia de Eucharistia*, n.º 21b.

gesis moderna, el kerygma ha adquirido una significación totalmente precisa: indica la predicación de los Apóstoles y de la iglesia primitiva.

En los tres sinópticos, la institución de la Eucaristía es presentada en indisoluble unidad con la Pasión de Cristo. En el Apocalipsis, se nos muestra la celebración en Gloria del Sacrificio de Cristo. Así pues Pasión/Resurrección/Ascensión/Glorificación constituye el centro privilegiado del kerygma de los Apóstoles; y en ese centro, la institución de la Eucaristía y su celebración en la historia hasta la Parusía final.

En la institución de la Eucaristía está presente el grupo de los doce. Si había otras personas es posible imaginarlo. Pero parece muy claro que en los sinópticos el grupo de los doce absorbe toda la relevancia de tal modo que la Eucaristía es instituida y puesta entre sus manos en la Santa Cena.

El evangelio de san Juan constituye una singularidad: puede decirse que —en su carácter paradójico y vigorosamente antitético— insinúa el drama de la pasión desde su mismo prólogo: *in propria venit et sui Eum non receperunt* (Jo 1, 11). Y no deja de ser una elocuente indicación el anuncio del Precursor que señala a Jesús: *Mirad al Cordero de Dios que quita el pecado del mundo* (Jo 1, 29). Es bien sabido que el cuarto Evangelio comienza relatando una primera semana del ministerio público de Jesús. Durante esa semana —cuyo significado místico impera sobre la precisión cronológica— una semilla del grupo de los Doce, que ha tenido en la escuela de Juan su propedéutica, pasa de las manos del Bautista a las manos del Rabbí que entonces se muestra al mundo. Escuchan sus palabras: *Venid y ved*. O como traduce Ratzinger, «venid y os convertiréis en videntes» [23]. Hacen proselitismo con entusiasmo ingenuo, lleno de naturalidad y se agrupan en torno a Jesús —llevados por una atracción que el propio evangelio de Juan nos explicará más tarde: *nadie viene a Mí, si el Padre que me ha enviado no le atrae* (Jo 6, 44).

Las bodas de Caná de Galilea encierran un misterio. El primero de los signos que Jesús realizó es polisémico: obedece a una inspiración muy vital, que exige atención y estudio [24]. Jesús y María aparecen invitados a la boda; pero cuando el relato avanza, hay una transformación de la escena: la boda de Caná

23. J. RATZINGER, *El camino pascual. Ejercicios espirituales dados en el Vaticano en presencia de Juan Pablo II*, traducción de B. PARERA GALMÉS, Madrid 1990, p. 172.

24. De hecho, este pasaje ha sido objeto de interpretaciones mesiánicas o cristológicas —como no podía por menos—, mariológicas —bien fundadas—, sacramentales. El sentido alegórico de la perícopa ha alimentado también importantes comentarios. Lo cual confirma la riqueza contenida en este célebre fragmento que ha significado desde la antigüedad un reto a los teólogos y exegetas sabios.

—mediante un efecto sencillo, que consiste en la simple introducción del diálogo— hace presente el Paraíso: el lector se admira escuchando a la nueva Eva que interpela al nuevo Adán. Todo es narrado con la sencillez que corresponde a lo sublime. María es la mujer de Génesis 3, 15; Jesús es Adán, pero también el vástago de esa mujer: Apocalipsis 12 y el relato joánico de la Pasión —*Mulier, ecce filius tuus* (Jo 19, 26)— completan la configuración del horizonte [25]. Con razón María ha sido llamada *Madre y Esposa del Verbo* [26]. Tras el milagro, el vino nuevo queda en este mundo como un don del paraíso —*tú has guardado el buen vino hasta ahora* (Jo 2, 10)—, fruto fungible, que alegra el corazón del hombre.

En este milagro es posible reconocer una intención eucarística. Es, por de pronto, el único milagro en que Jesús realiza una transformación completa de una sustancia en otra, «transformación que sugiere la transubstanciación eucarística» [27]. En tal sentido el vino de Caná sería más pedagógico que la misma multiplicación de los panes donde no está presente una transformación semejante y Cristo la presenta en términos explícitos como anuncio de la Eucaristía. En el contexto de una interpretación sacramental «el primer sacramento que se presenta a la imaginación del lector del episodio de Caná, es el de la Eucaristía. No poseemos ningún indicio seguro para pretender que el evangelista haya pensado en ese simbolismo eucarístico, ni que haya querido expresarlo con su relato. Pero la estructura del milagro, así como su paralelismo con el milagro de la multiplicación de los panes, parecen demostrar perfectamente que Cristo en Caná tenía presente la Eucaristía» [28]. No hace falta decir que la interpretación eucarística no sería nunca excluyente, porque —como ya se dijo— la literalidad del relato es rica en sugerencias. El vino es el vino nuevo. Eva había dado de comer a Adán del fruto prohibido; la nueva Eva procura a los hombres el vino nuevo en virtud de las palabras de su Hijo —que es Él mismo, la Palabra, el vino nuevo de la doctrina y de la vida imperecedera—. El banquete de bodas de Caná sugiere el banquete mesiánico y, en conexión con él, el banquete eucarístico que se realiza en el tiempo, comida de los «viatores». «Es en el momento de la última Cena —dice asimismo Galot—, con ocasión de la institución de la Eucaristía, cuando Cristo alude al banquete mesiánico cuyo martirio iba a probar después. Si Caná evoca el banquete mesiánico, impone al mismo

25. Cfr. P. GAECHTER SJ, *María en el Evangelio*, traducción del alemán por M. VILLANUEVA CMF, Bilbao 1959, pp. 249-327.

26. M.J. SCHEEBEN-C. FECKES, *Madre y Esposa del Verbo*, versión española de F. VENTURA, Bilbao 1955, 226 pp.

27. J. GALOT, *María en el Evangelio*, Madrid 1960, p. 125.

28. J. GALOT, *o.c.,* p. 124.

tiempo la imagen del banquete eucarístico. La Eucaristía es precisamente el sacramento que realiza en signo el festín mesiánico» [29]. También Oscar Cullmann subraya el paralelismo entre el milagro de Caná y el de la multiplicación de los panes, completado por el discurso eucarístico de Jn 6, 51-58 [30]. Desde su convicción de que los milagros de Jesús fueron para sus contemporáneos lo que los sacramentos de la Iglesia son hoy para los creyentes [31] —como si entre milagro y sacramento se diese una equivalencia— resulta fácil la «conversio ad miraculum» a partir del sacramento y viceversa la «conversio ad sacramentum» a partir del milagro.

Jesús *manifestó su gloria y los discípulos creyeron en Él* (Jo 2, 11): es decir, hizo epifanía de su Persona haciéndola translúcida a sus primeros discípulos —aquellos mismos que habían llegado a Él a las orillas del Jordán, próximos al Bautista—, los cuales resellaron su fe uniéndose más profundamente a Él. Cuanto hay de anuncio eucarístico en el signo de Caná —o de propedéutica hacia la inteligencia futura del sacramento del Cuerpo y de la Sangre— se albergó en el corazón creyente de aquellos primeros hombres que constituían «in actu primo proximo» el grupo de *los Doce*.

Tras el milagro del vino, el milagro del pan. En la multiplicación de los panes, ya *los Doce* son testigos inmediatos y significativos colaboradores. La Iglesia primitiva prestó gran atención a este milagro por su conexión con la *Fractio Panis*, por su contenido eucarístico sugerido por los sinópticos y explícitamente proclamado por el cuarto Evangelio. De las dos multiplicaciones de los panes narradas por Marcos y Mateo, tanto Lucas como Juan narran solamente la primera. Cierto es que el evangelio de San Juan se vale del escenario topográfico de la segunda multiplicación de los panes —*pasó a la otra parte del lago de Galilea subió a la montaña y vio acercarse a una gran multitud*— para, seguidamente, narrar inequívocamente la primera multiplicación de los cinco panes de cebada y los dos peces. Impresiona la fama de este milagro contado por

29. *Ibid.*, p. 125.

30. Citado por Boismard. Este autor hace notar que el discurso de Jo 6 se integra de dos asuntos paralelos: el primero es que Jesús es el Pan de Vida porque es la Sabiduría de Dios y todo el que viene a Él y escucha su palabra tendrá la Vida Eterna (cfr. especialmente 6, 35 que adapta Prov 9,1-5 y Sir 24, 28-29); el segundo presenta a Jesús dando su Cuerpo y su Sangre. Cierto es, concluye Boismard, que «es tan legítimo interpretar Jn 2, 1ss en función de Jn 6,35ss como hacerlo en función de Jn 6, 51 y ss. Por lo demás, teniendo en cuenta razones que resultaría largo exponer aquí, tenemos el discurso eucarístico (Jo 6, 51-58) por una redacción de inspiración joánica, pero que representa una tradición más evolucionada y más reciente en el evangelio». M.-E. BOISMARD OP, *Du Baptême à Cana (Jean 1, 19-2, 11),* coll. «Lectio Divina» 18, Paris 1956, p. 141, n. 10.

31. J. GALOT, *o.c.*, p. 124, n. 82.

los cuatro evangelios con una concordancia sustancial de gran rango[32]. Los sinópticos hacen notar las palabras del Señor a los discípulos —sin duda *los doce*[33]—: *dadles vosotros de comer* (Mc 6, 37; Mt 14, 16; Lc 9, 13). Hace notar Cerfaux que la secuencia ritual de los gestos del Señor —«tomando los panes y los peces y levantando los ojos al cielo, pronunció la bendición, partió los panes y los dio a los discípulos para que los repartieran»—, precedida por la presentación de los alimentos hecha por los mismos discípulos y la recogida de los fragmentos sobrantes hecha también por ellos; así como la atención pre-eminente dada al pan (no se dice que se recogieran los trozos sobrantes de peces), todo ello sugiere una intención eucarística y, más en concreto, es espontánea la evocación de la «fractio panis»[34].

El discurso del Pan de Vida habla de la Sabiduría: de la doctrina de Cristo. Habla también de la «kénosis» del Logos que se ha realizado en la Encarnación. La insistencia en el término *bajar* o descender del Cielo es una referencia «kenótica»: muy bien se comprende que no se trata de un descenso local ni de un descenso de las alturas cósmicas a los valles terrestres, sino que se habla de una *condescendencia* divina[35]. Y también de un mensaje que trae Jesús, verdadero Apóstol y *Sermo intellectualis intimus*[36] del Padre. Israel había contemplado en sueños la escala por la que subían y bajaban los ángeles. El mismo Jesús había dicho a Natanael que un día había de contemplar a los ángeles de Dios que subían y bajaban sobre el Hijo del hombre. Aquí —en Jo 6— no se habla de ninguna misteriosa escala ni del Cielo abierto: qué más Cielo abierto que Jesús, Pan bajado del Cielo (ho ártos katabainon ek tou ouranou). Se nos dice que el Hijo del Hombre, que está ya presente entre los hombres, lo está porque

32. Anota Ignace de la Potterie que «el episodio de la multiplicación de los panes ha sido tan importante en la tradición de la Iglesia primitiva, que se nos han transmitido seis relatos en los cuatro evangelios: Mateo y Marcos lo narran dos veces; Lucas y Juan una vez. Todos los exegetas modernos están de acuerdo en que, históricamente, ha habido una sola multiplicación de los panes». I. DE LA POTTERIE, *La oración de Jesús*, traducción del alemán de Ignacio Otaño, Madrid 1999, p. 68, n. 12.

33. En el versículo 22, *los doce* son llamados *discípulos*: porque lo son por antonomasia ya que han sido elegidos para *estar con Él y para ser enviados a predicar*. No es excepcional la designación de *los doce* como *discípulos*: *viendo la muchedumbre que Jesús no había entrado con sus discípulos en la barca, sino que los discípulos habían partido solos...* Sus discípulos cabían por tanto en la barca.

34. Cfr. L. CERFAUX, *La section des pains (Mc. VI, 31 - VIII, 26; Mt. XIV, 13 - XVI, 12).* En *Recueil Lucien Cerfaux. Études d'exégèse et d'histoire religieuse réunis à l'occasionde son soixante-dixième anniversaire*, Gembloux 1954, p. 473. También Cerfaux reconoce la proximidad de sentido de los dos milagros: el de Caná y el de la multiplicación de los panes. *Ibid.*, p. 484.

35. Cfr. J. RATZINGER, *El camino pascual,* c. 73 y ss.

36. SAN HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate*, lib. II, 15.

ha descendido: la actual presencia significa un descenso y está como uno más entre los hombres. Hay una evidente coherencia con el himno cristológico de Filipenses. *El pan de Dios es el que bajó del Cielo y da la vida al mundo* (Jo 6, 33): *Yo soy el pan de vida* (Jo 6, 35). Junto a estas expresiones kenóticas se dan también en este discurso abundantes indicaciones referentes a la teología del «ego eimi»: el pan de vida *soy Yo*. Se produce un escándalo por la afirmación: Yo he bajado del Cielo. Yo soy el pan que bajó del Cielo. Primero, *extrañeza*; segundo *murmuración* repetida, insistente; en tercer lugar, *disputas*, litigio (Jo 6, 52).

En este discurso pronunciado en la sinagoga de Cafarnaum están presentes *los doce*. La segunda parte del discurso del pan de vida es la llamada del Pan Eucarístico. Es frecuente considerar que los versículos 51b-58 han sido introducidos en el texto evangélico en un segundo momento, probablemente bajo la misma responsabilidad que añadió el capítulo 21. El discurso del Pan de Vida —leído sin estos versículos— habla sin lugar a dudas de la aceptación de la doctrina de Cristo, y de la acogida de la misma persona de Cristo, del rendimiento incondicional en adhesión a su Persona. Es por lo tanto un texto de gran riqueza para la teología del «ego eimi», es decir de la presencia del Logos, Hijo del Dios de Israel que se nos entrega mediante sus palabras humanas y bajo los velos de la kénosis. Cuando se lee por completo —incluyendo los siete versículos citados— el sentido es inequívoco: la promesa de la Eucaristía emerge en términos escalofriantes para cualquier judío [37]. Por eso ante la murmuración: *duras son estas palabras ¿quién puede oírlas?*, Jesús concluirá interpelando directamente a los doce: *¿queréis iros vosotros también? Respondióle Simón Pedro:*

37. Cfr., v.g., F. BLANCHETIÈRE, *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien (30-135),* Paris 2001, pp. 455-456. Este libro, de autor judío y de ambiente judío, recoge las opiniones convergentes de Nodet y de Taylor que ven el origen de la Eucaristía en una adaptación de sentido insuflada a un rito esenio de carácter pentecostal —como celebración de la Alianza y fiesta de las primicias— utilizando el pan y el vino en contexto pascual. Piensan en una evolución del rito del pan y del vino tan sutil y compleja que requeriría un ámbito de recepción espiritualmente refinado y culto. Los pobres y marginados no podrían entenderlo —es su opinión—: «En fin, cómo justificar en un medio judío palestino las dos frases *esto es mi cuerpo*, y todavía más *ésta es mi sangre, tomad y bebed*, que está en contradicción formal con la prohibición de la sangre». —Todo el libro de Blanchetière está inspirado por un talante apologético judaico. Parece interesante, me parece, dejar constancia de reacciones como ésta, que dejan entender la persistencia de una sensibilidad de rechazo. A la vez, esta constatación permite valorar la fuerza histórica —«quoad substantiam»— del relato institucional de la Eucaristía conservado por los sinópticos y proclamado en ambiente igualmente judaico: una elaboración paulina transformando el sentido del primitivo ágape —para impresionar de una vez por todas a los gentiles autorizándolo además con la autoridad de Cristo— no hubiera sido aceptada sin protesta.

Señor a quién iríamos tú tienes palabras de vida eterna, y nosotros hemos creído y sabemos que tú eres el santo de Dios. Respondióle Jesús: no he elegido yo a los doce y uno de vosotros es un diablo. Hablaba de Judas Iscariote, porque éste siendo uno de los doce le había de entregar.

Jesús pide su adhesión incondicional y libérrima en medio de la desbandada de los que se escandalizan. Esa exigencia de adhesión es previa a la entrega que Jesús les hará de su propia Iglesia, de su palabra y de su propia Persona. *Simón, hijo de Juan me amas? Sí, Señor, Tú sabes que te amo. Apacienta mis ovejas*. La analogía de la adhesión tras la promesa de la Eucaristía y la de Pedro ante Cristo resucitado a la orilla del mar de Tiberíades es demasiado clara como para necesitar ahora una explicación detallada. Baste subrayar que la adhesión a Cristo es un don del Padre; que la interpelación de Jesús a *los doce* reclama en un momento muy crítico la adhesión a su Persona y a su doctrina; y, en concreto, de modo explícito y extremadamente consciente al misterio eucarístico que —sin duda alguna— no comprenden en el momento: les impresiona mucho como a todos los demás. Pero el *creemos y sabemos* de Pedro nos certifica que la Eucaristía está desde ahora seminalmente en el corazón fiel de *los doce*.

La Eucaristía, «pan supersubstancial» que nutre y vitaliza la Iglesia hasta que Él vuelva

El hecho de que la Eucaristía se sitúe en el núcleo del kerygma apostólico dice ya claramente que en el mensaje central de los Doce está la proclamación necesaria y universal del Don Eucarístico, *pro vobis et pro multis*, *donec veniat*. El hecho de que haya sido entregada a los Doce no significa de ningún modo un particularismo absurdo [38]: indica tan sólo la gravedad de la instancia que garantiza su autenticidad; así como la inamisible competencia de los Apóstoles (y, en consecuencia, de sus sucesores) sobre su administración.

En la I ad Corinthios —uno de los más antiguos documentos del Nuevo Testamento—, san Pablo se refiere al Misterio Eucarístico en dos pasajes: El primero se lee en 1 Cor 10, 14ss: *Huid de la idolatría. Os hablo como a discre-*

38. Es impresionante a este respecto que la promesa de la Eucaristía haya sido hecha tan a la intemperie: entregada al pueblo que escucha y contradice; aunque haya entre la multitud —justo es reconocerlo—, seguidores fieles: de hecho no se separaron todos. La interpelación a los Doce viene después de que la promesa ha sido hecha con total publicidad. Ello es un signo fuerte de que el Misterio Eucarístico era entregado desde su mismo amanecer bajo el signo del Sacrificio, *pro multis in remissionem peccatorum.*

tos. Seguidamente establece un parangón entre las carnes sacrificadas a los ídolos y el sacrificio del Cuerpo y Sangre de Cristo. *El cáliz de bendición que bendecimos ¿no es la comunión de la Sangre de Cristo? El pan que partimos ¿no es la comunión del Cuerpo de Cristo?* Ante la duda expresada en ciertos ambientes teológicos, a partir precisamente de las celebraciones eucarísticas en la iglesia de Corinto —donde el carisma parecía ejercer un protagonismo que marginaba el desempeño jerárquico propio de la Iglesia institucional—, se debe responder que la iglesia de Corinto no pudo constituir una excepción con respecto a otras iglesias paulinas —en las que consta el establecimiento regular de presbíteros—. Ciertamente: es posible que no sólo fieles laicos de aquella iglesia fuesen agraciados con los dones de profecía, glosolalia, interpretación u otros posibles carismas, sino también presbíteros. Es decir, que el presbítero fuese también profeta o carismático acreditado. Nada impide que un presbítero carismático presida la eucaristía en perfecta sintonía con la asamblea carismática. Es también posible que —por razones sociales fácilmente imaginables— fuesen elegidos para gobernar aquella iglesia algunos «patres-familias» de las casas donde se reunían a celebrar la Eucaristía. En todo caso la tesis de que el misterio eucarístico se celebrase en Corinto en régimen asambleario —como un don concedido a la asamblea y realizado por ella carismáticamente— excede los datos que poseemos. *El cáliz de bendición «que bendecimos»* probablemente alude a la fórmula de consagración pronunciada por el presidente de la asamblea. «El lenguaje de Pablo, especialmente "la mesa del Señor" en contraste con "la mesa de los demonios" manifiesta que él está pensando en la Eucaristía como en un verdadero sacrificio. Y puesto que solamente puede haber un único sacrificio redentor en el Nuevo Testamento, Pablo solamente puede pensar en un verdadero celebrante de la Eucaristía que lo haga como el mismo Cristo, capaz de "impersonar" —digámoslo así— al mismo Sacerdote oferente y a la misma Víctima ofrecida. Por lo tanto si existen hombres que repiten los gestos del Señor en la Última Cena en presencia de la Iglesia reunida, ellos son los únicos capaces de ser signos vivos de la invisible presencia y de la permanente acción mediadora de Cristo sacerdote» [39]. Por lo demás las frases: *el cáliz de bendición que bendecimos...*, y *el pan que partimos..., somos muchos un solo cuerpo...*, *participamos todos del mismo pan*, son todas ellas expresiones en plural, cual corresponde a la *communio*. Nosotros todos que comemos, que bendecimos, que participamos y somos muchos, nosotros somos la Iglesia total, porque todos los cristianos celebramos la misma realidad sacrifical, el mismo culto.

39. A. FEUILLET, *The Priesthood of Christ and His Ministers*, original édition: «Le Sacerdoce du Christ et de ses Ministres» (Paris 1972), Garden City/NewYork 1975, p. 128. No he podido encontrar el original francés.

En el capítulo 11 de la I Carta a los Corintios se encuentra también el relato de la institución de la Eucaristía que coincide en su esencia y rasgos centrales con el que años más tarde hará Lucas y también Marcos y Mateo. El relato de Pablo no indica explícitamente quienes eran los que estaban cenando con Jesús la noche en que era entregado; pero lo sabremos por los sinópticos. En este momento la intención de Pablo es hacer una llamada fuerte a los corintios para que comprendan la naturaleza estrictamente sacra, de densidad existencial muy honda, que no se compadece en modo alguno con la celebración alegre y bulliciosa de una comida de con-fraternización en la que se han empezado ya a producir todos los defectos característicos de ese tipo de reuniones. La asamblea eucarística debe acomodarse a la tradición, entregó su cuerpo y su sangre a quienes con Él cenaban y a ellos mismos les mandó por dos veces *haced esto en memoria de mí, pues cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que Él venga. Así pues quien come el pan y bebe el cáliz del Señor indignamente será reo del Cuerpo y de la sangre del Señor. Examínese pues el hombre a sí mismo y entonces coma del pan y beba del cáliz; pues el que come y bebe el Cuerpo sin discernir, come y bebe su propia condenación.* No es posible hablar con más realismo apelando a la grave responsabilidad personal de cada uno ante el Cuerpo y la Sangre de Cristo[40].

Por los sinópticos sabemos quiénes eran los comensales de Jesús: *llegada la tarde*, dice Marcos 14, 17-26, *vino con los doce*, y de hecho *uno de los doce* —repite— *el que moja conmigo en el plato me entregará.* Igualmente el evangelio de

40. J. Kilgallen resume admirablemente: «En primer lugar, tenemos la cláusula verdaderamente relevante que encontramos antes una sola vez (en 7, 10, referida al divorcio): *lo que yo he recibido del Señor* (11, 23). Así recibimos aquí algo que no fue creado por los primeros cristianos, sino algo cuyo sendero comienza en Cristo; comparando las palabras de la consagración —como aparecen en Mateo, Marcos, Lucas y Pablo— se demuestra que, así como no podemos estar ciertos de las palabras exactamente textuales que Cristo usó, sin embargo los elementos esenciales de las fórmulas corresponden a la intención que se le atribuye. En segundo lugar, el uso que Pablo hace del binomio *recibido-entregado* es una indicación formal —para quienes lo reconocen— de que Pablo se comporta como quien sencillamente transmite una tradición; los rabinos deberían usar estas mismas palabras cuando enfatizando que lo que estaban enseñando no era de ellos, sino que ellos eran simplemente actores intermediarios con respecto a la verdadera fuente de enseñanza y que por tanto no cambiaban absolutamente nada. En tercer lugar, Pablo anota elementos de la Última Cena que serán parte de los evangelios que se escribirán de 10 a 30 años más tarde que la Primera Carta a los Corintios: «en la noche en que era entregado», «tomó pan, dio gracias a Dios, lo partió y dijo», «del mismo modo después de la cena». Así, lo que los Evangelios narran a la tercera generación de cristianos es claramente visible como la tradición entregada a la segunda generación de cristianos, tradición a su vez que arranca desde la todavía primera generación del culto de adoración cristiana». J. KILGALLEN SJ, *First Corinthians. An Introduction and Study Guide*, New York/Mahwah, p. 106.

san Mateo 26, 20-30, dice cómo *llegada la tarde se puso a la mesa con los doce*. San Lucas 22, 14-38, en especial sintonía con Pablo dice: *cuando llegó la hora se puso a la mesa y los discípulos con Él y díjoles ardientemente he deseado comer esta pascua con vosotros antes de padecer*. A ellos confía: *haced esto en memoria de mí* y seguidamente les hace considerar que su futuro ministerio será un ministerio de servicio: *el mayor entre vosotros será como el menor, y el que manda como el que sirve*. Lo cual no quiere decir que les entrega un poder deleznable; todo lo contrario ese poder que está al servicio del Amor y de la Gloria del Reino: *vosotros sois los que habéis permanecido conmigo en mis pruebas y Yo dispongo del Reino a favor vuestro, como mi Padre ha dispuesto de él a favor mío, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi Reino y os sentéis sobre tronos como jueces de las doce tribus de Israel*.

Comer y beber a mi mesa en mi Reino prolonga la consideración de la Eucaristía y su fruto de unidad. La kénosis de Cristo particularmente evidente en el misterio eucarístico es semilla de la gloria y de la unidad: la amistad de Jesús con sus apóstoles, que tantas veces ha sido celebrada en este mundo en comidas inolvidables, se perpetuará en el Reino, en la Mesa eterna del Señor.

Pocas cosas han sido tan significativamente repetidas por Juan Pablo II a los sacerdotes como ésta: que su «dies natalis» es el Jueves Santo [41]. La Eucaristía es la razón esencial del sacerdocio cristiano, la culminación del culto de adoración en espíritu y en verdad que se debe a Dios que es Espíritu.

***

Deberíamos contemplar todavía el Sermón de la Cena —y muy principalmente el capítulo 17 de san Juan—, la Carta a los Hebreos, los pasajes del Apocalipsis que nos presentan al Místico Cordero, así como el iniciarse de esa corriente en crecida de sensibilidad y consciencia que ahonda en el Mysterium Fidei. Pero bien se entiende que ello excede los límites prácticos de lo razonable. Quedan, por tanto, en el tintero páginas que continuarán éstas en otra ocasión.

Enrique DE LA LAMA
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

41. Recuérdese la carta a los sacerdotes de cada Jueves Santo, escrita con tanta fidelidad y constancia. Ello no obsta para la consideración de otras referencias esenciales que determinan el origen del ministerio sacerdotal: a) la Cruz —de la que brota «uno actu» tanto la reconciliación como el ministerio de la reconciliación—; b) la efusión del Espíritu Santo sobre los Apóstoles el día de Pascua (Jo 20, 22-23). El poder de perdonar los pecados abre cauce profundo a la reconciliación obtenida en la Cruz y a la entrega de su Cuerpo y de su Sangre hecha por el Redentor en la Última Cena. Manifiesta, en fin, la impresionante unidad del Misterio Pascual.

SAGRADA EUCARISTÍA Y VIDA ESPIRITUAL

JAVIER SESÉ

1. Misterio de Amor

«La Iglesia vive de la Eucaristía. Esta verdad no expresa solamente una experiencia cotidiana de fe, sino que encierra en síntesis el núcleo del misterio de la Iglesia. Ésta experimenta con alegría cómo se realiza continuamente, en múltiples formas, la promesa del Señor: "He aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo" (Mt 28, 20); en la Sagrada Eucaristía, por la transformación del pan y el vino en el cuerpo y en la sangre del Señor, se alegra de esta presencia con una intensidad única. Desde que, en Pentecostés, la Iglesia, Pueblo de la Nueva Alianza, ha empezado su peregrinación hacia la patria celeste, este divino Sacramento ha marcado sus días, llenándolos de confiada esperanza. Con razón ha proclamado el Concilio Vaticano II que el Sacrificio eucarístico es "fuente y cima de toda la vida cristiana" [1]. "La sagrada Eucaristía, en efecto, contiene todo el bien espiritual de la Iglesia, es decir, Cristo mismo, nuestra Pascua y Pan de Vida, que da la vida a los hombres por medio del Espíritu Santo" [2]. Por tanto la mirada de la Iglesia se dirige continuamente a su Señor, presente en el Sacramento del altar, en el cual descubre la plena manifestación de su inmenso amor» [3].

Este arranque de la última encíclica del Santo Padre Juan Pablo II marca claramente el enfoque eclesial de todo el documento; pero muestra también la esencial dimensión espiritual, personal y propia de cada cristiano, que encierra

1. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, 11.
2. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, sobre el ministerio y vida de los presbíteros, 5.
3. Juan Pablo II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 1.

ISSN 0036-9764

en sí este Sacramento. Dos dimensiones perfectamente armonizadas, porque así lo pide la misma naturaleza de la Iglesia, de la Eucaristía, y de la vida espiritual cristiana. El objeto de estas líneas es, precisamente, subrayar más particularmente las enseñanzas papales sobre la Eucaristía como «fuente y cima» de la vida espiritual cristiana.

Comencemos por destacar la idea que cierra el primer párrafo citado: en la Eucaristía se descubre, en efecto, la plena manifestación del inmenso amor divino por su Iglesia, por cada uno de sus miembros, por cada uno de sus hijos; pues en ella se nos entrega Él mismo: Dios encarnado, Jesucristo, y con Él, la obra de nuestra redención.

«Al dar a la Eucaristía todo el relieve que merece, y poniendo todo esmero en no infravalorar ninguna de sus dimensiones o exigencias, somos realmente conscientes de la magnitud de este don. A ello nos invita una tradición incesante que, desde los primeros siglos, ha sido testigo de una comunidad cristiana celosa en custodiar este "tesoro". Impulsada por el amor, la Iglesia se preocupa de transmitir a las siguientes generaciones cristianas, sin perder ni un solo detalle, la fe y la doctrina sobre el Misterio eucarístico. No hay peligro de exagerar en la consideración de este Misterio, porque "en este Sacramento se resume todo el misterio de nuestra salvación" [4]» [5].

Las almas santas saben captar esto de forma intensa y personal: saben descubrir en el Misterio eucarístico, en todas sus dimensiones (Sacrificio, Presencia, Comunión), el enorme valor del «tesoro»: la entrega amorosa, personal, íntima, intensa, de Dios a su alma: la gran prueba de cómo Dios nos ama, *me* ama. Ese convencimiento les mueve a corresponder, a devolver amor por Amor, y a hacerlo precisamente volcándose en detalles de cariño, de piedad, de devoción, con Jesús Sacramentado: sea en la forma de vivir la celebración de la Santa Misa y en el modo de comulgar, sea en otras manifestaciones públicas y privadas de culto eucarístico, sea en cómo gira toda su vida interior en torno a la misma Sagrada Eucaristía. Saben custodiar el tesoro, amar el tesoro, transmitir el tesoro, enseñar a valorar y amar el tesoro.

Alcanzamos así lo que me parece el núcleo de la piedad eucarística verdadera y lo que debería ser la motivación última de cualquier cristiano a la hora de acercarse a este sacramento y de llenar su vida con él: descubrir y valorar la Eucaristía como un «Misterio de Amor», como un acto de amor personalísimo del Señor con cada uno de nosotros, y participar en este sacramento como un verdadero acto de amor a Dios, como una respuesta de amor.

4. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, III, q. 83, a. 4 c.
5. JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 61.

«Verdaderamente, en la Eucaristía nos muestra un amor que llega "hasta el extremo" (Jn 13, 1), un amor que no conoce medida» [6].

«Es hermoso estar con Él y, reclinados sobre su pecho como el discípulo predilecto (cfr. Jn 13, 25), palpar el amor infinito de su corazón. Si el cristianismo ha de distinguirse en nuestro tiempo sobre todo por el "arte de la oración" [7], ¿cómo no sentir una renovada necesidad de estar largos ratos en conversación espiritual, en adoración silenciosa, en actitud de amor, ante Cristo presente en el Santísimo Sacramento? ¡Cuántas veces, mis queridos hermanos y hermanas, he hecho esta experiencia y en ella he encontrado fuerza, consuelo y apoyo!» [8].

«Si ante este Misterio la razón experimenta sus propios límites, el corazón, iluminado por la gracia del Espíritu Santo, intuye bien cómo ha de comportarse, sumiéndose en la adoración y en un amor sin límites» [9].

Como muestran estos textos, la Eucaristía como Misterio de Amor no es tanto una idea central extraída de una aguda reflexión teológica, como, sobre todo, algo plenamente vivido y experimentado personalmente por el propio Juan Pablo II. En efecto, de forma paralela a su también reciente carta sobre el Santo Rosario, observamos cómo, en esta encíclica, el Santo Padre nos abre su alma, nos muestra su propia experiencia eucarística personal, su propia experiencia de amor.

«Desde hace más de medio siglo, cada día, a partir de aquel 2 de noviembre de 1946 en que celebré mi primera Misa en la cripta de San Leonardo de la catedral del Wawel en Cracovia, mis ojos se han fijado en la hostia y el cáliz en los que, en cierto modo, el tiempo y el espacio se han "concentrado" y se ha representado de manera viviente el drama del Gólgota, desvelando su misteriosa "contemporaneidad". Cada día, mi fe ha podido reconocer en el pan y en el vino consagrados al divino Caminante que un día se puso al lado de los dos discípulos de Emaús para abrirles los ojos a la luz y el corazón a la esperanza (cfr. Lc 24, 3.35)».

«Dejadme, mis queridos hermanos y hermanas que, con íntima emoción, en vuestra compañía y para confortar vuestra fe, os dé testimonio de fe en la Santísima Eucaristía. "Ave, verum corpus natum de Maria Virgine, / vere passum, immolatum, in cruce pro homine!". Aquí está el tesoro de la Iglesia, el co-

6. *Ibid.*, n. 11.
7. JUAN PABLO II, *Novo millennio ineunte* (6 enero 2001), 32: *AAS* 93 (2001) 288.
8. JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 25.
9. *Ibid.*, n. 62.

razón del mundo, la prenda del fin al que todo hombre, aunque sea inconscientemente, aspira. Misterio grande, que ciertamente nos supera y pone a dura prueba la capacidad de nuestra mente de ir más allá de las apariencias. Aquí fallan nuestros sentidos —"visus, tactus, gustus in te fallitur", se dice en el himno *Adoro te devote*—, pero nos basta sólo la fe, enraizada en las palabras de Cristo y que los Apóstoles nos han transmitido. Dejadme que, como Pedro al final del discurso eucarístico en el Evangelio de Juan, yo le repita a Cristo, en nombre de toda la Iglesia y en nombre de todos vosotros: "Señor, ¿a quién vamos a ir? Tú tienes palabras de vida eterna" (Jn 6, 68)» [10].

Esta implicación viva y personal del Papa otorga mucha más fuerza a unas afirmaciones que más que ilustrar nuestro entendimiento, deben encender nuestro corazón. Efectivamente, la encíclica tiene un hondo contenido doctrinal, indispensable para fundamentar con solidez la piedad, pero con una palpable orientación práctica, con un expreso objetivo primario de avivar en todos los cristianos, tanto a nivel comunitario como personal, una vida eucarística mucho más intensa.

Por otra parte, esta insistencia en la experiencia personal y en el amor, nos recuerda que también ellos son fuente de conocimiento, y fuente principal cuando se trata, precisamente, de «misterios» de fe y de amor.

«"Adoro te devote, latens Deitas", seguiremos cantando con el Doctor Angélico. Ante este misterio de amor, la razón humana experimenta toda su limitación. Se comprende cómo, a lo largo de los siglos, esta verdad haya obligado a la teología a hacer arduos esfuerzos para entenderla.

Son esfuerzos loables, tanto más útiles y penetrantes cuanto mejor consiguen conjugar el ejercicio crítico del pensamiento con la "fe vivida" de la Iglesia, percibida especialmente en el "carisma de la verdad" del Magisterio y en la "comprensión interna de los misterios", a la que llegan sobre todo los santos [11]» [12].

Es bien sabido que esa deseable armonía y mutua iluminación entre conocimiento especulativo y conocimiento experimental o «de amor», entre teología sistemática y teología «sapiencial» («mística»), se había ido diluyendo notablemente desde finales de la Edad Media hasta la época contemporánea; y que, desde hace unos años, son frecuentes las llamadas a su recuperación desde

10. *Ibid.*, n. 59. Cfr. también los recuerdos personales recogidos en *ibid.*, n. 8.
11. Cfr. CONC. ECUM. VAT. II, Const. dogm. *Dei Verbum*, sobre la divina revelación, 8.
12. JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 15.

el exterior y el interior de la propia teología, aunque personalmente me parecen escasos todavía los resultados concretos de ese acercamiento. También en esto el Santo Padre está abriendo camino y marcando, no sólo unas directrices, sino un ejemplo, un camino armonizado de reflexión y de vida, que debería seguir, a mi entender, toda la teología.

2. «Asombro» ante el Amor

Volvamos a la decisiva consideración inicial. La Eucaristía es un acto de Amor, un Don de Amor. Un Don de Amor particularmente excelso, el más excelso, porque se nos da el mismo Jesucristo, Dios y Hombre verdadero, y se nos da su mismo Sacrificio, su mismo Misterio Pascual. La captación de esa impresionante donación, en la fe, es clave, por tanto, para la intensidad de la respuesta de amor al Señor, para el acrecentamiento de la piedad eucarística.

«"El Señor Jesús, la noche en que fue entregado" (1 Co 11, 23), instituyó el Sacrificio eucarístico de su cuerpo y de su sangre. Las palabras del apóstol Pablo nos llevan a las circunstancias dramáticas en que nació la Eucaristía. En ella está inscrito de forma indeleble el acontecimiento de la pasión y muerte del Señor. No sólo lo evoca sino que lo hace sacramentalmente presente. Es el sacrificio de la Cruz que se perpetúa por los siglos [13]. Esta verdad la expresan bien las palabras con las cuales, en el rito latino, el pueblo responde a la proclamación del "misterio de la fe" que hace el sacerdote: "Anunciamos tu muerte, Señor".

La Iglesia ha recibido la Eucaristía de Cristo, su Señor, no sólo como un don entre otros muchos, aunque sea muy valioso, sino como el don por excelencia, porque es don de sí mismo, de su persona en su santa humanidad y, además, de su obra de salvación. Ésta no queda relegada al pasado, pues "todo lo que Cristo es y todo lo que hizo y padeció por los hombres participa de la eternidad divina y domina así todos los tiempos..." [14].

Cuando la Iglesia celebra la Eucaristía, memorial de la muerte y resurrección de su Señor, se hace realmente presente este acontecimiento central de salvación y "se realiza la obra de nuestra redención" [15]. Este sacrificio es tan de-

13. Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, 47: «Salvator noster (...) Sacrificium Eucharisticum Corporis et Sanguinis sui instituit, quo Sacrificium Crucis in saecula, donec veniret, perpetuaret...».
14. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1085.
15. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, 3.

cisivo para la salvación del género humano, que Jesucristo lo ha realizado y ha vuelto al Padre sólo después de habernos dejado el medio para participar de él, como si hubiéramos estado presentes. Así, todo fiel puede tomar parte en él, obteniendo frutos inagotablemente. Ésta es la fe de la que han vivido a lo largo de los siglos las generaciones cristianas. Ésta es la fe que el Magisterio de la Iglesia ha reiterado continuamente con gozosa gratitud por tan inestimable don [16]. Deseo, una vez más, llamar la atención sobre esta verdad, poniéndome con vosotros, mis queridos hermanos y hermanas, en adoración delante de este Misterio: Misterio grande, Misterio de misericordia. ¿Qué más podía hacer Jesús por nosotros?» [17].

Una auténtica piedad eucarística comienza, pues, por un acto de fe en el Misterio. Un acto de fe que conviene desplegar y especificar a cada una de estas dimensiones esenciales que la encíclica recuerda: la renovación sacramental del Sacrificio de Cristo en el Calvario, y por tanto, la realización de la obra de nuestra salvación; y la donación personal del mismo Jesucristo.

Un acto de fe que debe conducir a una profunda y repetida meditación sobre la grandeza de este Misterio y de este Don; sobre la gran manifestación de Amor divino que supone («¿Qué más podía hacer Jesús por nosotros?»: sentida expresión del Papa, que recuerda desahogos similares de muchos santos [18]), tanto para la Iglesia en su conjunto como para cada uno de sus hijos personalmente; sobre los frutos «inagotables» que otorga, etc.

Una meditación que provoque una cada vez más sentida y eficaz respuesta de agradecimiento, de amor y de obras...

En este sentido, el Santo Padre utiliza gráficamente la expresión «asombro»; destacando, en particular, cómo esa capacidad de dejarse iluminar, llenar y arrastrar por el Misterio hacia el Amor debería ser todavía mayor, si cabe, en el ministro sagrado, que tiene el poder de realizar el Sacramento, a pesar de su indignidad.

«Si con el don del Espíritu Santo en Pentecostés la Iglesia nace y se encamina por las vías del mundo, un momento decisivo de su formación es ciertamente la institución de la Eucaristía en el Cenáculo. Su fundamento y su hontanar es todo el *Triduum paschale*, pero éste está como incluido, anticipado, y "concentrado" para siempre en el don eucarístico. En este don, Jesucristo

16. Cfr. PABLO VI, *El «credo» del Pueblo de Dios* (30 junio 1968), 24: *AAS* 60 (1968), 442; JUAN PABLO II, Carta ap. *Dominicae Cenae* (24 febrero 1980), 9: *AAS* 72 (1980).
17. JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 11.
18. Cfr., por ejemplo, los textos recogidos en J. SESÉ, *Misterio de fe, Misterio de amor*, en «Scripta Theologica» 32 (2000) 585-606.

entregaba a la Iglesia la actualización perenne del misterio pascual. Con él instituyó una misteriosa "contemporaneidad" entre aquel Triduum y el transcurrir de todos los siglos.

Este pensamiento nos lleva a sentimientos de gran asombro y gratitud. El acontecimiento pascual y la Eucaristía que lo actualiza a lo largo de los siglos tienen una "capacidad" verdaderamente enorme, en la que entra toda la historia como destinataria de la gracia de la redención. Este asombro ha de inundar siempre a la Iglesia, reunida en la celebración eucarística. Pero, de modo especial, debe acompañar al ministro de la Eucaristía. En efecto, es él quien, gracias a la facultad concedida por el sacramento del Orden sacerdotal, realiza la consagración. Con la potestad que le viene del Cristo del Cenáculo, dice: "Esto es mi cuerpo, que será entregado por vosotros... Éste es el cáliz de mi sangre, que será derramada por vosotros". El sacerdote pronuncia estas palabras o, más bien, pone su boca y su voz a disposición de Aquél que las pronunció en el Cenáculo y quiso que fueran repetidas de generación en generación por todos los que en la Iglesia participan ministerialmente de su sacerdocio» [19].

E insiste a continuación:

«Con la presente Carta encíclica, deseo suscitar este "asombro" eucarístico, en continuidad con la herencia jubilar que he querido dejar a la Iglesia con la Carta apostólica *Novo millennio ineunte* y con su coronamiento mariano *Rosarium Virginis Mariae*. Contemplar el rostro de Cristo, y contemplarlo con María, es el "programa" que he indicado a la Iglesia en el alba del tercer milenio, invitándola a remar mar adentro en las aguas de la historia con el entusiasmo de la nueva evangelización. Contemplar a Cristo implica saber reconocerle dondequiera que Él se manifieste, en sus multiformes presencias, pero sobre todo en el Sacramento vivo de su cuerpo y de su sangre. La Iglesia vive del Cristo eucarístico, de Él se alimenta y por Él es iluminada. La Eucaristía es misterio de fe y, al mismo tiempo, "misterio de luz" [20]. Cada vez que la Iglesia la celebra, los fieles pueden revivir de algún modo la experiencia de los dos discípulos de Emaús: "Entonces se les abrieron los ojos y le reconocieron" (Lc 24, 31)» [21].

En el «asombro» ve, por tanto, Juan Pablo II la fuerza del acto de fe, como apertura humilde y dócil al don divino, que se prolonga en amor y contemplación, y alimenta la obra evangelizadora. Aparecen así, perfectamente hilvanados, los elementos esenciales de una auténtica vida espiritual, mostrando

19. JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 5.
20. Cfr. Carta ap. *Rosarium Virginis Mariae* (16 octubre 2002), 21: *AAS* 95 (2003) 19.
21. JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 6.

cómo la Eucaristía es, en efecto, fuente y centro de esa vida: de la santidad cristiana y del apostolado cristiano.

Por otra parte, la referencia al «duc in altum» (remad mar adentro) está siendo frecuente en el magisterio más reciente del Papa, aplicada de forma armónica al espíritu apostólico y a la vida interior del cristiano. Una expresión, pues, que nos invita al optimismo y al «entusiasmo» evangelizador, apoyado en un mayor entusiasmo por Dios mismo (que brota de ese «asombro»), en nuestra personal vida de relación con Dios. Una expresión que nos invita a una mayor audacia, a «arriesgar» de verdad en el apostolado, porque sepamos también arriesgar, ser audaces, en nuestra vida interior: dejarnos enamorar hasta lo más hondo por Dios, y amarle cada día con más intensidad y generosidad.

La referencia, ya citada, a Juan recostado sobre el pecho de Jesús, o a la unción de Betania[22], son ejemplos prácticos de lo que el Papa nos quiere decir con «remar mar adentro» en el trato con Jesús Sacramentado, de lo que significa una verdadera intimidad de amor en la Eucaristía; como la insistencia en la contemplación de los misterios lo era también en la carta sobre el Rosario.

3. Comunión personal de Amor

Siguiendo la encíclica, hemos hecho referencia, sobre todo, hasta ahora, a la Sagrada Eucaristía como Sacrificio; pero su dimensión, también esencial, de Comunión afianza todavía más su carácter de Don de Amor, de encuentro de amor particularmente íntimo y personal entre Jesús y cada cristiano. La Comunión del Cuerpo y la Sangre de Cristo, que el cristiano puede recibir a diario, es, en efecto, una donación personal del mismo Jesús y una aplicación personal de su obra redentora en cada alma. Otro aspecto del Misterio ante el que «asombrarse», ante el que manifestar nuestra fe, meditar, agradecer, amar...

«La eficacia salvífica del sacrificio se realiza plenamente cuando se comulga recibiendo el cuerpo y la sangre del Señor. De por sí, el sacrificio eucarístico se orienta a la íntima unión de nosotros, los fieles, con Cristo mediante la comunión: le recibimos a Él mismo, que se ha ofrecido por nosotros; su cuerpo, que Él ha entregado por nosotros en la Cruz; su sangre, "derramada por muchos para perdón de los pecados" (Mt 26, 28). Recordemos sus palabras: "Lo mismo que el Padre, que vive, me ha enviado y yo vivo por el Padre, también el que me coma vivirá por mí" (Jn 6, 57). Jesús mismo nos asegura que esta unión, que Él pone en relación con la vida trinitaria, se realiza efectivamen-

22. Cfr. *ibid.*, n. 47.

te. La Eucaristía es verdadero banquete, en el cual Cristo se ofrece como alimento. Cuando Jesús anuncia por primera vez esta comida, los oyentes se quedan asombrados y confusos, obligando al Maestro a recalcar la verdad objetiva de sus palabras: "En verdad, en verdad os digo: si no coméis la carne del Hijo del hombre, y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros" (Jn 6, 53). No se trata de un alimento metafórico: "Mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida" (Jn 6, 55)» [23].

La referencia trinitaria es fundamental para ahondar más en la riqueza del Don de Amor y provocar aún mayor hondura e intensidad en nuestra respuesta. La Comunión lo es, ante todo, con el mismo Jesucristo; pero no se puede separar al Hijo del Padre: en Jesús mismo, en su entrega y en su amor, con Él y por Él, se nos entrega el Padre, nos ama el Padre, somos introducidos en la misteriosa relación paterno-filial que los une y que es el origen de la donación divina que se nos hace.

Además, siempre en perfecta coherencia con la realidad trinitaria divina, en la Eucaristía se nos da el Espíritu Santo, Amor del Padre y del Hijo, Don personal del Padre y del Hijo, Santificante y Santificador: y con Él, todos sus dones:

«Por la comunión de su cuerpo y de su sangre, Cristo nos comunica también su Espíritu. Escribe san Efrén: "Llamó al pan su cuerpo viviente, lo llenó de sí mismo y de su Espíritu (...), y quien lo come con fe, come Fuego y Espíritu. (...). Tomad, comed todos de él, y coméis con él el Espíritu Santo. En efecto, es verdaderamente mi cuerpo y el que lo come vivirá eternamente" [24]. La Iglesia pide este don divino, raíz de todos los otros dones, en la epíclesis eucarística. Se lee, por ejemplo, en la Divina Liturgia de san Juan Crisóstomo: "Te invocamos, te rogamos y te suplicamos: manda tu Santo Espíritu sobre todos nosotros y sobre estos dones (...) para que sean purificación del alma, remisión de los pecados y comunicación del Espíritu Santo para cuantos participan de ellos" [25]. Y, en el Misal Romano, el celebrante implora que: "Fortalecidos con el Cuerpo y la Sangre de tu Hijo y llenos de su Espíritu Santo, formemos en Cristo un sólo cuerpo y un sólo espíritu" [26]. Así, con el don de su cuerpo y su sangre, Cristo acrecienta en nosotros el don de su Espíritu, infundido ya en el Bautismo e impreso como "sello" en el sacramento de la Confirmación» [27].

23. *Ibid.*, n. 16.
24. S. Efrén, *Homilía IV para la Semana Santa*: CSCO 413/ Syr. 182, 55.
25. *Anáfora.*
26. *Plegaria Eucarística III.*
27. Juan Pablo II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 17.

En definitiva, «En la Eucaristía tenemos a Jesús, tenemos su sacrificio redentor, tenemos su resurrección, tenemos el don del Espíritu Santo, tenemos la adoración, la obediencia y el amor al Padre» [28].

Toda esta comunión trinitaria se puede expresar, como ya se ha insinuado, en una doble dirección: Dios que entra y vive en el cristiano, y el cristiano que penetra en la vida de la Trinidad. Esto es lo que hace posible que se pueda hablar de verdadero amor de amistad, de verdadero amor dado y correspondido; aunque, sin la iniciativa divina y la entrega de sus dones, nuestra respuesta no sería posible.

«La incorporación a Cristo, que tiene lugar por el Bautismo, se renueva y se consolida continuamente con la participación en el Sacrificio eucarístico, sobre todo cuando ésta es plena mediante la comunión sacramental. Podemos decir que no solamente cada uno de nosotros recibe a Cristo, sino que también Cristo nos recibe a cada uno de nosotros. Él estrecha su amistad con nosotros: "Vosotros sois mis amigos" (Jn 15, 14). Más aún, nosotros vivimos gracias a Él: "el que me coma vivirá por mí" (Jn 6, 57). En la comunión eucarística se realiza de manera sublime que Cristo y el discípulo "estén" el uno en el otro: "Permaneced en mí, como yo en vosotros" (Jn 15, 4)» [29].

Efectivamente, la insistencia en el recibir el Cuerpo de Cristo, como acto propio de la Comunión eucarística, no puede hacer olvidar que la acción es, ante todo, divina y divinizante, aunque contando siempre con nuestra libre respuesta y correspondencia. El Santo Padre lo expresa, con luminosa coherencia teológica y certera proyección práctica, a través de las tres virtudes teologales:

«La comunión invisible, aun siendo por naturaleza un crecimiento, supone la vida de gracia, por medio de la cual se nos hace "partícipes de la naturaleza divina" (2 Pe 1, 4), así como la práctica de las virtudes de la fe, de la esperanza y de la caridad. En efecto, sólo de este modo se obtiene verdadera comunión con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. No basta la fe, sino que es preciso perseverar en la gracia santificante y en la caridad, permaneciendo en el seno de la Iglesia con el "cuerpo" y con el "corazón" [30]; es decir, hace falta, por decirlo con palabras de san Pablo, "la fe que actúa por la caridad" (Ga 5, 6)» [31].

Sigue, a estas palabras, el imprescindible recuerdo de la necesidad de una conciencia limpia para acercarse al Banquete eucarístico; disposición necesaria,

28. *Ibid.*, n. 60.
29. *Ibid.*, n. 22.
30. Cfr. CONC. ECUM. VAT. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, 14.
31. JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 36.

que se prolonga, como consecuencia de un amor al que no se pueden poner límites ni encorsetar en mínimos de obligación, con la importancia, tan recordada en toda la tradición ascética y sacramental de la Iglesia, de la esmerada preparación interior para la Misa y la Comunión, de la devoción al comulgar, de la intensidad de la oración personal en esos momentos, etc. De ahí la enorme riqueza de consejos y recomendaciones, oraciones y devociones, en torno a la Misa, y sobre todo a la Comunión, que encontramos en la literatura espiritual cristiana.

4. Adoración de amor

Quizá uno de los aspectos clave de la encíclica, decisivo en la promoción de la piedad eucarística que el Papa pretende, es la importancia que otorga al culto fuera de la celebración. Importancia que contrasta con algunas tendencias de los últimos decenios, en determinados grupos eclesiales, quizá excesivamente empeñados en debilitar y apagar algunas manifestaciones de piedad personal y popular en torno a la Eucaristía, aunque fuera con el noble fin de fomentar más la celebración del Sacramento.

Más aún, el texto de la encíclica subraya algo que es teológicamente decisivo para evitar falsos enfrentamientos entre liturgia y piedad popular o personal: la unidad que existe entre ese culto eucarístico fuera de la Misa y la misma celebración; dicho de otra forma, la unidad entre los tres aspectos de un único Sacramento: Sacrificio, Comunión y Presencia.

«El Misterio eucarístico —Sacrificio, Presencia, Banquete— no consiente reducciones ni instrumentalizaciones; debe ser vivido en su integridad, sea durante la celebración, sea en el íntimo coloquio con Jesús apenas recibido en la comunión, sea durante la adoración eucarística fuera de la Misa. Entonces es cuando se construye firmemente la Iglesia y se expresa realmente lo que es: una, santa, católica y apostólica; pueblo, templo y familia de Dios; cuerpo y esposa de Cristo, animada por el Espíritu Santo; sacramento universal de salvación y comunión jerárquicamente estructurada» [32].

Como se ve, son muy importantes también las manifestaciones eclesiológicas de esta unidad sacramental de la Eucaristía; pero a nosotros nos toca destacar las manifestaciones espirituales. En efecto, es precisamente la realidad y la prolongación de la Presencia sacramental de Jesucristo más allá del mo-

32. *Ibid.*, n. 61.

mento de la Consagración, la que vincula necesariamente cualquier acto de piedad y culto eucarístico a la misma celebración.

«El culto que se da a la Eucaristía fuera de la Misa es de un valor inestimable en la vida de la Iglesia. Dicho culto está estrechamente unido a la celebración del Sacrificio eucarístico. La presencia de Cristo bajo las sagradas especies que se conservan después de la Misa —presencia que dura mientras subsistan las especies del pan y del vino [33]—, deriva de la celebración del Sacrificio y tiende a la comunión sacramental y espiritual [34]. Corresponde a los Pastores animar, incluso con el testimonio personal, el culto eucarístico, particularmente la exposición del Santísimo Sacramento y la adoración de Cristo presente bajo las especies eucarísticas [35]» [36].

La última parte de esta cita —la referencia a la responsabilidad de los Pastores, no sólo en la celebración misma del Misterio eucarístico, sino en todo el culto y la piedad eucarística—, resulta muy significativa respecto a esa unidad sacramental que hemos señalado: el ministro de la Eucaristía lo es de todo el Sacramento, de todas sus dimensiones; y su labor y responsabilidad no se circunscriben, por tanto, a consagrar el Cuerpo y la Sangre de Cristo y distribuir la Comunión.

También resulta significativo que sea éste el contexto particular en el que el Papa —también como sacerdote, como ministro de la Eucaristía— realiza una de esas referencias más personales —más «místicas», me atrevo incluso a decir—, a las que antes hemos hecho referencia:

«Es hermoso estar con Él y, reclinados sobre su pecho como el discípulo predilecto (cfr. Jn 13, 25), palpar el amor infinito de su corazón. Si el cristianismo ha de distinguirse en nuestro tiempo sobre todo por el "arte de la oración" [37], ¿cómo no sentir una renovada necesidad de estar largos ratos en conversación espiritual, en adoración silenciosa, en actitud de amor, ante Cristo presente en el Santísimo Sacramento? ¡Cuántas veces, mis queridos hermanos y hermanas, he hecho esta experiencia y en ella he encontrado fuerza, consuelo y apoyo!» [38].

33. Cfr. CONC. ECUM. TRIDENTINO, Ses. XIII, *Decretum de ss. Eucharistia*, can. 4: *DS* 1654.
34. Cfr. *Rituale Romanum: De sacra communione et de cultu mysterii eucharistici extra Missam*, 36 (n. 80).
35. Cfr. *ibid.,* nn. 38-39 (nn. 86-90).
36. JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 17.
37. JUAN PABLO II, *Novo millennio ineunte* (6 enero 2001), 32: *AAS* 93 (2001) 288.
38. JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 25.

En efecto, el ejemplo personal del Santo Padre, su vida de oración centrada en la adoración eucarística, ha brillado con particular fuerza en estos veinticinco años de pontificado. Recientemente lo expresaba, con particular lucidez y convencimiento, uno de sus colaboradores, al serle solicitado un balance de ese periodo:

«Yo diría que es el balance de la enorme eficacia evangelizadora de un contemplativo, de un místico. Yo lo vería así. La Iglesia busca llevar a Cristo al mundo, y éste es el empeño constante de Juan Pablo II, desde el principio hasta hoy. Está contenido en la famosa frase que tanto se recuerda: "Abrid las puertas a Cristo, no tengáis miedo". Yo creo que se completa con la que repite ahora, frente a la nueva evangelización del tercer milenio: "Lo que salvará al mundo no es una fórmula, no es un método, es una Persona —con mayúscula—, es Cristo", como dice en la Carta apostólica *Novo millennio ineunte*. Él ama apasionadamente a Cristo, y el amor es difusivo. Le sucede como a los enamorados, que no cesan de hablar a todos del amor que llena e ilumina su inteligencia, su memoria, su corazón, su esperanza, su tiempo, su todo... Y él está enamorado de Cristo apasionadamente.

Juan Pablo II ha batido un récord del que ustedes, los periodistas, hablan poco. Ustedes hablan de las veces que ha dado la vuelta al mundo, de los millones de personas que ha recibido en audiencia, de las docenas de documentos doctrinales o disciplinares que ha publicado. Pero se olvidan de otro récord. Para mí, es el Papa que más horas ha pasado rezando delante del Sagrario. Y es el hombre que más horas ha pasado metiéndose en las escenas del Evangelio, para tratar la humanidad de Cristo con esa intimidad con que lo hacían San Juan de la Cruz o Santa Teresa. Lo estamos viendo con gran evidencia ahora, en que vienen a menos el vigor y la salud de su cuerpo: él es un místico, y tiene la fuerza y el coraje de los místicos. Si no hubiera sido como es, un hombre enamorado profundamente de Cristo, no hubiera podido hacer lo que ha hecho y lo que está haciendo. Yo diría que éste es el balance bellísimo de una vida completamente configurada a Cristo, hecha un don perfecto por la fuerza del amor» [39].

5. Eucaristía, Santidad y Evangelización

Es claro que la unión íntima con Cristo a la que todos aspiramos —la santidad, la mística— pasa necesariamente por los sacramentos, como nos recuerda el *Catecismo de la Iglesia Católica:*

39. Mons. Julián Herranz, en «Alfa y Omega», n. 372, 16.X.2003.

«El progreso espiritual tiende a la unión cada vez más íntima con Cristo. Esta unión se llama "mística", porque participa en el misterio de Cristo mediante los sacramentos —"los santos misterios"— y, en él, en el misterio de la Santa Trinidad. Dios nos llama a todos a esta unión íntima con él, aunque gracias especiales o signos extraordinarios de esta vida mística sean concedidos solamente a algunos para así manifestar el don gratuito hecho a todos» [40].

Si la santidad y la mística —inseparables entre sí— pasan por los sacramentos, pasan por el que es fuente, cumbre y síntesis de todos ellos: la Sagrada Eucaristía; y pasan por toda su riqueza y unidad inseparable: por la participación intensa en su celebración sacrificial, por la comunión devota, por la adoración amorosa a la presencia continua de Jesús Sacramentado.

«Numerosos Santos nos han dado ejemplo de esta práctica, alabada y recomendada repetidamente por el Magisterio [41]. De manera particular se distinguió por ella San Alfonso María de Ligorio, que escribió: "Entre todas las devociones, ésta de adorar a Jesús sacramentado es la primera, después de los sacramentos, la más apreciada por Dios y la más útil para nosotros" [42]. La Eucaristía es un tesoro inestimable; no sólo su celebración, sino también estar ante ella fuera de la Misa, nos da la posibilidad de llegar al manantial mismo de la gracia. Una comunidad cristiana que quiera ser más capaz de contemplar el rostro de Cristo, en el espíritu que he sugerido en las Cartas apostólicas *Novo millennio ineunte* y *Rosarium Virginis Mariae*, ha de desarrollar también este aspecto del culto eucarístico, en el que se prolongan y multiplican los frutos de la comunión del cuerpo y sangre del Señor» [43].

De ahí el fuerte atractivo que ha tenido y tiene siempre, para las almas santas, el Sagrario; de ahí lo que parecen auténticos «concursos» entre esas almas para batir el «récord» de horas ante el Sagrario (noches enteras, por ejemplo); y no sólo entre personas con vocación expresa a la vida contemplativa, e incluso a la adoración perpetua del Santísimo, sino entre almas con una gran responsabilidad y dedicación al trabajo y a la acción apostólica, que saben encontrar tiempo —con generosidad, con heroísmo— para esa prolongada e intensa adoración, sabedores de que en ella radica precisamente la fuerza de su apostolado. Y

40. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2014.

41. «Durante el día, los fieles no omitan el hacer la visita al Santísimo Sacramento, que debe estar reservado en un sitio dignísimo con el máximo honor en las iglesias, conforme a las leyes litúrgicas, puesto que la visita es prueba de gratitud, signo de amor y deber de adoración a Cristo Nuestro Señor, allí presente»: PABLO VI, Carta enc. *Mysterium fidei* (3 septiembre 1965): *AAS* 57 (1965) 771.

42. SAN ALFONSO MARÍA DE LIGORIO, *Visite al SS. Sacramento ed a Maria Santissima*, Introduzione: *Opere ascetiche*, IV, Avelino 2000, 295.

43. JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 25.

todo ello sentido, precisamente, como una necesaria y deseada prolongación de la Misa y la Comunión, vividas también con una creciente intensidad de amor.

Juan Pablo II es un ejemplo vivo de todo ello; y todos debemos seguir sus pasos, para ser los «santos evangelizadores» que el mundo necesita, como el mismo Pontífice no cesa de recordarnos: para configurarnos con Jesucristo y hacer a Cristo mucho más presente entre los hombres.

«En el alba de este tercer milenio todos nosotros, hijos de la Iglesia, estamos llamados a caminar en la vida cristiana con un renovado impulso. Como he escrito en la Carta apostólica *Novo millennio ineunte*, no se trata de "inventar un nuevo programa. El programa ya existe. Es el de siempre, recogido por el Evangelio y la Tradición viva. Se centra, en definitiva, en Cristo mismo, al que hay que conocer, amar e imitar, para vivir en él la vida trinitaria y transformar con él la historia hasta su perfeccionamiento en la Jerusalén celeste" [44]. La realización de este programa de un nuevo vigor de la vida cristiana pasa por la Eucaristía.

Todo compromiso de santidad, toda acción orientada a realizar la misión de la Iglesia, toda puesta en práctica de planes pastorales, ha de sacar del Misterio eucarístico la fuerza necesaria y se ha de ordenar a él como a su culmen. En la Eucaristía tenemos a Jesús, tenemos su sacrificio redentor, tenemos su resurrección, tenemos el don del Espíritu Santo, tenemos la adoración, la obediencia y el amor al Padre. Si descuidáramos la Eucaristía, ¿cómo podríamos remediar nuestra indigencia?» [45].

«Al unirse a Cristo, en vez de encerrarse en sí mismo, el Pueblo de la nueva Alianza se convierte en "sacramento" para la humanidad [46], signo e instrumento de la salvación, en obra de Cristo, en luz del mundo y sal de la tierra (cfr. Mt 5, 13-16), para la redención de todos [47]. La misión de la Iglesia continúa la de Cristo: "Como el Padre me envió, también yo os envío" (Jn 20, 21). Por tanto, la Iglesia recibe la fuerza espiritual necesaria para cumplir su misión perpetuando en la Eucaristía el sacrificio de la Cruz y comulgando el cuerpo y la sangre de Cristo. Así, la Eucaristía es la fuente y, al mismo tiempo, la cumbre de toda la evangelización, puesto que su objetivo es la comunión de los hombres con Cristo y, en Él, con el Padre y con el Espíritu Santo [48]» [49].

44. JUAN PABLO II, *Novo millennio ineunte*, n. 29: *AAS* 93 (2001) 285.
45. JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 60.
46. Cfr. CONC. ECUM. VAT. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, 1.
47. Cfr. *ibid.*, n. 9.
48. Cfr. CONC. ECUM. VAT. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, sobre el ministerio y vida de los presbíteros, 5. El mismo Decreto dice en el n. 6: «No se construye ninguna comunidad cristiana si ésta no tiene su raíz y centro en la celebración de la sagrada Eucaristía».
49. JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 22.

Respecto a la fuerza evangelizadora de la Sagrada Eucaristía y de nuestra participación personal en ella, me parece que tiene un particular valor y actualidad la reflexión que hace Juan Pablo II partiendo de su dimensión escatológica:

«Una consecuencia significativa de la tensión escatológica propia de la Eucaristía es que da impulso a nuestro camino histórico, poniendo una semilla de viva esperanza en la dedicación cotidiana de cada uno a sus propias tareas. En efecto, aunque la visión cristiana fija su mirada en un "cielo nuevo" y una "tierra nueva" (Ap 21, 1), eso no debilita, sino que más bien estimula nuestro sentido de responsabilidad respecto a la tierra presente [50]. Deseo recalcarlo con fuerza al principio del nuevo milenio, para que los cristianos se sientan más que nunca comprometidos a no descuidar los deberes de su ciudadanía terrenal. Es cometido suyo contribuir con la luz del Evangelio a la edificación de un mundo habitable y plenamente conforme al designio de Dios.

(...) Anunciar la muerte del Señor "hasta que venga" (1 Co 11, 26), comporta para los que participan en la Eucaristía el compromiso de transformar su vida, para que toda ella llegue a ser en cierto modo "eucarística". Precisamente este fruto de transfiguración de la existencia y el compromiso de transformar el mundo según el Evangelio, hacen resplandecer la tensión escatológica de la celebración eucarística y de toda la vida cristiana: "¡Ven, Señor Jesús!" (Ap 22, 20)» [51].

Me parecen, en efecto, ideas especialmente sugerentes tanto para la reflexión teológica (tan interesada en los últimos decenios por el mundo, la historia, la secularidad), como, sobre todo, para la vida cristiana corriente de todos, especialmente de los laicos.

6. La «comunión espiritual»

Resulta también significativo, siempre en la línea de subrayar la unidad de las tres dimensiones esenciales de la Eucaristía, comprobar, no sólo cómo la tradición espiritual cristiana ha avanzado desde la Misa y la Comunión hacia la adoración al Santísimo reservado, sino también cómo se ha desarrollado un proceso inverso: potenciar una mayor y mejor participación en la celebración, en la Misa y en la Comunión, desde una piedad eucarística que va llenando to-

50. Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, 39.
51. Juan Pablo II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 22.

da la jornada del cristiano. Lo muestra también el Santo Padre, recordando una práctica muy tradicional y muy extendida entre el pueblo fiel:

«La Eucaristía se manifiesta, pues, como culminación de todos los Sacramentos, en cuanto lleva a perfección la comunión con Dios Padre, mediante la identificación con el Hijo Unigénito, por obra del Espíritu Santo. Un insigne escritor de la tradición bizantina expresó esta verdad con agudeza de fe: en la Eucaristía, "con preferencia respecto a los otros sacramentos, el misterio (de la comunión) es tan perfecto que conduce a la cúspide de todos los bienes: en ella culmina todo deseo humano, porque aquí llegamos a Dios y Dios se une a nosotros con la unión más perfecta" [52]. Precisamente por eso, es conveniente cultivar en el ánimo el deseo constante del Sacramento eucarístico. De aquí ha nacido la práctica de la "comunión espiritual", felizmente difundida desde hace siglos en la Iglesia y recomendada por Santos maestros de vida espiritual. Santa Teresa de Jesús escribió: "Cuando (...) no comulgáredes y oyéredes misa, podéis comulgar espiritualmente, que es de grandísimo provecho (...), que es mucho lo que se imprime el amor ansí deste Señor" [53]» [54].

Quizá, desde un punto de vista que podríamos calificar de excesivamente «rigorista» y «racionalista», puede parecer que hay una enorme diferencia —más aún, una diferencia teológicamente «sustancial»— entre esta llamada comunión «espiritual» y la Comunión sacramental. Pero un análisis teológico-espiritual más detenido acerca mucho las dos prácticas, sin que dejen de ser materialmente distintas.

Por una parte, la misma naturaleza de la comunión espiritual —la expresión del fuerte y sincero deseo de recibir sacramentalmente a Jesús— la une estrechamente al Sacramento mismo: a la próxima Comunión que se recibirá, objeto del deseo, y también a la última que se acaba de recibir, que impulsa ese deseo.

Por otra, la misma prolongación sacramental de la Presencia eucarística da contenido «actual» a la comunión espiritual, que no es, por tanto, una unión solamente con algo que ha pasado y que pasará, sino con algo que sigue pasando, actualmente, realmente, sustancialmente, sacramentalmente.

En fin —sin pretender agotar los argumentos—, lo «espiritual» también es «real» (idea, por lo demás, fundamental en toda la Teología espiritual, si no se la quiere vaciar de contenido, o reducir a la dogmática y la moral): el acto de

52. Nicolás Cabasilas, *La vida en Cristo*, IV, 10: *Sch* 355, 270.
53. Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, c. 35, 1.
54. Juan Pablo II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 34.

la comunión espiritual es un verdadero acto de comunión con la Persona de Jesucristo, con el mismo Jesucristo —no hay otro— que se hace presente y se ofrece por nosotros en el Sacrificio eucarístico, y con el que comulgamos sacramentalmente en la Comunión eucarística.

7. María, «Mujer eucarística»

He dicho «en fin», pero, desde una perspectiva diversa, el contenido de este nuevo apartado también ayuda a entender la relación entre lo espiritual y lo sacramental, junto a otros aspectos característicos de la profundidad y la universalidad del Misterio eucarístico.

En efecto, cuando, avanzada la encíclica, el Papa aborda la figura de María Santísima en relación con la Sagrada Eucaristía, lo hace desde una perspectiva que podemos llamar «globalizante y unificadora»: desde lo hondo del misterio de la Madre de Dios, desde su actitud espiritual más profunda y fundante de toda su misión especialísima en la historia de la salvación.

«Más allá de su participación en el Banquete eucarístico, la relación de María con la Eucaristía se puede delinear indirectamente a partir de su actitud interior. María es mujer "eucarística" con toda su vida. La Iglesia, tomando a María como modelo, ha de imitarla también en su relación con este santísimo Misterio.

(...) En cierto sentido, María ha practicado su fe eucarística antes incluso de que ésta fuera instituida, por el hecho mismo de haber ofrecido su seno virginal para la encarnación del Verbo de Dios. La Eucaristía, mientras remite a la pasión y la resurrección, está al mismo tiempo en continuidad con la Encarnación. María concibió en la anunciación al Hijo divino, incluso en la realidad física de su cuerpo y su sangre, anticipando en sí lo que en cierta medida se realiza sacramentalmente en todo creyente que recibe, en las especies del pan y del vino, el cuerpo y la sangre del Señor. Hay, pues, una analogía profunda entre el fiat pronunciado por María a las palabras del Ángel y el amén que cada fiel pronuncia cuando recibe el cuerpo del Señor» [55].

He de reconocer que esta última frase fue la que, personalmente, más me impactó en mi primera lectura de la encíclica. Me parece muy luminosa para captar la trascendencia y el valor que tiene una sola Comunión, cada una de las Comuniones eucarísticas recibidas. Trascendencia y valor de la realidad misma

55. *Ibid.*, nn. 53 y 55.

del encuentro personal (real, sustancial, «físico») con Jesucristo (comparable a la misma Encarnación), realizado sacramentalmente; y trascendencia y valor de nuestra actitud ante ese encuentro, que debería acercarse lo más posible, cada vez que participamos en el Sacramento, al «fiat» radical de nuestra Madre: humilde, entregado y eficaz.

Sigamos leyendo al Papa (obsérvese cómo aparecen aquí, aplicadas a la Virgen, las mismas ideas de fe, asombro, adoración, contemplación, amor, comunión, etc., que permean toda la encíclica):

«A María se le pidió creer que quien concibió "por obra del Espíritu Santo" era el "Hijo de Dios" (cfr. Lc 1, 30.35). En continuidad con la fe de la Virgen, en el Misterio eucarístico se nos pide creer que el mismo Jesús, Hijo de Dios e Hijo de María, se hace presente con todo su ser humano-divino en las especies del pan y del vino.

"Feliz la que ha creído" (Lc 1, 45): María ha anticipado también en el misterio de la Encarnación la fe eucarística de la Iglesia. Cuando, en la Visitación, lleva en su seno el Verbo hecho carne, se convierte de algún modo en "tabernáculo" —el primer "tabernáculo" de la historia— donde el Hijo de Dios, todavía invisible a los ojos de los hombres, se ofrece a la adoración de Isabel, como "irradiando" su luz a través de los ojos y la voz de María. Y la mirada embelesada de María al contemplar el rostro de Cristo recién nacido y al estrecharlo en sus brazos, ¿no es acaso el inigualable modelo de amor en el que ha de inspirarse cada comunión eucarística?» [56].

De esta forma, María se nos presenta, desde luego, como modelo de amor eucarístico: el mejor modelo, modelo principal. Pero también como la que nos introduce en el mismo Misterio eucarístico, la que nos lo ha facilitado: al abrir su seno a la Encarnación del Hijo de Dios, ha abierto toda la tierra a su presencia: ha abierto nuestros altares, nuestros tabernáculos, nuestros cuerpos, a la presencia real, verdadera y sustancial de Jesucristo, y a su poder redentor y santificante.

También desde el punto de vista sacrificial de la Eucaristía, encontramos ese doble papel mariano de modelo principal y de especialísima mediación materna; y también Juan Pablo II lo expresa desde una visión abarcante de toda la vida y todo el misterio de la Virgen Madre:

«María, con toda su vida junto a Cristo y no solamente en el Calvario, hizo suya la dimensión sacrificial de la Eucaristía. Cuando llevó al niño Jesús al

56. *Ibid.*, n. 55.

templo de Jerusalén "para presentarle al Señor" (Lc 2, 22), oyó anunciar al anciano Simeón que aquel niño sería "señal de contradicción" y también que una "espada" traspasaría su propia alma (cfr. Lc 2, 34.35). Se preanunciaba así el drama del Hijo crucificado y, en cierto modo, se prefiguraba el "stabat Mater" de la Virgen al pie de la Cruz. Preparándose día a día para el Calvario, María vive una especie de "Eucaristía anticipada" se podría decir, una "comunión espiritual" de deseo y ofrecimiento, que culminará en la unión con el Hijo en la pasión y se manifestará después, en el período postpascual, en su participación en la celebración eucarística, presidida por los Apóstoles, como "memorial" de la pasión.

¿Cómo imaginar los sentimientos de María al escuchar de la boca de Pedro, Juan, Santiago y los otros Apóstoles, las palabras de la Última Cena: "Éste es mi cuerpo que es entregado por vosotros" (Lc 22, 19)? Aquel cuerpo entregado como sacrificio y presente en los signos sacramentales, ¡era el mismo cuerpo concebido en su seno! Recibir la Eucaristía debía significar para María como si acogiera de nuevo en su seno el corazón que había latido al unísono con el suyo y revivir lo que había experimentado en primera persona al pie de la Cruz» [57].

Podemos, por tanto, aplicar la anterior analogía entre nuestro *Amén* personal y el *Fiat* mariano, también a nuestra participación personal en el Santo Sacrificio de la Misa, que es nuestro camino más directo para experimentar en primera persona los acontecimientos del Calvario. Aunque, en el fondo, volviendo a la esencial unidad de las distintas dimensiones de la Eucaristía, el *Amén* al Sacrificio es (debería ser) un *Amén* a la Comunión, y viceversa; como el *Fiat* de María en la Encarnación y su *Stabat* en la Cruz se identifican, se sostienen mutuamente.

Pero las reflexiones del Santo Padre sobre la Santísima Virgen y la Sagrada Eucaristía van más allá: la personal y peculiar relación existente entre el Hijo y su Madre se prolonga también en la relación filial del cristiano con María, precisamente a través del propio Misterio eucarístico, de la Comunión sacramental con Jesucristo:

«"Haced esto en recuerdo mío" (Lc 22, 19). En el "memorial" del Calvario está presente todo lo que Cristo ha llevado a cabo en su pasión y muerte. Por tanto, no falta lo que Cristo ha realizado también con su Madre para beneficio nuestro. En efecto, le confía al discípulo predilecto y, en él, le entrega a

57. *Ibid.*, n. 56.

cada uno de nosotros: "¡He aquí a tu hijo!". Igualmente dice también a todos nosotros: "¡He aquí a tu madre!" (cfr. Jn 19, 26.27).

Vivir en la Eucaristía el memorial de la muerte de Cristo implica también recibir continuamente este don. Significa tomar con nosotros —a ejemplo de Juan— a quien una vez nos fue entregada como Madre. Significa asumir, al mismo tiempo, el compromiso de conformarnos a Cristo, aprendiendo de su Madre y dejándonos acompañar por ella» [58].

El maravilloso Don de Amor divino eucarístico se enriquece así, ¡todavía más!, con otro elemento nada pequeño ni vanal: el don de su Madre como Madre nuestra, su amor materno.

En definitiva, uniendo estas últimas consideraciones con las que abrían nuestro comentario, recordemos la sentida y exigente invitación del Santo Padre que cierra la encíclica:

«Sigamos, queridos hermanos y hermanas, la enseñanza de los Santos, grandes intérpretes de la verdadera piedad eucarística. Con ellos la teología de la Eucaristía adquiere todo el esplendor de la experiencia vivida, nos "contagia" y, por así decir, nos "enciende". Pongámonos, sobre todo, a la escucha de María Santísima, en quien el Misterio eucarístico se muestra, más que en ningún otro, como misterio de luz. Mirándola a ella conocemos la fuerza transformadora que tiene la Eucaristía. En ella vemos el mundo renovado por el amor. Al contemplarla asunta al cielo en alma y cuerpo vemos un resquicio del "cielo nuevo" y de la "tierra nueva" que se abrirán ante nuestros ojos con la segunda venida de Cristo. La Eucaristía es ya aquí, en la tierra, su prenda y, en cierto modo, su anticipación: "Veni, Domine Iesu!" (Ap 22, 20).

En el humilde signo del pan y el vino, transformados en su cuerpo y en su sangre, Cristo camina con nosotros como nuestra fuerza y nuestro viático y nos convierte en testigos de esperanza para todos. Si ante este Misterio la razón experimenta sus propios límites, el corazón, iluminado por la gracia del Espíritu Santo, intuye bien cómo ha de comportarse, sumiéndose en la adoración y en un amor sin límites.

Hagamos nuestros los sentimientos de santo Tomás de Aquino, teólogo eximio y, al mismo tiempo, cantor apasionado de Cristo eucarístico, y dejemos que nuestro ánimo se abra también en esperanza a la contemplación de la meta, a la cual aspira el corazón, sediento como está de alegría y de paz: "Bone pastor, panis vere, / Iesu, nostri miserere...". "Buen pastor, pan verdadero, / o Je-

58. *Ibid.*, n. 57.

sús, piedad de nosotros: / nútrenos y defiéndenos, / llévanos a los bienes eternos / en la tierra de los vivos. / Tú que todo lo sabes y puedes, / que nos alimentas en la tierra, / conduce a tus hermanos / a la mesa del cielo / a la alegría de tus santos"» [59].

Javier SESÉ
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

59. *Ibid.*, n. 62.

EN EL XXV ANIVERSARIO DEL PONTIFICADO DE JUAN PABLO II

El día veintinueve de octubre pasado, las Facultades Eclesiásticas de la Universidad de Navarra conmemoraron el XXV aniversario del Pontificado romano de Juan Pablo II con una Jornada Académica. Intervino un Profesor de cada Facultad —Facultad Eclesiástica de Filosofía, Facultad de Teología, Facultad de Derecho Canónico— presentando en sendas ponencias un esbozo de lo que estimaban como principales aportaciones de Juan Pablo II en sus respectivas áreas de saber.

La Jornada comenzó con unas palabras de apertura por parte del Decano de la Facultad de Teología, que destacó algunos de los rasgos más característicos y fecundos de Juan Pablo II como intelectual y universitario.

«Karol Wojtyla, dijo el Profesor Varo, asumió el Pontificado en un tiempo de cambios culturales, de sucederse de usos, modas, opiniones y estilos de vida. Juan Pablo II pertenece a esa raza de hombres excepcionales de un pensamiento sólido y audaz, llenos de energía interior, que dejan un surco fecundo en la historia. En estos veinticinco años ha dado muestras de fe recia, valentía, prudencia, cercanía y afecto a todos, y especialmente a las víctimas de la violencia, a los pobres, a los enfermos y a los necesitados».

La rica personalidad de Juan Pablo II y la amplitud de sus tareas quedaba descrita así: «Quizás nadie haya defendido los derechos humanos y las libertades de los pueblos con más entereza y coherencia que Juan Pablo II. Es conocida su opción por los pobres y su empeño por una liberación integral de todo tipo de explotación o imposición injusta. Su magisterio en cuestiones morales, tan iluminador, está firmemente arraigado en la certeza de que las realidades esenciales de la vida humana sólo encuentran su último fundamento en

Cristo, que es el mismo ayer, hoy y siempre. Sus enseñanzas doctrinales, a veces sobre temas difíciles y controvertidos, son actos de servicio a la humanidad, valiosas aportaciones intelectuales a la luz de la fe, que sirven como puntos de referencia para formular juicios según la verdad en medio del temporal ideológico que zarandea un día tras otro las convicciones de tantas personas».

El Profesor Modesto Santos centró su discurso en lo que estima la contribución más profunda y cargada de consecuencias de Juan Pablo II al quehacer filosófico. Esa aportación consiste en el mensaje estimulante de que la filosofía puede y debe recuperar la dignidad originaria que le es propia: su carácter sapiencial. Por su parte, el Profesor Lucas F. Mateo Seco, en vez de centrarse en la aportación de Juan Pablo II al quehacer teológico en cuanto tal, prefirió analizar un tema de teología en el que el Papa ha hecho aportaciones muy destacadas: la pneumatología. Finalmente, el Profesor Eduardo Molano se fijó en Juan Pablo II en cuanto legislador y en la trascendencia que comporta la promulgación de los dos Códigos de Derecho Canónico actualmente vigentes.

Asistió a la Jornada Académica en representación del Arzobispo de Pamplona, Mons. Fernando Sebastián, su Vicario General, D. Luis María Oroz. A él correspondieron las palabras de clausura. Tras leer una densa *Carta desde la Fe* de Mons. Fernando Sebastián, que lleva como título Veinticinco años de martirio, concluyó: «El Papa es como la clave de bóveda que nos unifica en la fe de Jesucristo. No podemos pretender ser los inventores de nuestra fe, ni somos tampoco los creadores de la esperanza, ni los maestros de la vida cristiana. Todo lo recibimos de la enseñanza de Jesús y de la predicación de los Apóstoles. Una fe acomodada al gusto de cada uno no valdría para nada. En esta unidad en el tiempo y en el espacio está la fuerza imponente de la Iglesia que ninguna otra institución humana puede pretender».

Dado su interés, *Scripta Theologica*, se complace en ofrecer a sus lectores el texto completo de las tres ponencias, sumándose así gozosamente a las celebraciones de esta efemérides.

JUAN PABLO II Y LA FILOSOFÍA

MODESTO SANTOS

Juan Pablo II no ha elaborado ninguna filosofía propia ni ningún sistema filosófico. No es de su competencia como Sucesor en la Cátedra de Pedro. «La Iglesia no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de otras». (Pío XII, *Humani Generis,* 566; Juan Pablo II, *Fides et Ratio,* 49).

Pero la Iglesia no es ajena, ni puede serlo, a esa pregunta que anida en el corazón de todo hombre: la pregunta por la verdad y el sentido de su existencia, y a la que toda auténtica filosofía intenta responder.

Juan Pablo II, consciente de que «entre los diversos servicios que la Iglesia ha de ofrecer a la humanidad hay uno del cual es responsable de un modo muy particular: la *diaconía de la verdad* (*Fides et Ratio* 2), ha desplegado un extenso magisterio sobre el problema de la verdad, de la verdad del ser y del obrar humano, que ha quedado plasmado sobre todo en esos dos documentos proféticos que son *Veritatis Splendor* (1993) y *Fides et Ratio* (1998).

Es desde este servicio a la verdad desde el que el Papa ha hecho una espléndida aportación a la filosofía. ¿En qué ha consistido esta aportación?

Responder plenamente a esta pregunta exigiría una exposición detallada del contenido de estos dos documentos que, obviamente, iría más allá de los límites concedidos a mi intervención en este sencillo homenaje que las Facultades Eclesiásticas de la Universidad de Navarra queremos rendir al Papa en el XXV Aniversario de su Pontificado.

ISSN 0036-9764

1. Prioridad del pensar filosófico sobre los sistemas filosóficos

Quisiera por ello limitarme a destacar un punto concreto que pone de relieve, a mi juicio, la novedad a la vez que la actualidad de su aportación. A saber, la prioridad que Juan Pablo II concede al pensar filosófico sobre todo sistema filosófico.

Merecen ser recogidas en su integridad las palabras del Papa:

«La capacidad especulativa que es propia de la inteligencia humana, lleva a elaborar, a través de la actividad filosófica, una forma de pensamiento riguroso y a construir así, con la coherencia lógica de las afirmaciones y el carácter orgánico de los contenidos, un saber sistemático. Gracias a este proceso, en diferentes contextos culturales y en diversas épocas, se han alcanzado resultados que han llevado a la elaboración de verdaderos sistemas de pensamiento.

Históricamente esto ha provocado a menudo la tentación de identificar una sola corriente con todo el pensamiento filosófico. Pero es evidente que, en estos casos, entra en juego una cierta «soberbia filosófica» que pretende erigir la propia perspectiva incompleta en lectura universal.

En realidad, todo sistema filosófico, aun con respeto siempre de su integridad sin instrumentalizaciones, debe reconocer la prioridad del pensar filosófico, en el cual tiene su origen y al cual debe servir de forma coherente.» (*Fides et Ratio*, 4).

Frente a la proliferación de sistemas filosóficos que han provocado con frecuencia la tentación de identificar una sola corriente con todo el pensamiento filosófico erigiendo la propia perspectiva incompleta en lectura universal, Juan Pablo II nos invita a redescubrir y potenciar el pensar filosófico que goza de prioridad sobre los diversos sistemas, por muy rigurosos que intenten presentarse.

No son los sistemas filosóficos los que deben dominar, imponerse sobre el saber filosófico. No es la filosofía —el saber filosófico— la que debe someterse a los sistemas filosóficos. Son éstos los que deben abrirse a la filosofía, pues en ella tienen su origen y a ella deben servir.

2. Dignidad y vocación originaria de la filosofía

De ahí que el objetivo que el Papa se propone es:

«Devolver al hombre contemporáneo la auténtica confianza en sus capacidades cognoscitivas y ofrecer a la filosofía un estímulo para que pueda recuperar y desarrollar su plena dignidad.»

«La filosofía, que tiene la gran responsabilidad de formar el pensamiento y la cultura por medio de la llamada continua a la búsqueda de lo verdadero, debe recuperar con fuerza su vocación originaria» (*FR*, 6).

La filosofía es, en frase del Papa, «una de las tareas más nobles de la actividad humana». Merece por ello el respeto debido a la persona humana, a ese sujeto inteligente y libre, principio y señor de sus actos, que está llamado a buscar la verdad— la verdad de su ser y de su obrar— mediante el libre ejercicio de su inteligencia.

Como tal actividad humana, la filosofía exige ser respetada tanto en sus principios como en su método de alcanzar la verdad, es decir, debe ser respetada en su consistencia y autonomía. No puede ser instrumentalizada, puesta al servicio de ideologías, de intereses ajenos a la búsqueda y libre aceptación del bien de la verdad. Y solamente desde el respeto a su dignidad como específica actividad humana podrá la filosofía alcanzar su plena dignidad.

El Papa tiene, como no podía ser menos, un respeto exquisito a la dignidad de la filosofía.

«La filosofía, incluso cuando se relaciona con la teología, debe proceder según sus métodos y sus reglas; de otro modo, no habría garantías de que permanezca orientada a la verdad, tendiendo a ella con un procedimiento racionalmente controlable. De poca ayuda sería una filosofía que no procediese a la luz de la razón según sus propios principios y metodología específicas. En el fondo, la raíz de la autonomía de la que goza la filosofía radica en el hecho de que la razón está por naturaleza orientada a la verdad y cuenta en sí misma con los medios necesarios para alcanzarla. Una filosofía consciente de este "estatuto constitutivo" suyo, respeta necesariamente también las exigencias y las evidencias propias de la verdad revelada.» (*FR*, 49).

Claro es que cualquier sistema filosófico que tenga en su punto de partida el olvido, la desconfianza, o la negación del poder de la inteligencia de alcanzar la verdad a la que por su propia naturaleza está orientada, constituye de suyo una transgresión de la dignidad de la filosofía, del saber filosófico.

El propósito de Juan Pablo II de ofrecer a la filosofía un estímulo para recuperar y desarrollar su plena dignidad viene motivado, por «el hecho de que, sobre todo en nuestro tiempo, la búsqueda de la verdad última parece a menudo obscurecida».

«Se han construido sistemas de pensamiento complejos que han producido sus frutos en los diversos ámbitos del saber, favoreciendo el desarrollo de la cultura y de la historia. La antropología, la lógica, las ciencias naturales, la historia, el lenguaje..., de alguna manera han abarcado todas la ramas del saber.

Sin embargo, los resultados positivos alcanzados no deben llevar a descuidar el hecho de que la razón misma, movida a indagar de forma unilateral sobre el hombre parece haber olvidado que éste está también llamado a orientarse hacia una verdad que lo transciende...

Así ha sucedido que, en lugar de expresar mejor la tendencia a la verdad, bajo tanto peso la razón de saber se ha doblegado sobre sí misma haciéndose, día tras día, incapaz de levantar la mirada hacia lo alto para atreverse a alcanzar la verdad del ser.

La filosofía moderna, dejando de orientar su investigación sobre el ser, ha concentrado la propia búsqueda sobre el conocimiento humano. En lugar de apoyarse sobre la capacidad que tiene el hombre para conocer la verdad, ha preferido destacar sus límites y condicionamientos.

Ello ha derivado en varias formas de agnosticismo y de relativismo, que han llevado a la investigación filosófica a perderse en las arenas movedizas de un escepticismo general» (*FR,* 5).

Bajo tanto peso la razón de saber se ha doblegado sobre sí misma, haciéndose incapaz de atreverse a alcanzar la verdad del ser. Ésta es una de las muchas paradojas de la cultura moderna.

Nuestro indudable avance en el campo de los saberes particulares y en el dominio de las técnicas que éstos nos proporcionan, ¿ha contribuido a hacernos crecer en el ámbito de la sabiduría especulativa y práctica, es decir, en el ámbito del saber filosófico? ¿O, por el contrario, la razón doblegada por el peso de tantos sistemas, se ha obstruido su propio camino hacia el auténtico saber filosófico? ¿No ha decaído con ello la dignidad de la filosofía y, por lo mismo, no ha caído ésta en el olvido, si no ya en la pérdida, de su vocación originaria?

Juan Pablo II establece una relación estrecha entre la dignidad y la vocación originaria de la filosofía. La filosofía es etimológicamente, originariamente, amor a la sabiduría. Un amor a la sabiduría que la impulsa a una búsqueda constante de la verdad, y a un creciente progreso hacia su plena posesión frente al intento de encerrarla en cualquier sistema.

3. ¡Atrévete a saber! Adquiere la sabiduría, adquiere la inteligencia

El Papa dirigirá por ello a los cultivadores de la filosofía y a los hombres de nuestro tiempo un imperativo: Adquiere la sabiduría; adquiere la inteligencia (*Prov.* 4, 5) (*FR*, 21).

Me atrevería a decir que el Papa reconduce a su verdadero sentido aquel *¡Sapere aude*! ¡Atrévete a saber! de la Ilustración que ha mostrado su fracaso por partir de un concepto distorsionado de razón que, dejando a un lado su connatural apertura a la realidad, se autoerigió en razón creadora de todos sus objetos teóricos y prácticos. Y ello desde una asunción acrítica de la visión reductiva del poder de la razón autolimitada a la constatación de hechos y de su formalización lógico-matemática que representó el empirismo.

Frente a estos dos sistemas filosóficos, a saber, el sistema autonomista y el empirista, en los que el poder de la razón queda notoriamente empobrecido por haber dejado a un lado su connatural apertura a la realidad sin restricción que la transciende, plegándose sobre sí misma para cerrarse en la reflexión sobre su propio límite y finitud, Juan Pablo II pide a la filosofía recuperar su dimensión sapiencial, por cuanto es ésta la que constituye el alma, el principio motor de un auténtico pensar filosófico.

«Es necesario que la filosofía encuentre de nuevo su dimensión sapiencial de búsqueda del sentido último y global de la vida. Esta primera exigencia, pensándolo bien, es para la filosofía un estímulo utilísimo para adecuarse a su misma naturaleza. En efecto, haciéndolo así, la filosofía no sólo será la instancia crítica decisiva que señala a las diversas ramas del saber científico su fundamento y límite, sino que se pondrá también como última instancia de unificación del saber y del obrar humano, impulsándolos a avanzar hacia un objetivo y un sentido últimos.

Esta dimensión sapiencial se hace hoy más indispensable en la medida en que el crecimiento inmenso del poder técnico de la humanidad requiere una conciencia renovada y aguda de los valores últimos. Si a estos medios técnicos les faltara la ordenación hacia un fin no meramente utilitarista, pronto podrían revelarse inhumanos, e incluso transformarse en potenciales destructores del género humano» (Cfr. *Redemptor Hominis*, 286-289; *FR,* 81).

Esta llamada del Papa a que la filosofía encuentre de nuevo su dimensión sapiencial es particularmente urgente en una cultura actual que, regida hegemónicamente por la racionalidad científico-técnica, presenta como una de sus notas más destacadas la crisis de la verdad y del sentido.

«Uno de los elementos más importantes de nuestra condición actual es "la crisis del sentido". Los puntos de vista, a menudo de carácter científico, sobre la vida y sobre el mundo se han multiplicado de tal forma que podemos constatar cómo se produce el fenómeno de la fragmentariedad del saber. Precisamente esto hace difícil y a menudo vana la búsqueda del sentido. Y lo que es aún más dramático, en medio de esta baraúnda de datos y de hechos en los que se vive y que parecen formar la trama de la existencia, muchos se preguntan si todavía tiene sentido plantearse la cuestión del sentido. La pluralidad de las teorías que se disputan la respuesta, o los diversos modos de ver y de interpretar el mundo y la vida del hombre, no hacen más que agudizar esta duda radical, que fácilmente desemboca en un estado de escepticismo y de indiferencia o en las diversas manifestaciones del nihilismo» (*FR*, 81).

No puede ser más actual esta invitación del Papa a que la filosofía encuentre de nuevo su dimensión sapiencial en una cultura como la nuestra en la que una de sus notas más destacadas es la fragmentariedad del saber, la pérdida de una visión unitaria y orgánica del saber, como consecuencia de ese uso unilateral del poder de la razón atrapada por «los condicionamientos de la mentalidad inmanentista y las estrecheces de una lógica tecnocrática» (*FR*, 15).

«En la cultura moderna ha cambiado el papel mismo de la filosofía. De sabiduría y saber universal, se ha ido reduciendo progresivamente a una de tantas parcelas del saber humano; más aún, en algunos aspectos se ha limitado a un papel del todo marginal. Mientras, otras formas de racionalidad se han ido afirmando cada vez con mayor relieve, destacando el carácter marginal del saber filosófico.

Estas formas de racionalidad, en vez de tender a la contemplación de la verdad y a la búsqueda del fin último y del sentido de la vida, están orientadas —o, al menos, pueden orientarse— como «razón instrumental» al servicio de fines utilitaristas, de placer o de poder...

En las líneas de estas transformaciones culturales, algunos filósofos, abandonando la búsqueda de la verdad por sí misma, han adoptado como único objetivo el lograr la certeza subjetiva o la utilidad práctica. De aquí se desprende como consecuencia el ofuscamiento de la auténtica dignidad de la razón, que ya no es capaz de conocer lo verdadero y de buscar lo absoluto» (*FR*, 47).

¿Cómo superar esta situación de crisis que afecta hoy a grandes sectores de la filosofía? ¿Qué camino hay que emprender para que la filosofía recupere su plena dignidad y su dimensión sapiencial acorde con su vocación originaria?

La respuesta del Papa no se deja esperar.

«Es necesaria una filosofía de alcance auténticamente metafísico, capaz de transcender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental. Ésta es una exigencia implícita tanto en el conocimiento de tipo sapiencial, como en el de tipo analítico; concretamente es una exigencia propia del conocimiento del bien moral cuyo fundamento último es el sumo Bien, Dios mismo.

No quiero hablar aquí de una metafísica como si fuera una escuela específica o una corriente histórica particular. Sólo deseo afirmar que la realidad y la verdad transcienden lo fáctico y lo empírico, y reivindicar la capacidad que el hombre tiene de conocer esta dimensión transcendente de manera verdadera y cierta, aunque imperfecta y analógica.

En este sentido, la metafísica no se ha de considerar como alternativa a la antropología, ya que la metafísica permite precisamente dar un fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual. La persona, en particular, es el ámbito privilegiado para el encuentro del ser y, por tanto, de la reflexión metafísica». (*FR,* 83).

Y al llegar a este punto es cuando Juan Pablo II abre la filosofía, como saber sapiencial en busca de la verdad y sentido último del ser y del obrar humano, al ámbito de la fe. A esa relación entre razón y fe, entre filosofía y teología marcada por la circularidad.

«Para la teología, el punto de partida y la fuente original debe ser siempre la palabra de Dios revelada en la historia, mientras que el objetivo final no puede ser otro que la inteligencia de ésta, profundizada progresivamente a través de las generaciones.

Por otra parte, ya que la palabra de Dios es Verdad (cfr. *Jn* 17,17), favorecerá su mejor comprensión la búsqueda humana de la verdad, o sea, el filosofar, desarrollado en el respeto a sus propias leyes. No se trata simplemente de utilizar, en la reflexión teológica, uno u otro concepto de un sistema filosófico, sino que es decisivo que la razón del creyente emplee sus capacidades de reflexión en la búsqueda de la verdad dentro de un proceso en el que, partiendo de la palabra de Dios, se esfuerza por alcanzar su mejor comprensión. ... De esta relación de circularidad con la palabra de Dios, la filosofía sale enriquecida, porque la razón descubre nuevos e inesperados horizontes.» (*FR*, 73).

No puedo detenerme aquí en este punto de extraordinaria novedad y fecundidad en la aportación de Juan Pablo II a la filosofía.

Me limitaré a señalar la mediación que la metafísica ejerce tanto en el auténtico saber filosófico como en el teológico.

«Una filosofía carente de la cuestión sobre el sentido de la existencia incurriría en el grave peligro de degradar la razón a funciones puramente instrumentales, sin ninguna pasión por la verdad.» (*FR,* 81).

«Un pensamiento filosófico que rechazase cualquier apertura metafísica sería radicalmente inadecuado para desempeñar un papel de mediación en la comprensión de la Revelación», y «Una teología sin horizonte metafísico no conseguiría ir más allá de la experiencia religiosa y no permitiría al *intellectus fidei* expresar con coherencia el valor universal y transcendente de la verdad revelada.» (*FR,* 83).

4. Audacia de la razón y valentía de la fe

Frente a la separación entre la fe y la razón filosófica que cabe advertir en nuestro tiempo, Juan Pablo II exige

«un esfuerzo de discernimiento, ya que tanto la fe como la razón se han empobrecido y debilitado una ante la otra. La razón, privada de la aportación de la Revelación, ha recorrido caminos secundarios que tienen el peligro de hacerle perder de vista su meta final. La fe, privada de la razón, ha subrayado el sentimiento y la experiencia, corriendo el riesgo de dejar de ser una propuesta universal» (*FR*, 48).

Como se ha dicho con mucho acierto,

«la fe no es una resignación de la razón ante los límites de nuestro conocimiento. No es una expresión de cansancio o huida, sino de valentía ante el ser y apertura hacia la grandeza y amplitud de la realidad. La fe no crece a partir del resentimiento y del rechazo de la racionalidad, sino a partir de una afirmación fundamental de una más amplia racionalidad. En la crisis actual de la razón, ha de brillar de nuevo con claridad la verdadera naturaleza de la fe, que salva a la razón precisamente porque la abraza en toda su amplitud y profundidad, y la protege contra los intentos de reducirla a lo que puede ser verificado experimentalmente.

El misterio no se alza contra la razón; al contrario, salva y defiende la racionalidad del ser y del hombre.» (Cfr. J. Ratzinger, «Perspectivas y tareas del catolicismo en la actualidad y de cara al futuro», en *Catolicismo y Cultura*, Madrid, 1990, 103).

«Es ilusorio pensar que la fe —concluye el Papa diciendo—, ante una razón débil, tenga mayor incisividad; al contrario, cae en el grave peligro de ser reducida a mito o superstición. Del mismo modo, una razón que no tenga ante sí una fe adulta no se siente motivada a dirigir la mirada hacia la novedad y radicalidad del ser.

No es inoportuna, por tanto, mi llamada fuerte e incisiva para que la fe y la filosofía recuperen la unidad profunda que les hace coherentes con su naturaleza en el respeto de la recíproca autonomía. A la parresía de la fe debe corresponder la audacia de la razón» (*FR,* 48).

5. La búsqueda de la verdad desde el amor a la sabiduría: una tarea de todos

No quiero terminar estas breves reflexiones sobre la aportación de Juan Pablo II a la filosofía sin referirme a una afirmación que el Papa hace sobre el derecho universal de acceso a la verdad como una aportación del cristianismo frente al carácter elitista que su búsqueda tenía entre los antiguos y que hoy podrían atribuirse los expertos en sistemas filosóficos.

«Abatidas la barreras raciales, sociales y sexuales, el cristianismo había anunciado desde sus inicios la igualdad de todos los hombres ante Dios. La primera consecuencia de esta concepción se aplicaba al tema de la verdad. Quedaba completamente superado el carácter elitista que su búsqueda tenía entre los antiguos, ya que siendo el acceso a la verdad un bien que permite llegar a Dios, todos deben poder recorrer este camino» (*FR,* 38).

Desde este derecho universal de acceso a la verdad, Juan Pablo II invita a ejercerlo a todos, en cuanto que todos, sean o no profesionales de la filosofía, de la teología o de la ciencia, han recibido el don del alcanzarla como vía que conduce a la sabiduría.

Juan Pablo II dirige así su llamada

A los filósofos: «¡Que tengan la valentía de recuperar, siguiendo una tradición filosófica perennemente válida, las dimensiones de auténtica sabiduría y de verdad, incluso metafísica, del pensamiento filosófico». (*FR,* 106).

A los teólogos: «Que dediquen particular atención a las implicaciones filosóficas de la palabra de Dios y realicen una reflexión de la que emerja la di-

mensión especulativa y práctica de la ciencia teológica. Deseo agradecerles su servicio eclesial. La relación íntima entre la sabiduría teológica y el saber filosófico es una de las riquezas más originales de la tradición cristiana en la profundización de la verdad» (*FR,* 105).

«La verdad revelada, al ofrecer plena luz sobre el ser a partir del esplendor que proviene del mismo Ser subsistente, iluminará el camino de la reflexión filosófica. En definitiva, la Revelación cristiana llega a ser el verdadero punto de referencia y confrontación entre el pensamiento filosófico y el teológico en su recíproca relación. Es deseable, pues, que los teólogos se dejen guiar por la única autoridad de la verdad, de modo que se elabore una filosofía acorde con la Palabra de Dios» (FR, 79).

A todos: «Pido a todos que fijen su atención en el hombre, que Cristo salvó en el misterio de su amor, y en su permanente búsqueda de verdad y sentido.

Diversos sistemas filosóficos, engañándolo, lo han convencido de que es dueño de sí mismo, que puede decidir autónomamente sobre su propio destino y su futuro confiando en sí mismo y en sus propias fuerzas. La grandeza del hombre jamás consistirá en esto. Sólo la opción de insertarse en la verdad, al amparo de la Sabiduría y en coherencia con ella, será determinante para su realización. Solamente en este horizonte de la verdad comprenderá la realización plena de su libertad y su llamada al amor y al conocimiento de Dios como realización suprema de sí mismo» (*FR*, 107).

Creo que el mejor homenaje a Juan Pablo II en el XXV Aniversario de su Pontificado será el de volver una y otra vez a leer y asimilar su espléndido magisterio sobre ese valor de la Verdad que está llamado a brillar en estos comienzos del siglo XXI con «nuevo resplandor».

Modesto SANTOS
Facultad Eclesiástica de Filosofía
Universidad de Navarra
PAMPLONA

JUAN PABLO II: UNA LECCIÓN DE PNEUMATOLOGÍA

LUCAS F. MATEO-SECO

Por su profundidad y por su extensión, la doctrina pneumatológica de Juan Pablo II ocupa un lugar de singular relevancia en su universo teológico. A este asunto ya dedicó *Scripta Theologica* páginas muy interesantes en el marco de un número especial dedicado a las Encíclicas Trinitarias de Juan Pablo II. Los trabajos dedicados a *Dominum et vivificantem* corren a cargo de los Cardenales Christoph Schönborn y Leo Scheffczyk, y de los Profesores José Arturo Domínguez y José Morales [1]. No repetiré aquí lo que ya se dijo entonces. A esos trabajos me remito para un estudio centrado en la Encíclica.

Quizás la *lección de pneumatología* más importante de Juan Pablo II consista en el hecho de la constante y universal *memoria* del Espíritu Santo en su predicación y en sus escritos. Esto es ya, de por sí, una gran lección teológica. Me refiero a la sensibilidad que muestra el Papa hacia la dimensión pneumatológica intrínseca a todas las cuestiones teológicas. Juan Pablo II ha dedicado, además, extensos escritos a la Persona del Espíritu, algunas veces por motivos ocasionales [2], y otras con un detenimiento mayor, como en la Encíclica *Dominum et vivificantem* (18.V.1986) y en sus numerosas *Catequesis sobre el Credo* [3].

1. Ch. SCHÖNBORN, *Es el Señor y da la vida*, ScrTh 20 (1988) 551-567; L. SCHEFFCZYK, *La Encíclica sobre el Espíritu Santo (Balance realista y mensaje de esperanza para el siglo que comienza)*, *ibid.,* pp. 569-587; J.A. DOMÍNGUEZ, *La Teología del Espíritu Santo*, *ibid.,* pp. 587-626; J. MORALES, *El Espíritu Santo «Creador» en la Encíclica «Dominum et vivificantem», ibid.,* pp. 627-641.

2. Es de rigor citar la Carta Apostólica en el XVI Centenario de San Basilio (Carta Apostólica *Patres Ecclesiae*, 2.I.1980), la *Carta al Episcopado de la Iglesia Católica con ocasión del 1600 aniversario del Concilio I de Constantinopla y del 1550 aniversario del Concilio de Éfeso*, 25.III.1981, y el *Discurso al Congreso internacional de Pneumatología*, 26.III.1982.

3. Estos textos son de fácil acceso, también por internet. Seguiré la edición titulada *Juan Pablo II: Creo en el Espíritu Santo (Catequesis sobre el Credo III),* Madrid 1997.

ISSN 0036-9764

Tomaré estas *Catequesis* como el cañamazo de nuestras reflexiones, aduciendo los demás escritos de Juan Pablo II conforme lo vaya aconsejando el análisis que hagamos de ellas. Estos escritos son, junto a *Dominum et vivificantem* (18.V.1986), la Carta Apostólica *Patres Ecclesiae*, dedicada a San Basilio (2.I.1980), la *Carta al Episcopado de la Iglesia Católica con ocasión del 1660 aniversario del Concilio I de Constantinopla y del 1550 aniversario del Concilio de Éfeso* (25.III.1981) y el *Discurso a los participantes en el Congreso de Pneumatología con motivo del 1660 aniversario del Concilio I de Constantinopla* (26.III.1982). Todos estos textos son anteriores a las *Catequesis*, que pueden considerarse así como un paso posterior en lo que se refiere al itinerario intelectual que Juan Pablo II ha seguido en su contemplación del Espíritu Santo, y como el escrito en el que se plasma en firma definitiva los pensamientos contenidos en los escritos anteriores. Estas *Catequesis*, además, a mi modesto entender, constituyen un breve e interesante tratado de pneumatología tanto en su esquema como su mismo desarrollo.

El esquema de las Catequesis

Las *Catequesis* sobre el Espíritu Santo siguen un plan bien definido. Juan Pablo II las califica como «una catequesis sistemática» [4], y eso es lo que son. Comienzan con una primera parte que consta de una introducción dedicada a esbozar la «personalidad» del Espíritu Santo como Espíritu de verdad y como Consolador (tres catequesis), y de cincuenta y cuatro catequesis dedicadas a la Revelación del Espíritu Santo en las que ocupa el lugar principal el comentario a los textos bíblicos, especialmente los pertenecientes a la Última Cena según la narración joánica. A esta parte, que en la edición que manejo ocupa trescientas páginas, siguen dos más: una dedicada al Espíritu Santo y la Iglesia (diez catequesis), y otra dedicada a la actuación del Espíritu en la vida del alma (once catequesis). El libro concluye como un apéndice en el que se contienen las reflexiones dominicales de Juan Pablo II sobre los siete dones del Espíritu Santo. Éste es, en líneas generales, el esquema seguido en muchos de los libros publicados últimamente sobre pneumatología [5].

4. *Creo en el Espíritu Santo*, 1, 1: ed. cit., p. 17.

5. Cfr. p. ej., Y. Congar, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1982; Saraiva (ed.) *Credo in Spirium Sanctum*, 2 vols., Ciudad del Vaticano 1983; F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1991, pp. 48-90. B. Bobrinskoy, *Communion du Saint Sprit*, Abbaye de Bellefontaine 1992; Hilberath, *Pneumatologia*; Brescia 1996; Comité para el Jubileo del año 2000, *El Espíritu del Señor*, Madrid 1997; C. Porro, *Nella forza dello Spirito*, Torino 2000.

Promesa y revelación del Espíritu en la Última Cena

Las *Catequesis* comienzan colocando como frontispicio de todas ellas el texto completo del tercer artículo del Símbolo de Constantinopla I. En este sentido, todo cuanto se diga en estas *Catequesis* debe leerse como enmarcado en un comentario al artículo pneumatológico del Símbolo. Juan Pablo II comienza advirtiendo que el Símbolo, a su vez, debe ser leído desde la Escritura. Éste es el suelo en el que hunde sus raíces, y nunca debe ser considerado en forma «autónoma», es decir, desgajado de él. He aquí las palabras de Juan Pablo II:

> «El Símbolo, profesión de fe formulada por la Iglesia, *nos remite* a las fuentes bíblicas donde la verdad sobre el Espíritu Santo se presenta en el contexto de la revelación de Dios Uno y Trino. Por tanto, la pneumatología de la Iglesia está basada en la Sagrada Escritura, especialmente en el Nuevo Testamento, aunque, en cierta medida, hay preanuncios de ella en el Antiguo» [6].

Este planteamiento es de una gran importancia: el punto de partida de cuanto diga Juan Pablo II en terreno pneumatológico está precisamente en la unión indisoluble y la mutua interrelación entre la Escritura y el Símbolo de Constantinopla. Se trata de una toma de posición clara, y que está presente en toda la pneumatología de Juan Pablo II: contemplar el Símbolo de Constantinopla desde la Sagrada Escritura, y leer la Escritura teniendo presente la forma en que la han leído los 150 Padres de Constantinopla.

Es lógico hacer esto con todos los Símbolos; es de rigor hacer esto especialmente con los Símbolos de los primeros Concilios Ecuménicos. En efecto, los 318 Padres de Nicea no intentaron «avanzar en teología»: sólo intentaron señalar cuál es la lectura correcta de lo que dice la Escritura en torno a la naturaleza del Verbo, protegiéndola de otras «lecturas» que intentaban «racionalizar» el misterio. Así lo pone de relieve el «τουτέστιν», el «es decir» del Símbolo: el Verbo es Hijo y, por tanto, *engendrado*, es decir, ὁμούσιον τῷ Πατρί, de la misma naturaleza que el Padre. En este mismo ambiente se mueven los incisos con que los 150 Padres de Constantinopla puntualizan y desarrollan la pneumatología intentando, atraer a los pneumatómacos al mismo tiempo que rechazan su doctrina. El esfuerzo es claro: no utilizar términos que puedan molestar de entrada a los pneumatómacos, pero compensar esta ausencia de los términos como ὁμούσιον con unas afirmaciones sobradamente claras sobre la divinidad del Espíritu.

6. *Creo en el Espíritu Santo*, 1, 2: ed. cit., pp. 17-18.

Los textos pneumatológicos de la Última Cena según San Juan

Juan Pablo II da una gran importancia a estos textos por su densidad y también por su claridad. Ya en *Dominum et vivificantem* decía que «en el discurso pascual de despedida se llega —puede decirse— *al culmen de la revelación trinitaria*». Decía también que se puede leer este discurso como una preparación especial a la revelación de la fórmula trinitaria del mandato misional y del bautismo [7]. En las *Catequesis*, las reflexiones sobre el discurso de la Última Cena ocupan totalmente el centro de las tres *Catequesis* introductorias, y volverá a aparecer en ellas con insistencia.

A la luz de estos textos, el Papa señala que el Espíritu Santo es presentado por Jesús como *Alguien* que completa su obra, que es presentado como *otro* «Consolador» distinto de Él. Intencionadamente, anota el Papa, Jesús utiliza el pronombre personal Él para hablar del Espíritu Santo. Hay que considerar, pues, al Espíritu como una persona con un obrar personal propio. Juan Pablo II insiste en esto precisamente para poner de relieve el «obrar propio» del Espíritu Santo en la salvación del hombre.

He aquí algunos de sus personalísimos modos de decir, de esas formulaciones lúcidas e inconfundibles en las que es maestro Juan Pablo II: «el plan salvífico de Dios tendrá su culminación en la venida del Espíritu Santo»; la «redención universal debe *realizarse mediante el Espíritu Santo*»; «siendo una Persona, le pertenece un obrar propio, de carácter personal»; «el Espíritu Santo revelado por Jesús es, por tanto, un *ser* personal (tercera persona de la Trinidad) con un obrar propio personal» [8]. Como es obvio, el Papa está subrayando aquí la presencia «económica» del Espíritu.

El subrayado de la actuación del Espíritu en la historia de la salvación como un «obrar propio» es evidentemente oriental. La teología latina, sobre todo a partir de Santo Tomás, utiliza estas expresiones con cierta cautela, por temor, sobre todo, a vulnerar el axioma definido en el Concilio de Florencia: *In Deo omnia sunt idem ubi non obviat relationis oppositio*: en Dios todo es lo mismo, menos donde hay oposición de relación. Naturalmente que Juan Pablo II profesa firmemente esta formulación. Sus palabras han de entenderse en coherencia con ellas y, por tanto, en el marco del lenguaje pneumatológico utilizado con mayor profusión en Oriente, lenguaje que tiene como finalidad ceñirse al

7. DV, n. 9.
8. *Creo en el Espíritu Santo*, 1, ed. cit., 16-21.

comentario de la fórmula bautismal y a la acción santificadora —divinizadora— del Espíritu.

Baste recordar dos textos: uno de san Ireneo, del comienzo de ese pequeño catecismo, tan maravilloso, que es la *Demostración de la fe apostólica*, escrito a finales del siglo II; el otro un documento más tardío, pero que precisamente por eso muestra la permanencia, viva y fecunda, de la venerable tradición pneumatológica oriental: los cánones del Concilio II de Constantinopla (a. 453).

San Ireneo habla de los «tres artículos de nuestra fe para subrayar con mayor eficacia la «actuación personal» de cada uno de los Tres en la historia de la salvación:

> «Y he aquí la regla de nuestra fe, el fundamento del edificio y lo que da firmeza a nuestra conducta: Dios Padre, increado (...) Éste es el primer artículo de nuestra fe. Y como artículo segundo: el Verbo de Dios, el Hijo de Dios, Cristo Jesús Nuestro Señor (...) Y como tercer artículo, el Espíritu Santo por medio del cual han profetizado los profetas y los Padres han conocido lo que concierne a Dios y los justos han sido guiados en el camino de la justicia, y que al final de los tiempos ha sido derramado de un modo nuevo sobre nuestra humanidad para renovar al hombre sobre toda la tierra para Dios» [9].

Todo este capítulo de la *Demostración de la fe apostólica* es verdaderamente fecundo para la teología del Espíritu. San Ireneo habla explícitamente de la regla de la fe, y la comenta, atribuyendo una actividad propia —en lenguaje latino diríamos «apropiada»— a cada una de las tres Personas divinas. La fe cristiana es esencial y radicalmente trinitaria, y se expresa muy bien, como en los Símbolos, en una articulación ternaria. La explicación de Ireneo al tercer artículo del Símbolo es, de hecho, un pequeño tratado de pneumatología: el Espíritu aparece como una Persona igual al Padre y al Hijo, Él ha inspirado a los profetas; Él ha guiado a los justos hacia Dios, y al final de los tiempos, es decir, ahora, ha sido derramado con signos visibles y de un modo nuevo sobre los hombres, dice Ireneo en clara reminiscencia de Hch 2, 14-33.

El texto del II Concilio de Constantinopla, tras subrayar la unidad sustancial de las tres Personas, su consustancialidad y su unidad de poder, añade:

9. SAN IRENEO, *Demostración de la fe apostólica*, 6: SC 62, 39-40. L.M. Froidevaux, propone aquí una interesante retroversión de estos tres «artículos» a una forma de símbolo en la que se pone de manifiesto la estructura trinitaria de la profesión de fe bautismal y de toda la fe de la Iglesia.

> «Pues hay un solo Dios y Padre, de quien (ἐξ) proceden todas las cosas (πάντα), y un solo Señor Jesucristo, por medio del cual (διά) todas las cosas, y un Espíritu Santo, en el cual (ἐν) todas las cosas» [10].

El *iter* es claro, y señala sin ninguna ambigüedad el «obrar propio personal» de cada uno de los Tres: todo procede *del* Padre, *por medi*o del Hijo, *en* el Espíritu Santo. Así tienen lugar la creación y la obra de la salvación: ambas tienen una estructura esencialmente trinitaria.

El teólogo latino, tan atento a proteger racionalmente la unicidad de esencia y de acción en Dios, no puede menos de sentir cierto malestar al utilizar, como hace el Papa, la expresión «obrar propio, de carácter personal», a la hora de hablar de la actuación salvadora de cada una de las Personas divinas. Podríamos decir que, en este terreno, Juan Pablo II, dentro de la prudencia lógica de quien sabe que el misterio está más allá del lenguaje y de los conceptos humanos, se acerca con una gran audacia a los venerables planteamientos y a las expresiones trinitarias de los siglos anteriores al Concilio I de Constantinopla.

Todo lo atraeré hacia mí (Jn 12, 32)

Encontramos un buen ejemplo de cuanto se acaba de decir ya en la primera *Catequesis*, dedicada a desarrollar el pensamiento contenido en Jn 16, 7: *Si me voy os lo enviaré*. Jesús —argumenta el Papa— habla del Espíritu como Aquél a quien Él enviará después de su Ascensión. Esto muestra que el Espíritu es fruto de la Cruz y su misión tiene como finalidad llevar a cumplimiento la salvación operada por Cristo, haciendo que sea acogida por los hombres.

Juan Pablo II asocia este texto (Jn 16, 7), con el glorioso anuncio de la Pasión contenido en Jn 12, 32: *Cuando sea levantado en alto, todo lo atraeré hacia Mí*. He aquí el comentario del Papa:

> «El Espíritu Santo es el que "viene" después y en virtud de la "partida" de Cristo. Las palabras de Jn 16, 7, expresan una relación de naturaleza causal. El Espíritu viene mandado en virtud de la redención obrada por Cristo: *Cuando me vaya os lo enviaré*. Más aún, "según el designio divino, la 'partida' de Cristo es condición indispensable del 'envío' y de la venida del Espíritu Santo"; indican que entonces comienza la nueva comunicación salvífica por el Espíritu Santo».

10. Conc. Constant. II, ses VIII, cn. 1, DS 421.

> «Si es verdad que Jesucristo, mediante su "elevación" en la cruz, debe "atraer a todos hacia sí" (cfr. Jn 12, 32), a la luz de las palabras del Cenáculo entendemos que ese "atraer" es actuado por Cristo glorioso mediante el envío del Espíritu Santo. Precisamente por esto Cristo debe irse. La encarnación alcanza su eficacia redentora mediante el Espíritu Santo. Cristo, al marcharse de este mundo, no sólo deja su mensaje salvífico, sino que "da" el Espíritu Santo, al que está ligada la eficacia del mensaje y de la misma redención en toda su plenitud» [11].

En esta perspectiva —el Espíritu como continuador de la obra de Cristo, como Aquél que la lleva a cumplimiento—, se comprende la insistencia del Papa en señalar que el Espíritu tiene «su obrar propio». Las frases de Juan Pablo II no dejan lugar a dudas y no es necesario insistir en ellas: el Espíritu es enviado en virtud de la redención operada por Cristo; la Cruz de Cristo, ya gloriosa, atrae todas las cosas hacia sí *por medio* del Espíritu. Y es que, como argumenta el Papa, la eficacia del mensaje salvífico —mensaje de Verdad— y de la entera redención está ligada a la actuación del Espíritu. Es Él quien abrirá los oídos y los corazones a la escucha y a la acogida de la Palabra.

Juan Pablo II remite aquí expresamente a los números 8 y 10 de la Encíclica *Dominum et vivificantem*, indicando con ello que nos encontramos ante una lectura de la narración joánica de la Última Cena y ante un pensamiento que es nuclear y constante en su pneumatología. Un pensamiento que ya había sido expresado con la autoridad inherente a una Encíclica.

El Símbolo del Concilio I de Constantinopla en la pneumatología de Juan Pablo II

Existen diversas hipótesis no sólo sobre los autores del Símbolo Constantinopolitano, sino incluso sobre el texto que sirvió de base a las Padres conciliares para definir la fe. Es obvio, sin embargo, que se trata de un Símbolo que la liturgia eucarística incorporó a su celebración [12]. Es dolorosamente claro tam-

11. Juan Pablo II, *Catequesis*, 1, 4: ed. cit., 19.

12. Cfr. A.M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinople und sein Symbol*, Göttingen 1965; Idem, *Il secondo Concilio ecumenico e la sua ricezione: stato della ricerca*, «Cristianesimo nella storia» 2 (1981) 341-365; J.N.D. Kelly, *Primitivos credos cristianos*, Salamanca 1980, pp. 352-395. Sobre la historia del Concilio, de la redacción del Símbolo y de los acontecimientos que llevan a su aceptación por la Iglesia universal, cfr. también, entre otros, A. de Halleux, *La profession de l'Esprit Saint dans le Symbole de Constantinople*, en *Patrologie et oecumenisme*, Louvain 1990, pp. 304-337; I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, Vitoria 1969, pp. 222-241; B. Studer, *Dios Salvador en los Pa-*

bién que el inciso del *Filioque*, introducido en el Símbolo por los occidentales es causa —por no decir coartada intelectual— para justificar una triste separación, cosa que Juan Pablo II ha tenido tan presente y con tanto dolor a lo largo de todo su pontificado.

La historia del Concilio y del Símbolo debe ser considerada con verdadera atención. El Concilio de Calcedonia (a. 451) atribuyó la paternidad de este Símbolo a los 150 Padres del Concilio de Constantinopla del 381[13], y desde entonces tanto el Concilio como el Símbolo son tenidos en la máxima veneración. A pesar de que se conozca el Símbolo con el epíteto de Niceno-constantinopolitano, no es una mera repetición del Símbolo de Nicea con el añadido de unas palabras para desarrollar el tercer artículo de Nicea, que resultaba excesivamente escueto. Así se ve, p. ej., en las diferencias que existen entre ambos Símbolos incluso en los dos primeros artículos[14], sobre todo, en el concerniente a Cristo. La diferencia más notable en lo que concierne a la cristología se encuentra precisamente en la mención expresa de la intervención del Espíritu Santo en la concepción de Cristo, tema ausente en el Símbolo Concilio de Nicea[15].

A pesar de esto, la parte original de los Padres de Constantinopla sigue siendo breve en los dos primeros artículos, y extensa en lo que se refiere al tercer artículo —al del Espíritu Santo—, que puede considerarse como una auténtica prolongación de la simple mención al Espíritu contenida en Símbolo de Nicea[16]. En cualquier caso, es claro, como insiste L. Abramowski apoyándose en Teodoro de Mospuestia, que los 150 Padres, intentaron completar y desarrollar la doctrina pneumatológica de Nicea[17], para salir al paso de los pneumatómacos con la intención de volverlos a la fe de Nicea[18].

dres de la Iglesia, cit., pp. 235-240; B. SESBOÜÉ-J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación*, en B. SESBOÜÉ (ed.), *Historia de los Dogma*s, I, cit., pp. 215-219.

13. Cfr. CONC. DE CALCEDONIA, *Actio V*, 22.X.451, DS 300.

14. Para una exposición detallada de estas diferencias, cfr. entre otros I. ORTIZ DE URBINA, *Nicea y Constantinopla*, cit., pp. 182-192.

15. Sintetizando la novedad de Constantinopla en el terreno cristológico, escribe H. Drobner: «En tres pasajes se amplía claramente la fe en Cristo: respecto del papel del Espíritu Santo y María en la encarnación, de la realidad e historicidad de la pasión y muerte de Cristo, y de su función escatológica como señor y juez» (H. DROBNER, *Patrología*, Barcelona 1999, p. 318).

16. Cfr. B. SESBOÜÉ, *La divinidad del Espíritu Santo*, en B. SESBOÜÉ-J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación*, cit., esp. p. 218.

17. Cfr. L. ABRAMOWSKI, *Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil Konstantinopel zu tun?*, «Theologie und Philophie» 67 (1992) 481-513. El texto de Teodoro de Mopsuestia pertenece a las *Homiliae catecheticae*, IX, 14.

18. Como escribe de Halleux, «Il s'avère délicat de préciser en quoi les Pères de 381 complétèrent le formulaire qu'ils avaient pris pour modéle (...) En revanche, rien n'in-

Esta intención conciliadora es clave para entender lo que se dice —y lo que no se dice— en el Símbolo niceno-constantinopolitano. Me refiero, como es patente, al hecho de que los Padres no utilizaron términos que pudieran herir la sensibilidad de los pneumatómacos, como el *homousios*, mientras afirmaban con otras palabras, pero con toda claridad, la divinidad del Espíritu Santo. El Símbolo Constantinopolitano no ha de leerse, pues, como un texto polémico escrito contra alguien, sino como una profesión de fe clara y conciliadora: una profesión de fe, que no fuese más allá de lo estrictamente necesario para no dejar espacio a ninguna ambigüedad en torno a la igualdad del Espíritu con el Padre y el Hijo. Los Padres escogieron unas palabras que parecen un eco vivo de la doctrina del Nuevo Testamento y, en concreto, del Discurso joánico de la Última Cena.

La divinidad del Espíritu viene afirmada ya de entrada de modo suave y firme, precisamente al usar la palabra *Santo* como el primer calificativo que acompaña la mención del Espíritu. Se trata de un calificativo que le aplica el Nuevo Testamento (cfr. Lc 1, 35; Jn 14, 26) y que, tomado en su radicalidad, lo muestra como Persona divina, pues sólo Dios es santo. La santidad en sentido absoluto es atributo exclusivo de la divinidad.

A continuación, se dice del Espíritu, que es *Señor*. Este término (Κύριος) venía siendo utilizado ya desde el Nuevo Testamento para significar la divinidad del Hijo, reservando para el Padre el título de (Θεός)[19]. La afirmación *dador de vida* o *vivificador* (ζωοποίον) aparece con frecuencia en los escritos de San Basilio referido al Espíritu Santo. Se abarca con esta afirmación desde la santificación del alma en sentido estricto, hasta la perfecta redención del cuerpo, es decir la resurrección de los cuerpos, que tendrá lugar al final de los tiempos por obra del Espíritu (cfr. Rm 8, 11) y la fuerza creadora del Espíritu de Yahvé de que se habla en los primeros capítulos del Génesis (cfr. p. ej., Gn 1, 2).

El inciso *que procede del Padre* (ἐκπορευόμενον) como es obvio, está puesto para mostrar el origen divino del Espíritu. La palabra, como es obvio, remite a las expresiones joánicas del envío del Espíritu Santo. La intencionalidad de los Padres de Constantinopla es clara al aducirla en este contexto: el Espíritu procede (ἐκπορεύεται), pero sin ser engendrado; *procede* y, por tanto, no

vite à remettre cette dernière en question lorsqu'elle situe l'addition caracteristique du concile de 381 dans la partie pneumatologique du troisième article, qu'elle regarde comme une réfutation de l'hérésie pneumatomaque» (A. DE HALLEUX, *La pneumatologie dans le Symbole de Constantinople*, en *Patrologie et oecumenisme*, cit., pp. 313-314).

19. Es una argumentación habitual en los Capadocios. Cfr. p. ej., SAN BASILIO, *Sobre el Espíritu Santo*, 20, 51: SC 17bis, 426-430; *San Gregorio de Nacianzo*, *Oratio* 41, 6: SC 358, 326-328.

es ni hecho, ni creado, es decir, no pertenece a la esfera de lo extradivino; no es *engendrado*, por lo tanto, no puede concebirse como «otro» Hijo.

Se recoge aquí, pues, la afirmación contenida en Jn 15, 26-27 («el Espíritu que procede [ἐκπορεύεται] del Padre»), pero una vez señalado el hecho de que el Espíritu *procede* del Padre sin ser *engendrado*, los Padres conciliares no han querido entrar en la cuestión del *modo de procedencia* del Espíritu, es decir, en cómo entender su procedencia del Padre. Les bastaba proponer a los pneumatómacos una profesión de fe en la que estuviese clara la divinidad del Espíritu y su divino poder divinizador.

En la carta sinodal del año siguiente del Concilio, es decir, en la carta sinodal del sínodo de Constantinopla del a. 382, los Padres sinodales volvieron a reafirmar la fe ya proclamada el año anterior, con unas palabras que ayudan a comprender mejor el significado del Símbolo:

> «Nosotros hemos soportado por parte de herejes persecuciones, tormentos, amenazas imperiales, crueldad de jueces y toda clase de pruebas por la fe evangélica, convalidada por los 318 padres en Nicea de Bitinia. Porque esa es la fe que vosotros, nosotros y todos los que no tergiversan la palabra de la verdadera fe, tenemos que confesar, siendo ella la más conforme al bautismo, y la que nos enseña a creer en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. De modo que se crea en la divinidad y potencia y en la única esencia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, igualmente honorable en cuanto a la dignidad, y coeterna en el reino, en tres hipóstasis perfectas, o sea en tres personas perfectas» [20].

Esta carta sinodal corrobora cuanto se ha dicho en torno a la intención de los 150 Padres. En el I de Constantinopla, frente a los pneumatómacos, intentaban dejar fuera de toda duda la divinidad del Espíritu Santo: el Espíritu es Dios, porque procede del Padre. La cuestión del *Filioque* no se encontraba ni siquiera en el horizonte de sus preocupaciones [21]. Sin embargo, conviene dejar constancia de algo que ha aparecido ya en los Padres que se encontraban presentes en el Concilio: el Espíritu es inseparable del Hijo; Él es el Espíritu del Hijo, de forma que se puede decir que el Espíritu procede del Padre por medio del Hijo [22]. Así lo habían escrito ya antes del Concilio I de Constantinopla Gre-

20. Carta sinodal de Constantinopla (a.382), TEODORETO, *Historie Eclesiástica*, 5, 9: PG 82, 1212-1217 (traducción de I. ORTIZ DE URBINA, *Nicea y Constantinopla*, cit., p. 288).

21. Cfr. B. SESBOÜÉ-J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación*, en B. SESBOÜÉ (ed.), *Historia de los Dogmas*, I, cit., p. 219.

22. He aquí cómo formula este pensamiento J.D. Zizioulas: «If, therefore, we are allowed to interpret *I Const.* in the light of Cappadocian Theology, we must conclude

gorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa, cuya presencia fue tan decisiva en el Concilio.

Es claro que el Concilio no quiso entrar en este asunto; eso no quiere decir que este silencio pueda interpretarse sin más como una deliberada exclusión de toda intervención del Hijo en la procesión del Espíritu. La insistencia de los Capadocios en la monarquía divina, es decir, en la concepción del Padre como el único principio, causa y fuente de las procesiones trinitarias, excluye un *filioquismo* que contradiga esta afirmación; al mismo tiempo, como ha escrito De Halleux, sería abusivo considerar la definición del I de Constantinopla como una definición solemne de *monopatrismo*, cuando los Capadocios mismos admitían el δι Ὑίου, el a través del Hijo [23].

En cualquier caso, es difícil exagerar lo decisivo que fue para el desarrollo de la pneumatología el Símbolo niceno-constantinopolitano. Este Símbolo, introducido muy pronto en la liturgia, marcó decisivamente la fe de la comunidad cristiana. Por esta razón se puede afirmar con toda razón que con este Símbolo y con la teología de los Capadocios, que le sirve de base, llegó a uno de sus hitos fundamentales la penetración teológica del misterio trinitario [24].

Escribe Juan Pablo II:

> «El recuerdo del Concilio de Constantinopla, que fue el segundo Concilio Ecuménico de la Iglesia, nos hace conscientes a nosotros, hombres del cristianismo del segundo Milenio que está a punto de terminar, de cuán viva era, en medio de la naciente comunidad de los creyentes de los primeros siglos del primer Milenio, la necesidad de comprender y de proclamar *justamente*, en la confesión de la Iglesia, el misterio inescrutable de Dios en su trascendencia absoluta: del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» [25].

Y para que no quede duda alguna de la importancia de este Concilio, añade:

that the phrase *ek tou Patros*: a) does not exclude a mediating role of the Son in the procession of the Spirit; b) does not allow for the Son to acquire the role of *aition* by being a mediator» (J.D. ZIZIOULAS, *The Teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective*, en SARAIVA [ed.] *Credo in Spiritum Sanctum* I, cit., p. 44).

23. A. DE HALLEUX, *La profession de l'Esprit Saint dans le Symbole de Constantinople*, en *Patrologie et oecumenisme*, cit., pp. 334-335.

24. Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Formulación magisterial e historia del dogma trinitario*, en J. FEINER-M. LÖHRER, *Mysterium Salutis*, II, Madrid 1969, esp. pp. 207-218.

25. JUAN PABLO II, *Carta al Episcopado de la Iglesia Católica con ocasión del 1600 aniversario del Concilio I de Constantinopla y del 1550 aniversario del Concilio de Éfeso*, 25.III.1981, n. 2.

> «La enseñanza del Concilio Constantinopolitano I es todavía hoy *la expresión de la única fe común* de la Iglesia y de todo el cristianismo. Confesando esta fe (...) queremos poner de relieve lo que nos une con todos nuestros hermanos, a pesar de las divisiones que han surgido a lo largo de los siglos» [26].

El Papa presta atención a los dos incisos pneumatológicos añadidos por los 150 Padres al Símbolo de Nicea, y comenta:

> «Las dos formulaciones del Símbolo Niceno-constantinopolitano: *et incarnatus est de Spiritu Sancto...Credo in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem* nos recuerdan también que la obra más grande realizada por el Espíritu Santo, a la cual todas las demás se refieren incesantemente, acudiendo a ella como a una fuente, es precisamente la de la encarnación del Verbo, por obra del Espíritu en el seno de la Virgen María» [27].

La relación del Espíritu con Cristo, María y la Iglesia vertebra —podríamos decir—, la visión pneumatológica de Juan Pablo II. Estas tres perspectivas son inseparables en su pensamiento y mutuamente se complementan. Y es que estas tres realidades, cada una a su modo, constituyen la máxima donación de Dios a los hombres —la donación a Cristo, la donación a Santa María, la donación a la humanidad—, donación realizada *en* y *a través* del Espíritu. El pensamiento de que es mediante la donación del Espíritu como la Trinidad Beatísima se *dona* a los hombres constituye un *leit motiv* en toda la teología de Juan Pablo II, basado en lo que es propiedad del Espíritu: ser Don y Amor personal.

Pero volvamos a la consideración del Concilio I de Constantinopla en el pensamiento de Juan Pablo II. El Papa es consciente de que se trata de un Concilio cuya doctrina pneumatológica se fue gestando amorosamente, durante un cuarto de siglo, gracias al esfuerzo de los más grandes teólogos orientales del siglo IV, entre otros, San Atanasio, San Basilio, San Gregorio de Nacianzo, San Gregorio de Nisa.

He aquí como sintetiza Juan Pablo II la doctrina pneumatológica de San Basilio:

> «Es el Espíritu dado a todo el que se bautiza quien infunde en cada uno los carismas y les recuerda los preceptos del Señor; es el Espíritu quien anima a la toda Iglesia y la ordena y vivifica con sus dones, haciendo de toda ella un cuerpo *espiritual* y carismático. De aquí se eleva San Basilio a la serena contempla-

26. *Ibid.,* n. 1.
27. *Ibid.,* n. 8.

> ción de la *gloria* del Espíritu, misteriosa e inaccesible; confesándolo, por encima de toda criatura, Rey y Señor, porque por Él hemos sido divinizados, y Santo porque por Él somos santificados. Así pues, San Basilio, habiendo contribuido a la formulación de la fe trinitaria de la Iglesia, *le habla todavía a su corazón y la consuela, especialmente con la luminosa confesión de su Consolador*» [28].

Aunque, como es obvio, Juan Pablo II no entra en los avatares de la historia del Símbolo del I Concilio de Constantinopla, sí se nota que en el subsuelo de cuanto dice y de cuanto calla hay una perfecta información de la situación de los estudios actuales en torno al Concilio y a su Símbolo. El artículo dedicado al Espíritu, dice Juan Pablo II, es «un artículo de fe, formulado tal vez sobre la base de un texto anterior, completando el símbolo de Nicea [29]. Nótese que la fórmula utilizada es de una prudencia exquisita: el artículo sobre el Espíritu Santo está redactado «tal vez sobre la base de un texto anterior». Y, tras señalar la aportación de los Padres a la doctrina pneumatológica, comenzando por San Atanasio en sus *Cartas a Serapión*, añade Juan Pablo II:

> «Esos Padres, que valoraban en toda su extensión y en todo su significado la revelación contenida en la Sagrada Escritura, no sólo defendían la noción genuina y completa de la Trinidad, sino que también hacían notar que negar la divinidad del Espíritu Santo equivalía a anular la elevación del hombre a la participación en la vida de Dios —es decir, su «divinización» mediante la gracia— que, según el evangelio, es obra del Espíritu Santo. Sólo Aquél que es Dios en sí mismo puede obrar la participación en la vida divina. Y es precisamente el Espíritu Santo quien «da la vida», según las palabras de Jesús mismo (cfr. Jn 6, 63)» [30].

Como es bien sabido, el argumento de la divinización del hombre, junto con la presencia del Espíritu al lado del Padre y del Hijo en fórmula bautismal, constituye la columna vertebral del Tratado de San Basilio sobre el Espíritu Santo [31]. La firmeza con que el Papa recurre a este argumento, que bien podríamos llamar «antropológico», se encuentra muy cercana al «espíritu» de San Basilio.

28. JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Patres Ecclesiae*, 2.I.1980: *Enchiridion Vaticanum*, 7, n. 19.

29. JUAN PABLO II, *Creo en el Espíritu Santo*, 58, 1: ed. cit., p. 281.

30. *Ibid.,* n. 5: ed. cit., pp. 284-285.

31. Cfr. p. ej., SAN BASILIO, *Sobre el Espíritu Santo*, 15-16: SC 17bis 364-390. Son de gran interés las páginas que B. PRUCHE dedica a este asunto en la introducción al *Tratado sobre el Espíritu Santo*, en SC 17bis, 205-212. Cfr. también (J.M. YANGUAS, *Pneumatología de San Basilio*, Pamplona 1983, p. 277). Es el Espíritu el que nos hace hijos de Dios. Y se pregunta San Basilio «¿Cómo es posible que alguien que nos hace hijos de Dios sea extraño a Dios?» (SAN BASILIO, *Homilía* 24, 6: PG 31, 612). Cfr. J. YANGUAS, *La pneumatología de San Basilio*, cit., pp. 102-154.

El Espíritu que «procede del Padre y del Hijo»

Considerando el Símbolo I de Constantinopla y su inserción en la liturgia universal de la Iglesia, se llega inevitablemente a la cuestión del *Filioque*. El Papa ha estado pendiente de ella, con comprensión hacia la importancia teológica de cada una de las tradiciones, y con mente abierta para superar malentendidos. Así se refleja, p. ej., en los números del *Catecismo de la Iglesia Católica* dedicados a esta cuestión [32], y en la célebre *Clarificación sobre La procesión del Espíritu Santo en las tradiciones griega y latina*, escrita a petición suya [33].

De los escritos de Juan Pablo II, se puede deducir con facilidad, que posee muy buena información de las diversas propuestas de los teólogos, desde los que proponen la redacción de un nuevo Símbolo que sintetice ambas tradiciones, hasta los que proponen que cada tradición permanezca como hasta ahora, pero sin pretender imponerse a la otra [34]. Juan Pablo II sigue apostando porque este Símbolo sea precisamente el lugar en que nos encontremos todos. Se inserta así en la línea mantenida por Santo Tomás de Aquino, según la cual, si se afirma con profundidad que el Espíritu procede del Padre, se está afirmando a la vez su procedencia del Hijo.

He aquí las palabras de Juan Pablo II, que van al fondo de la cuestión teológica:

> «La fórmula conciliar del año 381 rezaba así: "Creo en el Espíritu Santo, que procede del Padre". La fórmula más completa: "que procede del Padre y del Hijo" (*qui a Patre Filioque procedit*), ya presente en antiguos textos y vuelta a presentar por el Sínodo de Aquisgrán el año 809, fue finalmente introducida también en Roma en 1014 con ocasión de la coronación del emperador Enrique II. Se difundió desde entonces en todo el Occidente, y fue admitida por los griegos y los latinos en el II Concilio ecuménico de Lyón (1274) y en el de Florencia (1439). Era una puntualización, que *no cambiaba en nada la sustancia de la fe antigua*, pero que los mismos Romanos Pontífices no se decidían a admitir por respeto a la fórmula antigua ya difundida por doquier y usada también en la basílica de San Pedro. La introducción de la añadidura, acogida sin graves dificultades en Occidente, suscitó reservas y polémicas entre nuestros hermanos

32. CEC, nn. 245-248.

33. Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, *La procesión del Espíritu Santo en las tradiciones griega y latina*, «L'Osservatore Romano», 13.IX.1995.

34. Cfr. p. ej., Y. Congar, *El Espíritu Santo,* cit., pp. 608-646; A.M. Ritter, *Il secondo Concilio ecumenico e la sua ricezione: stato della ricerca*, «Cristianesimo nella storia» 2 (1981) 341-365.

orientales, que atribuyeron a los occidentales un cambio sustancial en materia de fe. Hoy podemos dar gracias al Señor por el hecho de que también en este punto se va aclarando en Oriente y Occidente el verdadero sentido de la fórmula, y el carácter relativo de la cuestión misma» [35].

Tras aducir un amplio dossier de textos de la Sagrada Escritura sobre la relación entre el Espíritu y el Hijo, Juan Pablo II, atento a la justicia histórica continúa advirtiendo, delicadamente, que la unión del Espíritu con el Hijo y su procesión a través del Hijo eran ya cuestiones presentes explícitamente no sólo en los Padres latinos, sino también en los Padres griegos cuya doctrina pneumatológica recoge el Concilio I de Constantinopla:

> «En verdad, la cuestión del "origen" del Espíritu Santo, en la vida trinitaria del Dios único, ha sido objeto de una larga y múltiple reflexión teológica, basada en la Sagrada Escritura. En Occidente, San Ambrosio en su *De Spiritu Sancto* y San Agustín en la obra *De Trinitate* dieron una gran aportación al esclarecimiento de este problema. La tentativa de penetrar más a fondo en el misterio de la vida íntima de Dios-Trinidad, realizada por esos y otros Padres y Doctores latinos y griegos (comenzando por San Hilario, San Basilio, Dionisio, San Juan Damasceno), ciertamente preparó el terreno para la introducción en el símbolo de aquella fórmula sobre el Espíritu Santo que «procede del Padre y del Hijo.
>
> «Esta doctrina no carece de precisas referencias en los grandes Padres y Doctores de Oriente (Efrén, Atanasio, Basilio, Epifanio, Cirilo de Alejandría, Máximo, Juan Damasceno) y de Occidente (Tertuliano, Hilario, Ambrosio, Agustín). Santo Tomás, siguiendo a los Padres, dio una aguda explicación de la fórmula, basándose en el principio de la unidad e igualdad de las divinas Personas en las relaciones trinitarias» [36].

Juan Pablo II se está refiriendo a los dos conocidos artículos a la *Summa Theologiae* (STh I, q. 36, aa. 2-4) en los que Santo Tomás mantiene incluso que aunque se diga solamente que el Espíritu Santo procede del Padre, no se está negando que procede también del Hijo. He aquí sus palabras:

> «Sic cum dicitur quod Spiritus Sanctus a Patre procedit. Etiam si adderetur quod a solo Patre procedit, non excluderetur inde Filius: quia quantum ad hoc quod est esse principium Spiritus Sancti, non opponuntur Pater et Filius; sed solum quantum ad hoc, quod hic est Pater et hic est Filius» [37].

35. JUAN PABLO II, *Creo en el Espíritu Santo*, 59, 1: ed. cit., pp. 286-287.
36. *Ibid.,* 5 y 6: ed. cit., p. 289.
37. SANTO TOMÁS DE AQUINO, STh I, q. 36, a. 2, ad 2.

Incluso ahora, en nuestros días, no puede menos de parecer audaz, o de una gran «libertad de conciencia», la afirmación de Santo Tomás. De hecho es un pensamiento que es fruto de una gran penetración en el misterio de la Persona del Padre. Él es el único principio en la Trinidad; decir que el Espíritu Santo procede también del Hijo (obviamente no como de un co-principio junto con el Padre), es lo mismo que decir que el Espíritu Santo procede del Padre, pues conforme a la gran tradición eclesial, como recuerda el Papa, Padre e Hijo son *un único* principio en la procesión del Espíritu Santo. Ya San Agustín había dicho que *Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti*[38].

El Espíritu Santo, Amor del Padre y del Hijo

En teología trinitaria es este un pensamiento decisivamente presente en la tradición teológica occidental desde San Agustín. Se trata de una visión del misterio de la Trinidad que implica una determinada aplicación de la llamada «analogía psicológica», la cual tiene como punto de partida la consideración del hombre como imagen de Dios, y conlleva, como es sabido, una reafirmación de la afirmación de que el Espíritu procede también del Hijo. La razón de fondo es que, en la estructura del espíritu humano, que es el punto de partida de la «analogía psicológica», el amor sigue al acto de entender. Juan Pablo II dedica a este asunto una *Catequesis* completa, adhiriéndose plenamente a la visión agustiniana y a la de Santo Tomás.

Este asunto está lleno de consecuencias, pero en sí mismo es bien sencillo. Baste citar, pues, algunas de las frases de Juan Pablo II:

> «En la oración sacerdotal, dirigida al Padre en la Última Cena, Jesús dice: *Yo les he dado a conocer tu nombre y se lo seguiré dando a conocer, para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos* (Jn 17, 26). Se trata del amor con el que el Padre ha amado al Hijo *antes de la creación del mundo* (Jn 17, 24). Según algunos exegetas recientes, las palabras de Jesús indican aquí, al menos indirectamente, el Espíritu Santo, el Amor con el que el Padre ama eternamente al Hijo, eternamente amado por él. Pero ya Santo Tomás había examinado muy bien un texto de san Agustín sobre este amor recíproco del Padre y del Hijo en el Espíritu Santo (cfr. *De Trinitate*, VI, 5; XIV, 7; PL 43, 928, 1065), discutido por otros escolásticos a causa del ablativo con que había pasado a la teología medieval: "Utrum Pater et Filius diligant se Spiritu Sancto", y había concluido su análisis literario y doctrinal con esta hermosa explicación: "De la misma mane-

38. San Agustín, *De Trinitate*, V, 14; PL 42, 921.

ra que decimos que el árbol florece en las flores, así decimos que el Padre se dice a sí mismo y a la creación en el Verbo, o Hijo, y que el Padre y el Hijo se aman a sí mismos y a nosotros en el Espíritu Santo, es decir, en el Amor procedente" (*Summa Theologiae* I, q. 37, a. 2)».

«También en aquel discurso de despedida, Jesús anuncia que el Padre enviará a los Apóstoles (y a la Iglesia) *el Paráclito... el Espíritu de la verdad* (Jn 14, 16-17), y que también él, el Hijo, lo enviará (cfr. Jn 16, 7) *para que esté con vosotros para siempre* (Jn 14, 16). Los Apóstoles, por tanto, recibirán al Espíritu Santo como Amor que une al Padre y al Hijo. Por obra de este Amor, el Padre y el Hijo harán morada en ellos (cfr. Jn 14, 23)».

«En esta misma perspectiva se ha de considerar el otro pasaje de la oración sacerdotal, cuando Jesús pide al Padre por la unidad de sus discípulos: *Para que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado* (Jn 17, 21). Si los discípulos deben ser *uno en nosotros* —es decir, en el Padre y en el Hijo—, esto puede tener lugar sólo por obra del Espíritu Santo, cuya venida y permanencia en los discípulos es anunciada por Cristo al mismo tiempo: *Él mora con vosotros y en vosotros está* (Jn 14, 17)» [39].

Amor y Don; Persona-Amor y Persona Don. Como algunos autores han puesto de relieve, estos son dos grandes temas de la penumatología occidental y son también los rasgos mas destacados con que Juan Pablo II caracteriza a la Persona del Espíritu Santo [40]. El Espíritu Santo es Amor y Don mutuo entre el Padre y el Hijo; Él es también la Persona en la cual toda la Trinidad se comunica al hombre [41]. Toda comunicación divina al hombre se hace *en* el Espíritu Santo. La analogía se completa diciendo que, puesto que el Espíritu es Santo y es el Amor que une al Padre y al Hijo, a Él corresponde como actuación «propia» en la historia de la salvación la santificación de los hombres y el unirlos entre sí y con el Padre y el Hijo.

Desde aquí Juan Pablo II contempla la acción del Espíritu Santo en la Iglesia, en los hombres, en Santa María. Son temas de una gran riqueza en cuya exposición brilla tantas veces ese personalísmo modo de hacer y de expresarse de Juan Pablo II. Así se ve con especial fuerza en el modo en que Juan Pablo II muestra a las cuatro notas de la Iglesia dimanando de la acción del Espíritu. Son temas que merecen una atención más detenida y que quedan para un estudio posterior. Se trata, en efecto, de temas inseparables de la pneu-

39. JUAN PABLO II, *Creo en el Espíritu Santo*, 60, 3 y 4: ed. cit., pp. 294-295.
40. Cfr. p. ej., J.A. DOMÍNGUEZ, *La teología del Espíritu Santo*, cit., pp. 594-595.
41. El tema aparece con gran fuerza ya en *Dominum et vivificantem*, n. 10.

matología de Juan Pablo II, que forma un todo unitario y que, en su misma estructura mantiene un fecundo equilibrio entre la consideración del Espíritu en Sí mismo y en su actuación en la historia de la salvación.

Concluyamos nuestra exposición con un texto dedicado a la relación del Espíritu Santo con Santa María, relación que es modelo de la unión nupcial del Amor de Dios con la humanidad:

> «María, con este acto y gesto (con su *fiat*), totalmente diverso del de Eva, se convierte, en la historia espiritual de la humanidad, en la nueva Esposa, la nueva Eva, la Madre de los vivientes, como dirán con frecuencia los Doctores y Padres de la Iglesia. Ella será el tipo y el modelo, en la Nueva Alianza, de la unión nupcial de Espíritu Santo con los individuos y con toda la comunidad humana, mucho más allá del ámbito del antiguo Israel: todos los individuos y todos los pueblos estarán llamados a recibir el don y a beneficiarse de él en la nueva comunidad de los creyentes que han recibido *poder de hacerse hijos de Dios* (Jn 1, 12) y en el bautismo han renacido del *Espíritu* (Jn 3, 3) entrando a formar parte de la familia de Dios» [42].

Lucas F. MATEO-SECO
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

42. JUAN PABLO II, *Creo en el Espíritu Santo*, 38, 7: ed. cit., p. 202.

JUAN PABLO II Y EL CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO

EDUARDO MOLANO

1. Al hablar del Papa Juan Pablo II y el Derecho Canónico habría que decir, ante todo, que la Divina Providencia ha querido que Juan Pablo II haya sido uno de los legisladores más importantes —si no el que más— de la Historia de la Iglesia. A él le ha correspondido la promulgación de los dos Códigos que constituyen hoy en día el derecho común de la Iglesia Universal: El Código de Derecho Canónico para la Iglesia Latina y el Código de Cánones para las Iglesias Orientales. Estos dos grandes cuerpos legislativos, juntamente con la Constitución Apostólica *Pastor Bonus,* por la que se regula el funcionamiento de la Curia Romana, se ha dicho que forman el nuevo *Corpus Iuris Canonici,* a semejanza de aquel otro «Corpus» —formado en el siglo XVI— en el que se recogía el llamado Derecho de las Decretales, que ha estado vigente hasta el momento de la codificación, en pleno siglo XX.

Para encontrar un parangón con otros Pontífices legisladores, habría que remontarse a la Baja Edad Media, al Papa Gregorio IX, en cuyo Pontificado Raimundo de Peñafort, por encargo suyo, recopiló y completó la más importante Colección de Decretales de la Historia del Derecho Canónico. Quizá cabría citar también a los Papas Bonifacio VIII y Juan XXII, que completaron poco más tarde la colección de Decretales gregoriana. Después de ellos, habría que llegar ya al siglo XX y referirse al llamado Código Pío-Benedictino, el primer Código de Derecho Canónico, elaborado durante el Pontificado de S. Pío X y promulgado en 1917 por su sucesor, el Papa Benedicto XV.

Pero quizá ningún Pontífice había tenido hasta ahora ocasión de legislar de un modo tan universal, para la Iglesia Latina y para la Iglesia Oriental, como lo ha hecho el Papa Juan Pablo II mediante la promulgación de los dos Códigos de Derecho Canónico actualmente vigentes.

ISSN 0036-9764

Por lo demás, no se piense que la labor del actual Pontífice se ha limitado solamente a recoger el trabajo de otros. El Papa Juan Pablo II ha impulsado y ha seguido esos trabajos muy de cerca. A semejanza de lo que hizo el Papa Gregorio IX, que quiso revisar personalmente todo el trabajo compilatorio llevado a cabo por Raimundo de Peñafort, también el Papa Juan Pablo II quiso revisar personalmente todo el trabajo realizado por la Comisión para la reforma del Derecho Canónico, ayudándose para ello de un grupo de expertos que le acompañaron en la lectura continuada, con la correspondiente reflexión sobre cada uno de los cánones, antes de proceder a su definitiva promulgación. Todo ello estaba justificado por la importancia excepcional que iba a tener el Código de Derecho Canónico: la de ser uno de los instrumentos principales para la aplicación del Concilio Vaticano II. El Santo Padre, que ha hecho de la aplicación del Concilio el programa principal de su Pontificado, quería constatar personalmente que la legislación eclesiástica se inspiraba auténticamente en la eclesiología conciliar, y que se convertía así en uno de los medios más importantes para ponerla en práctica en la vida de la Iglesia.

En este acto Académico, dedicado a conmemorar los XXV años del Pontificado de Juan Pablo II, me ha tocado a mí exponer lo que se refiere al Derecho Canónico. Cuanto he dicho hasta ahora manifiesta ya bien claramente lo que supone este Pontificado en relación con las leyes de la Iglesia. No siendo posible resumir en el tiempo disponible otros aspectos que podrían ser tratados, me voy a limitar a glosar un reciente Discurso del Papa pronunciado con motivo de los XX años de la promulgación del Código.

Me refiero al Discurso que pronunció en la Audiencia concedida a los participantes en la Jornada Académica organizada por el Pontificio Consejo para los Textos Legislativos, celebrada para conmemorar el XX Aniversario de la promulgación del Código de Derecho Canónico, y en la que tuve la fortuna de estar presente. Tuvo lugar en Roma, el 24 de enero de este año, vísperas de la fiesta de la conversión de San Pablo, cuando se cumplían esos XX años de la promulgación del Código. Ante un nutrido grupo de Cardenales y de Obispos que trabajan en la Curia Romana, y ante un numeroso público de canonistas y estudiosos del Derecho Canónico, el Santo Padre pronunció un importante Discurso en el que hizo un balance de estos XX años de rodaje del Código. Por su importancia para enfocar bien el trabajo propio de quienes cultivamos el Derecho Canónico, y también el trabajo de aquellos que en diferentes misiones tratan de servir a la Iglesia, dedicaré el resto de mi intervención en este Acto a comentar algunos aspectos de ese Discurso. En él, el Santo Padre se refiere al significado del Código, y pasa revista a algunas de las principales cuestiones que suscita su interpretación y aplicación en los momentos actuales.

2. En primer lugar, el Santo Padre manifestó su alegría por haber podido promulgar el nuevo Código de Derecho Canónico.

Como era de esperar, en un acto para celebrar una Jornada en el Aniversario de la promulgación del Código, el Santo padre se refirió a esa intencionada coincidencia de fechas que tuvieron lugar el 25 de enero de 1959 —la convocatoria del Concilio Vaticano II— y el 25 de enero de 1983 —la promulgación del Código para la Iglesia Latina—. Esa coincidencia manifiesta la estrecha relación existente entre el Concilio y el nuevo Código.

A los 20 años de la promulgación del Código, el Concilio sigue siendo el punto de referencia al que hay que acudir a la hora de comprenderlo, de interpretarlo y de aplicarlo. La aplicación del Código sigue siendo también uno de los modos de poner en práctica la operatividad del Concilio a comienzos de este siglo XXI. El Código es así uno de los instrumentos para la nueva evangelización a la que se refiere continuamente el Papa Juan Pablo II. Y, a la vez, la eclesiología del Concilio Vaticano II es la guía segura para la comprensión profunda del Código. Así lo recuerda constantemente el Magisterio del Papa, quien, como recordó Mons. Herranz en su saludo inicial en la Audiencia con el Santo Padre, enseña siempre a ver en la eclesiología del Vaticano II el camino maestro, tanto para la renovación de la ciencia canónica como para la comprensión, interpretación y aplicación de la legislación eclesiástica.

Desde su atalaya en la Cátedra de Pedro, el Papa afirma que en estos veinte años transcurridos desde la promulgación del Código «se ha podido constatar hasta qué punto la Iglesia necesitaba del nuevo Código». A la vez, considera que el fenómeno de la «contestación» al derecho ha sido superado. También, con la perspectiva de los años transcurridos, se puede decir que existe una probable relación entre una y otra cosa. En los años posteriores al Concilio, y mientras se acometía la reforma del Código de Derecho Canónico, en ciertos ambientes eclesiásticos se pudo fomentar una conciencia de un cierto «vacío jurídico», dado que el Vaticano II auspiciaba un nuevo Derecho Canónico y el «viejo Código» había quedado un tanto obsoleto. Por otra parte, para algunos, el así llamado «espíritu Conciliar», con sus motivaciones pastorales, parecía poner en entredicho hasta la propia razón de ser del Derecho Canónico.

La promulgación del actual Código y estos veinte años de aplicación han tenido la virtud no sólo de llenar ese presuntamente considerado «vacío jurídico», que podría servir de coartada para no vivir según el Derecho, sino también ha servido para ayudar a determinar y concretar en la práctica los contenidos de la doctrina conciliar, y conseguir así que vayan formando parte poco a poco de la vida de la Iglesia.

Pero el Santo Padre tiene razón también cuando afirma, en su Discurso de la Jornada que comentamos, que «sería ingenuo ignorar cuánto queda por hacer para consolidar, en las presentes circunstancias históricas, una verdadera cultura jurídico-canónica y una práxis eclesial atenta a la intrínseca dimensión pastoral de las leyes eclesiásticas». Crear una cultura jurídica genuinamente canónica y, por tanto, atenta a la dimensión pastoral de las normas eclesiásticas es un reto que se plantea a todos los cultivadores actuales del Derecho Canónico, tanto a aquellos que nos dedicamos a su estudio e investigación científica, como a aquellos que lo hacen en cuanto titulares de oficios que tienen más que ver con la praxis de la Iglesia. Durante siglos el derecho canónico ha vivido del Derecho Romano y de la cultura jurídica romanística; el Concilio Vaticano II ha hecho un llamamiento a cultivar un Derecho Canónico que mire principalmente al Misterio de la Iglesia, a la vez que ha planteado numerosos retos pastorales para que la Iglesia sea verdaderamente alma del mundo. Por eso, conservando todo lo bueno que la tradición canónica ha legado, la Canonística actual no puede conformarse con esa herencia, y tiene que seguir reflexionando activamente sobre el Misterio de la Iglesia, para ir sacando de ese rico e inagotable contenido las respuestas jurídicas adecuadas a los actuales retos pastorales.

La verdadera cultura jurídico-canónica, no sólo no es incompatible con la intrínseca dimensión pastoral del derecho canónico, sino que ha de ponerse al servicio de los objetivos pastorales de la Iglesia, que ahora se concentran en esa nueva evangelización a la que invita el Papa. Si el sentido último del Derecho Canónico es la «salus animarum», no puede haber incompatibilidad entre Derecho y Pastoral, y todo conflicto que pueda darse entre uno y otro procederá siempre de un problema mal planteado. Por otra parte, la Pastoral tiene necesidad del Derecho para ordenar su actividad y, al igual que la justicia es una exigencia de la caridad, también la «caridad pastoral» tiene necesidad del Derecho Canónico, para evitar que las actividades pastorales puedan degenerar en la arbitrariedad, y ser causa de injusticias o de abusos, que suelen repercutir generalmente en los derechos de los fieles.

3. El Santo Padre afirma en su Discurso que la intención que ha guiado la redacción del nuevo «Corpus Iuris Canonici» ha sido la de poner a disposición de los Pastores y de los fieles «un instrumento normativo claro, que incluyese los aspectos esenciales del orden jurídico». Pero, afirma también que no se puede concebir el Derecho de la Iglesia «como un mero conjunto de textos legislativos, según la óptica del positivismo jurídico»; las normas canónicas se reconducen a una realidad que las trasciende, y esa realidad, añade el Santo Padre, es el derecho divino.

Efectivamente, el llamado nuevo *Corpus Iuris Canonici,* que está compuesto por los dos Códigos de Derecho Canónico, latino y oriental, y por la Constitución Apostólica *Pastor Bonus,* es un instrumento que utiliza la técnica jurídica de la codificación como el modo hoy más adecuado para establecer el orden jurídico esencial de la Iglesia, así como el de sus principales desarrollos organizativos y procedimentales. La técnica jurídica de la codificación tiene la ventaja de la claridad y el orden sistemático, y permite conocer lo más esencial de un orden jurídico, a través de un Código que tiene forma semejante a un Manual, o incluso a un Prontuario o Vademecum. Un código se redacta de un modo didáctico, para facilitar su rápido manejo en orden a su conocimiento y aplicación. Ésta es una de las razones por las que se ha ido imponiendo la técnica codificadora en todas partes, y también en el Derecho de la Iglesia. Por eso tuvo tanto éxito el *Código Pío-Benedictino,* y, por eso, están siendo también tan eficaces los Códigos actuales promulgados por Juan Pablo II. En estos veinte años transcurridos desde su promulgación, el Código para la Iglesia Latina ha contribuido grandemente a serenar las aguas removidas en la época del postconcilio, y ha traído de nuevo la necesaria estabilidad en la Iglesia. Las instituciones creadas por el Concilio y reguladas por el Código están ya funcionando con normalidad y con orden. Los conflictos que pueden surgir pueden resolverse utilizando los cauces y procedimientos establecidos por el Derecho. Con el entero *Corpus Iuris Canonici* los Pastores cuentan con un instrumento adecuado para hacer valer su autoridad; y los fieles cuentan también con un instrumento en el que se reconocen sus principales derechos dentro de la Iglesia, y se establecen los procedimientos correspondientes para su defensa. En Derecho todo puede mejorarse, pero lo que hay es ya suficiente para ese mínimo de garantías jurídicas que son necesarias.

Por otra parte, como afirma también el Papa, las normas canónicas se reconducen y fundamentan en «una realidad que las trasciende», y que es «el derecho divino». Esta mención del derecho divino, como fundamento de todo el derecho canónico, la hace el Papa en un contexto en el que pretende aclarar que el *Corpus Iuris Canonici* no puede ser concebido como un mero conjunto de normas, según la óptica del «positivismo jurídico». De esta manera, el positivismo jurídico, dominante en muchos sectores de la ciencia y de la praxis en el ámbito jurídico civil, es desautorizado una vez más en el ámbito de la Iglesia.

4. Después de referirse a la conexión entre derecho divino y derecho humano, el Papa habla en su Discurso de la relación entre derecho canónico y Magisterio. El Papa afirma que no se puede pretender «interpretar y aplicar las leyes eclesiásticas separándolas de la doctrina del Magisterio». Semejante pre-

tensión solo podría basarse en un concepto muy pobre del Derecho Canónico, «como si pudiera identificarse con solo el dictado positivo de la norma».

La razón aducida por el Papa nos lleva de nuevo a la cuestión del *ius divinum.* Si la fuente principal del derecho canónico es el derecho divino, y el derecho divino es objeto de la Revelación, el conocimiento del Derecho divino solo puede adquirirse acudiendo a las fuentes de la Revelación: Escritura y Tradición, interpretados auténticamente por el Magisterio Eclesiástico. El Magisterio Eclesiástico tiene derecho a intervenir cuando se planteen problemas o dudas de interpretación que afecten al derecho divino y a la estructura fundamental de la Iglesia.

Aunque el Santo Padre no se refiere a ninguna cuestión concreta, podríamos poner algún ejemplo que ha adquirido recientemente actualidad: la cuestión de la no admisión de la mujer al Orden sacerdotal. Tal cuestión, abordada hace unos años en la Carta Apostólica «Ordinatio Sacerdotalis» de 22.V.94, ha sido considerada como perteneciente a la Constitución divina de la Iglesia; y, según la respuesta de 28.X.95 de la Congregación para la Doctrina de la Fe, exige un asentimiento definitivo puesto que ha sido propuesta infaliblemente por el Magisterio ordinario y universal y pertenece al depósito de la fe. Según esta doctrina, el canon 1024 —«solo el varón bautizado recibe válidamente la Sagrada ordenación»—, es solo la manifestación disciplinar y formalmente legislativa de una cuestión que, al menos por lo que se refiere al Orden sacerdotal, pertenece a la Constitución Divina de la Iglesia, y tiene en cuanto tal un carácter definitivo declarado por el Magisterio de la Iglesia.

A este tipo de cuestiones es a la que parece referirse el Santo Padre cuando dice en su Discurso que «la dimensión jurídica, siendo teológicamente intrínseca a las realidades eclesiales, puede ser objeto de enseñanzas magisteriales, también definitivas». Pienso que aquí se está aludiendo a todo lo que pertenece a la dimensión jurídica de la Constitución divina de la Iglesia, al ius divinum. Por lo demás, aflora aquí una concepción realista del Derecho que lleva a considerarlo como «res iusta», intrínseca al Misterio de la Iglesia, de la que las normas canónicas no son más que su positiva formalización. Se supera así un planteamiento meramente positivista o normativista del Derecho Canónico, que es el que está en la base de los reduccionismos hermenéuticos que con razón critica el Santo Padre.

La conclusión que el Papa extrae de esta parte de su Discurso pone de manifiesto una exigencia para la Ciencia Canónica, que es también una necesidad para todas las Ciencias Sagradas: «Este realismo en la concepción del derecho es el fundamento de una auténtica interdisciplinariedad entre la ciencia

canonística y las demás ciencias sacras». El Papa invita a un diálogo fecundo entre las diversas disciplinas sagradas que debe partir del Misterio de la Iglesia y de su vida: «la realidad eclesial permanece idéntica así misma y, en cuanto tal, permite un intercambio recíproco entre las ciencias, que con seguridad es útil a cada una de ellas».

Las palabras del Santo padre no deberían caer en saco roto. Todos los que cultivamos las Ciencias sacras nos deberíamos sentir interpelados y llamados a esa tarea que fomente el diálogo interdisciplinar. Lo exige la unidad de las ciencias que se basan en la fe y en la Revelación, y no puede ser un obstáculo para ello las diferencias que deriven del cultivo de métodos diferentes. Esa diversidad supone una gran riqueza, derivada de la variedad de perspectivas y métodos con los que se acercan a la única realidad eclesial objeto de estudio. Sería una pena que esas ciencias no prestasen su contribución al acervo común, y que hubiese un desconocimiento mutuo, como consecuencia de una autonomía científica mal entendida, que llevase a las diferentes disciplinas a aislarse unas de otras. Por el contrario, la interdisciplinariedad a la que invita el Papa exige una mutua colaboración en los cultivadores de las ciencias eclesiásticas, unidos en un objetivo común de servicio a la verdad y de servicio a la Iglesia. Es también una consecuencia de esa comunión que debe darse a todos los niveles dentro de la Iglesia.

5. El penúltimo apartado de su Discurso lo dedica el Papa a dos cuestiones íntimamente relacionadas: la cuestión de los deberes y derechos de los fieles, y la cuestión de la «potestas regiminis» en la Iglesia.

La declaración de obligaciones y derechos, considerada como «una de las novedades más significativas del *Código de Derecho Canónico»* es también una consecuencia de la indicación metodológica del Decreto *Optatam totius,* n. 16, del Concilio Vaticano II, que invita a los cultivadores del Derecho Canónico a tener en cuenta el Misterio de la Iglesia. Según el Papa, esta referencia del Decreto conciliar «pasa a través de la vía maestra de la persona, de sus derechos y deberes». A propósito de ello, Juan Pablo II habla de una «dimensión personalista de la eclesiología conciliar».

Lo interesante es que el Papa pone en relación esta dimensión personalista, que se refleja en los deberes y derechos del fiel reconocidos por el Código, con la función de servicio que la «potestas regiminis» ha de prestar en la Iglesia.

Según el Papa, es función del Gobierno eclesiástico prestar un servicio a favor del reconocimiento y tutela de los derechos de la persona y de las comu-

nidades en la Iglesia. Por eso, es necesario «el ejercicio de la «potestas regiminis» y, más en general, del «munus regendi» jerárquico para declarar, determinar, garantizar y promover la justicia dentro de la Iglesia». La dignidad y libertad de las personas, el reconocimiento de sus derechos y obligaciones, exige la acción del gobierno eclesiástico. La omisión o dejación de esta necesaria actividad de gobierno, cuando está en juego el respeto de los derechos de los fieles dentro de la Iglesia, supondrían una lesión de la justicia como virtud que debe ejercitar también el gobernante.

Todo ello requiere sin duda una gran sensibilidad por parte de quienes son titulares de los órganos de gobierno a la hora de garantizar y promover los derechos y obligaciones de los fieles. Se puede pensar, por ejemplo, en el importantísimo derecho de los fieles a la Palabra y a los Sacramentos (canon 212 del CIC). Para que este derecho pueda ser ejercitado por los fieles es necesario que se faciliten los medios necesarios para ello. Es lo que se pretende, en el caso del Sacramento de la Penitencia, con el «motu proprio» «Misericordia Dei» de 7.IV.02, cuando se pide a los ordinarios y a los párrocos y rectores de Iglesias y Santuarios que se facilite a todos los fieles el acceso al Sacramento de la Penitencia, determinando también algunos medios que habrían de ponerse para ello.

El Papa termina esta parte de su Discurso recordando de nuevo que el ejercicio de la «potestas regiminis» es un auténtico «servicio pastoral» a favor de las personas y comunidades de la Iglesia. Éste es también el sentido de todas las manifestaciones de la potestad de gobierno y, por tanto, de las «leyes, actos administrativos, procesos y sanciones canónicas». El Papa sale al paso de una errónea concepción pastoral que llevase a menospreciar esas necesarias manifestaciones de la «potestas regiminis», y alerta contra las posibles injusticias que podrían cometerse o consentirse en nombre de presuntas «exigencias pastorales», que sean fruto de esa mentalidad. Los recientes sucesos ocurridos en la Iglesia de los Estados Unidos de América, aunque hayan sido manipulados por sectores interesados en utilizarlos en contra de la Iglesia con la colaboración de poderosos medios de comunicación, podrían servir también para hacer un examen de conciencia acerca del daño que puede causarse, o de las injusticias que podrían cometerse, por falta de la debida acción de gobierno de la Iglesia.

6. El Papa termina su Discurso haciendo un acto de reconocimiento a la importancia que el trabajo de los canonistas tiene para el bien de la Iglesia, y exhorta a todos los que nos dedicamos a él a perseverar con renovado afán en «vuestra dedicación al estudio y formación canónica de las nuevas generacio-

nes». Palabras que tienen un especial valor, y que hay que agradecer como merecen, si se repara en la escasa consideración que en ciertos sectores de la Iglesia pueden tener los estudios y la dedicación al Derecho Canónico. Las palabras del Santo Padre, invitando continuamente al cultivo del Derecho Canónico siempre que se presenta la ocasión, suponen siempre un espaldarazo, y un motivo de agradecimiento. Quiero también dejar aquí constancia de ello, al acabar mi intervención en esta Jornada Académica para celebrar el XXV Aniversario del Pontificado de Juan Pablo II.

Eduardo MOLANO
Facultad de Derecho Canónico
Universidad de Navarra
PAMPLONA

Notas

DIMENSIÓN «PASTORAL» DE LA TEOLOGÍA Y TEOLOGÍA PASTORAL

RAMIRO PELLITERO

Resumen: El estudio presente desea ofrecer, en primer término, elementos de juicio para clarificar el significado de la dimensión pastoral de la teología. A continuación se pregunta por las condiciones principales de un quehacer teológico «pastoralmente» sensible. Por otra parte, una reflexión sobre la dimensión pastoral (o práctica) de la teología quedaría incompleta si no intentase iluminar la recíproca dimensión teológica de la «pastoral». Por último, cabe dilucidar si la dimensión «pastoral» de la teología hace inútil o redundante la existencia de una «Teología pastoral» como disciplina teológica, o, por el contrario, pide en nuestros días una asignatura propia en el curriculum teológico.

Palabras clave: Teología pastoral, Teología, Pastoral, Iglesia.

Abstract: The present study aims, in the first place, to provide elements helpful in clarifying the meaning of the «pastoral» dimension of theology. It then expounds the main conditions for a «pastorally» relevant theological task. Furthermore, it discusses the reciprocal theological dimension of pastoral reality, without which the pastoral (or practical) dimension of theology would remain incomplete. Lastly, the article considers whether the «pastoral» dimension of theology renders useless or superfluous the existence of «Pastoral theology» as a theological subject, or, on the contrary, demands a proper discipline in the actual theological curriculum.

Keywords: Pastoral Theology, Theology, Pastoral, Church.

El Concilio Vaticano II quiso ser un concilio pastoral. Esta característica impregnó la reflexión que allí tuvo lugar e influyó decisivamente para que la teología recordara su intrínseca dimensión existencial y salvífica, pastoral en ese sentido. Éste es el punto de partida del presente estudio. La teología no se puede concebir, desarrollar o enseñar al margen de la vida cristiana y de la misión

ISSN 0036-9764

eclesial, a riesgo de caer en la abstracción o en el racionalismo. Pero tampoco cabe una «pastoral» o una «práctica» cristiana al margen de la teología, pues degeneraría en un pragmatismo, o incluso en un fideísmo existencial. ¿Qué significa, entonces, en concreto, que la teología tiene un carácter pastoral? ¿Cómo reconocerlo y hacerle justicia, tanto desde la teología como desde la pastoral o el apostolado cristiano?

La reflexión que sigue quiere ofrecer, en primer término, elementos de juicio para clarificar el significado de la dimensión pastoral de la teología. A continuación se pregunta por las condiciones principales de un quehacer teológico «pastoralmente» sensible. Por otra parte, una reflexión sobre la dimensión pastoral (o práctica) de la teología quedaría incompleta si no intentase iluminar la recíproca dimensión teológica de la «pastoral». Por último, cabe dilucidar si la dimensión «pastoral» de la teología hace inútil o redundante la existencia de una «Teología pastoral» como disciplina teológica, o, por el contrario, pide en nuestros días una asignatura propia en el curriculum teológico.

1. Qué significa la dimensión «pastoral» de la teología

Nos referimos en primer lugar al adjetivo «pastoral», escrito en el título de este trabajo entre comillas. En la Iglesia lo pastoral, al menos desde la *Regla pastoral* de Gregorio Magno (s. VI), denota lo correspondiente a los Pastores, es decir, a la jerarquía. Sin embargo, la teología no es exclusiva del clero, y tampoco pretendemos emplear aquí el adjetivo pastoral para significar una «aplicación» de la teología a las funciones de los clérigos. Cuando Juan XXIII, en su discurso de inauguración del Concilio Vaticano II, hablaba del carácter «predominantemente pastoral» que había de tener el magisterio del Concilio, no aludía al hecho obvio de que los Padres conciliares fueran Pastores. Se refería a lo que luego se ha llamado el «carácter pastoral» del Vaticano II; es decir, la dimensión salvífica o apostólica, evangelizadora o «»kerigmática» (misionera, en el sentido amplio de la expresión), sapiencial o «espiritual», existencial o dinámica, o si se prefiere «práctica», de las enseñanzas conciliares.

a) *La teología como sabiduría o ciencia «práctica»*

Es sabido que para Santo Tomás la teología constituye una prolongación del anuncio de la fe, a partir del símbolo y de la catequesis. No en la línea de la proposición autoritativa y magisterial de la verdad revelada, sino en cuanto a la percepción intelectual del contenido. La teología, como la existencia cristia-

na, se sustenta en la fe, y es fruto de la dinámica que esa fe imprime en la inteligencia creyente; pero, tal como la practica el Aquinate, no adelanta la contemplación como modo de conocimiento de Dios (*intellectus*), sino que procede de modo discursivo y especulativo, por medio de la investigación (*ratio*). Es ciencia esencialmente especulativa y derivadamente práctica, (sabiduría *per modum cognitionis*): «se presenta así como *esencialmente especulativa* en cuanto que profundización en nuestro conocimiento de Dios y del camino hacia Él, Cristo, a quien nos hemos de unir y a quien hemos de imitar. Y, de otra parte, como *ordenada a la contemplación* y como *fuente y criterio para la praxis*, realidades a las que está vinculada, aunque no las produzca en cuanto tales» [1].

De acuerdo con esta visión, en un primer momento la teología lleva a profundizar en lo creído y se ordena a la contemplación. En un segundo momento lleva a relacionar con la verdad todos los demás conocimientos sobre la realidad. En este segundo momento donde se manifiesta su naturaleza sapiencial, la teología, sin dejar de tener en cuenta la contemplación, se sitúa ante la acción.

Frente a la posición aristotélico-tomista, la corriente agustiniana tiende a considerar la teología como una actividad eminentemente práctica. Esa corriente puede tipificarse, en palabras de Congar, por «la negativa a considerar el orden de la especificación separadamente del ejercicio, o la forma separada de su estado existencial concreto, o finalmente el conocimiento fuera del fin que en él persigue. (...) Para el agustinismo, la finalidad o el valor forman parte de la ontología misma. (...) En consecuencia la teología es, en nosotros, una actividad que, en cuanto a su cualidad intrínseca o a su especificación, entra de nuevo en el orden de lo que yo puedo hacer para salvarme y unirme a Dios. Es un *habitus* afectivo» [2].

Conviene notar que así como la orientación metafísica y ontológica de la teología no implica una traición a la historia de la salvación, la orientación práctica, «afectiva» o espiritual de la teología reconoce que el Sujeto de la Teología, al que todas las cosas se refieren, es Dios mismo [3].

1. Vid. J.L. ILLANES, *Sobre el saber teológico*, Madrid 1978, pp. 22ss. Cita en p. 51.

2. Y. CONGAR, *La fe y la teología*, Barcelona [3]1981, p. 320. La corriente agustiniana pervivió en la escuela franciscana. En el tema que nos interesa cabe destacar a S. Buenaventura y al Beato Duns Scoto. Cfr. J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des hlg. Bonaventura*, Munich-Zurich 1959; J.L. ILLANES, *Estructura y función de la teología en Juan Duns Scoto*, en «Scripta Theologica» 22 (1990) 49-86.

3. Cfr. J. RATZINGER, *¿Qué es teología?,* en IDEM, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona 1985, pp. 382ss. El autor sostiene que la ocupación central de la teología es Dios; por tanto su tema último y auténtico

La distinción entre el carácter especulativo o práctico de la teología se reflejó con gran radicalismo después del Concilio Vaticano II, al oponerse la *ortodoxia* a la *ortopraxis*. Entendida en un sentido radical, la ortopraxis presuponía que no existe una verdad anterior a la praxis, sino que la verdad es producida por la praxis correcta. En la interpretación de J. Ratzinger, por este camino la teología se convertía en una reflexión sobre la praxis, pero esto suponía que la verdad se hacía un producto del hombre, y esto es inaceptable para la fe. Sin llegar a esos extremos, caben las posiciones «occidentales burguesas», donde predomina la ciencia práctica a expensas de la verdad. Esa dinámica implica la aceptación positivista de que la verdad no puede ser conocida, principio que ha aparecido como garante de la tolerancia y el pluralismo [4].

En cualquier caso, el teólogo debe aspirar a ser santo. Sin esa aspiración, no sólo estaría privado —como cualquier hombre— de aquello que le permitiría alcanzar su perfección, sino que su trabajo teológico no alcanzaría el fin al que está ordenado. Sin la rectitud moral, difícilmente puede la inteligencia ser fiel a las exigencias que implica la búsqueda de la verdad [5].

¿No bastaría entonces con afirmar que la teología tiene una dimensión *práctica*? Así es, a estos efectos, si se es consciente de lo que se dice. La acción del cristiano viene a ser una traducción práctica de la Teología dogmática y necesaria para que ésta alcance su pleno sentido. Esto es así porque «el obrar cristiano es esencialmente un obrar segundo, una respuesta a la acción primera de Dios hacia el hombre (...). Obrar cristianamente es por tanto ser introducido por la gracia en el obrar de Dios, es amar con Dios, y sólo ahí se realiza un *conocimiento* (cristiano) *de Dios,* pues "quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor" (1 Jn 4, 8)» [6]. En efecto, la acción del cristiano supone en primer término la obra salvadora de la Trinidad y por tanto también la Iglesia, de modo que la comunión de los santos indica precisamente «la integración recíproca total de las acciones de todos los que aman» [7].

no es la historia de la salvación, la Iglesia o la humanidad, y por ello debe discurrir al modo filosófico. Piensa que la escuela de San Víctor y la teología franciscana primitiva dieron un salto indebido al proponer como objeto de la teología las «opera reparationis» (la historia de la salvación) o el «Cristo total».

4. Cfr. *ibid.,* p. 384. En opinión de Ratzinger, aquí tiene su raíz el rechazo al catecismo durante la década de los setenta (s. XX) y también el desplazamiento que la psicología ha obrado sobre los enunciados objetivos, en el ámbito de los ejercicios espirituales y de la dirección espiritual.

5. Cfr. J.L. ILLANES, *ibid.*

6. H.U. VON BALTHASAR, *L'amour seul est digne de foi*, Aubier-Montaigne 1966, pp. 142 y 149 (*Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca 1995).

7. *Ibid.,* pp. 152s.

Pero la asimilación de la «pastoral» a la «práctica» tiene de hecho el riesgo de igualar «pastoral» a pragmático o «funcional». De esta manera «hacer pastoral» puede oponerse a la reflexión teológica y desembocar en un activismo poco sensible a la profundización en la fe. En una línea parecida (funcionalista) se sitúa la no rara asimilación de «pastoral» y «actividad parroquial»: lo que no es «parroquial» —como por ejemplo, trabajar como capellán de un hospital o como formador en un seminario— no sería pastoral. Una tercera deformación es la asimilación de lo «pastoral» a lo «popular», interpretado como lo simplificado o lo imperfecto.

Lo que en todo caso interesa destacar ahora es que la «práctica» (el apostolado de todos los cristianos, la pastoral de los Pastores) no puede separarse de la teología, es decir, de la fe que busca entender y obrar en consecuencia. En la época del Vaticano II se mostró la vecindad de esta dimensión pastoral de la teología con la dimensión antropológica y, más ampliamente creacional e histórica, del mensaje del Evangelio. La *dimensión histórico-salvífica* de la salvación llevó también al *redescubrimiento* de la vida de la Iglesia como lugar teológico, y por tanto, a dar mayor cabida al método inductivo (arrancar de los hechos y de la historia).

Al concluir el Concilio Vaticano II, Pablo VI invitaba a desarrollar «una teología que sea a la vez pastoral y científica» [8]. La renovación pastoral de la teología fue, en el Concilio y a partir del Concilio, tan importante como la eclesiológica, aunque con frecuencia ambas entendidas de modo insuficiente o claramente inadecuado.

La dimensión pastoral de la teología afecta tanto a la Teología dogmática como al resto de las disciplinas teológicas. Por eso la distinción entre lo *doctrinal* y lo *pastoral* no es una distinción rigurosamente *adecuada.* «Lo pastoral no se opone a lo doctrinal, ni lo rebaja en su verdad, ya que sólo con alimento verdadero se apacienta auténticamente el hombre. Pero la exposición pastoral de la doctrina no se contenta con conceptualizar, definir y deducir; quiere acercarse de manera comprensible al hombre con sus interrogaciones y expectativas» [9]. Con otras palabras, la teología en la medida en que es teología tiene entre sus dimensiones la forma, la mirada, la intencionalidad, la sensibilidad salvífica; está abierta a todo lo humano sin disolverse en ello, en cuanto que se interesa por Dios y su obrar salvífico e histórico.

8. PABLO VI, *Alocución al Congreso Internacional de Teología*, Roma 1.X.1966.

9. Continúa el texto: «"Pastoral" indica una modalidad, a saber, la apostólica (I.L. Suenens) y misionera, de presentar la fe cristiana teniendo presente también al hombre moderno» (R. BLÁZQUEZ, *Introducción general,* en la edición del *Concilio Ecuménico Vaticano II*, Madrid 1993, pp. XVss. La cita es de la p. XXXII).

En el fondo, la dimensión pastoral de la teología se corresponde con la dimensión dinámica o existencial de la fe misma, como principio de conversión y de salvación (*fides qua creditur*) que depende sobre todo de la vida *personal*. Este aspecto no se opone, antes al contrario, está asociado —por la profesión de la fe en el bautismo— a la fe *de la Iglesia,* como aspecto objetivable y comunicable (*fides quae creditur*).

La dimensión dinámica o salvífica de la fe se ha traducido continuamente en el quehacer teológico. Para los Padres de la Iglesia la actividad del pensamiento es inseparable de la vida y de las necesidades pastorales. San Agustín pone los conocimientos, también los de las ciencias profanas, al servicio de sus explicaciones del misterio cristiano. En el s. XII, San Bernardo edifica la fe con una fuerte dimensión sapiencial. Santo Tomás prefiere enseñar no en abstracto, sino a partir de los textos sagrados, y defiende la cualidad eminentemente especulativa de la teología *en orden a la salvación.* Sin embargo, a partir del s. XIV se separan las figuras del «doctor» y del «pastor» u «hombre espiritual». Sólo dos siglos después aparecen obras de Teología espiritual. La Teología pastoral —surgida en el s. XVIII— nace con una insuficiencia teológica, que se irá corrigiendo por la renovación suscitada en Tubinga. En el siglo XX se consolidan sectores o métodos teológicos que subrayan el servicio salvífico de la Iglesia al mundo (misionología, eclesiología, pastoral, antropología, etc.) [10].

b) *La teología como servicio a la misión de la Iglesia*

Que la teología tiene una dimensión «pastoral» también quiere decir entonces que desde su mismo núcleo, como fe que busca entender, la teología nace, vive y se finaliza en relación con la misión salvadora de la Iglesia.

La teología, toda ella, es desarrollo de la fe cristiana, que es una fe *in Ecclesia,* que se da y vive en la Iglesia y a su servicio. «La razón de ser del teólogo —se escribió en los años del Concilio Vaticano II— no es la *curiositas* que mueve a saciar el ansia personal de saber, sino un servicio consciente a la Iglesia (...). Los doctores en la Iglesia no agotan su misión en la contemplación de la verdad. El rigor de su investigación se ordena, por naturaleza, *in aedificationem Corporis Christi.* La teología lleva hincada en su propia esencia una función ke-

10. Cfr. Y. CONGAR, *La fe y la teología, o.c.,* pp. 291ss. En su opinión, aunque la teología debe renovar su comprensión del misterio cristiano a partir de la experiencia existencial del hombre o su búsqueda de sentido, «no puede renunciar a una metafísica del ser por una pura fenomenología de las intenciones y de las relaciones espirituales» (*ibid.,* p. 350).

rigmática (...). Este sentido social y público de la *sacra doctrina* delimita el estatuto del teólogo en la vida eclesial como una *diakonía,* como un servicio responsable» [11].

Según esto, ¿no podría asimilarse simplemente lo *pastoral* a lo *eclesial*? Se trata de una tendencia en los textos que tratan de temas teológico-pastorales. Nuestra opinión es que, siendo legítima esa equiparación en la perspectiva del «carácter pastoral» tanto del Concilio Vaticano II como de la teología, en el momento actual conviene atenerse a la tradición eclesiológica, reservando el término pastoral para lo que hacen los Pastores, es decir, los miembros de la jerarquía. Toda acción pastoral es apostolado en sentido amplio, pero no toda acción de apostolado, o *acción eclesial*, es acción pastoral.

2. Condiciones para un quehacer teológico sensible a lo «pastoral»

Dicho todo lo anterior, habría que añadir enseguida: no hay que dar por supuesto que la dimensión pastoral de la teología se manifieste *automáticamente* y fructuosamente con sólo comprender en qué consiste. Lógicamente, el argumento desembocaría en una cualificación de la teología misma, para que tenga sus plenas dimensiones.

El redescubrimiento de la dimensión pastoral de la teología ha venido impulsado, en buena parte, por las necesidades pastorales —se nos dispense ya de las comillas—. Es decir: por las *necesidades de la Iglesia y de la transmisión de la fe* en una situación de fin del régimen de «cristiandad» y extensión de la descristianización. Esto apunta a que la Iglesia misma, que se comprende como misión, no puede vivir ya sin sus «plenas dimensiones»; entre ellas, la corresponsabilidad de todos a la hora de contribuir a su edificación, que se enraíza en la Comunión.

a) *La teología como compañía, caridad y responsabilidad*

Después del vigésimo aniversario del Concilio Vaticano II, la teología ha ido adquiriendo una mayor conciencia de su eclesialidad. Esta conciencia se

11. P. Rodríguez, A. García Suárez, J.M. Casciaro, *Nota preliminar a la «Biblioteca de Teología»,* en K. Algermissen, *Iglesia Católica y Confesiones cristianas,* Madrid 1963, pp. 1-14 (cita en pp. 11s).

asocia a un subrayar su papel acompañante de la vida cristiana frente a los retos de la historia, desde la raíz de la caridad y con una fuerte responsabilidad ante Dios y los hombres.

Eclesialidad de la teología, como presupuesto en el que vale la pena insistir. Este principio se basa en que «sólo en el testimonio de la Iglesia, y por medio de él, poseemos el evangelio de la acción salvífica y liberadora de Dios en Jesucristo como noticia original de éste en la Sagrada Escritura [12]. La teología sólo es posible en la *communio* de la Iglesia, en la norma de la *traditio* viva, de la que viene a ser como la memoria refleja. En su verdadero sentido la eclesialidad no significa atadura a un sistema doctrinal abstracto, sino inserción en un proceso vivo de tradición y comunicación, en el que se interpreta y actualiza el Evangelio. Así se supera la alternativa poco feliz entre la interpretación subjetiva y objetiva de la verdad. Junto al dogma, se dan otras formas de tradición, como son la liturgia, la predicación y el testimonio de la Iglesia [13].

Por su eclesialidad, la teología se perfila, en primer término, como *una compañía de la vida y de la fe.* En cuanto tal, se sitúa en los contextos históricos contemporáneos —como el mundo llamado «postmoderno» y el contexto de los pobres y necesitados [14]—, el corazón humano —que la teología debe mantener abierto al Misterio [15], a la esperanza y al amor— y, ante todo, la Revelación de Dios. «La teología, pensamiento de la fe, se hace entonces pensamiento de su compañía, conciencia refleja de la comunión, del testimonio y del servicio de los que están en camino hacia la Jerusalén prometida» [16].

12. W. KASPER, *Situación y tareas actuales de la teología sistemática* (Prólogo), en IDEM, *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989, pp. 7-27 (cita en p. 13).

13. Cfr. *ibid.* La referencia práctica de la teología tiene —según este autor— sus raíces irrenunciables en el ejercicio de la fe, de la vida, de la predicación y del culto de la Iglesia, de sus comunidades y colectividades, y debe acompañar a esa praxis con una adecuada crítica. Vid. también W. KASPER, *Zur Wissenschaftspraxis der Theologie*, en AA.VV., *Handbuch der Fundamentaltheologie*, vol. 4, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1988, pp. 242-277: ahí señala que la teología encuentra su *Sitz im Leben* en el triple ministerio eclesial: profético, sacerdotal y pastoral (cfr. pp. 245ss); entiende que una conciliación entre teoría y praxis sólo puede realizarse en perspectiva teológica, y a condición de que esa perspectiva incluya la Iglesia como comunidad de lenguaje y comunicación (p. 250).

14. De ahí el anhelo de justicia y el reclamo de un nuevo orden social, presentes en la teología de la liberación. Como también los riesgos: una lectura sociopolítica, y por tanto reducida, de la realidad; una respuesta funcionalista y una búsqueda del éxito, despreocupada de la cruz (cfr. B. FORTE, *La teología como compañía, memoria y profecía,* Salamanca 1990, p. 37).

15. Vid. al respecto E. ROMERO-POSE, *La vuelta al misterio y la enseñanza de la teología,* «Revista Española de Teología» 61 (2001) 7-51.

16. B. FORTE, *ibid.,* p. 132.

La teología se alimenta del «sentido de la fe» y sirve a la comunión siendo explicitación razonada de la santidad. Muestra cómo la verdadera amenaza para la comunión eclesial está en la falta de conversión intelectual o moral o religiosa [17]. La teología se deja ayudar por el Magisterio de la Iglesia en su función de servicio a la unidad y a la transmisión de la fe, y al mismo tiempo le rinde su servicio de profundización en el conocimiento de la verdad. Nace del servicio —desea hacerse cargo de las necesidades de la comunidad cristiana— y se realiza en el servicio a Dios y a la misión de la Iglesia, y por tanto al hombre.

En segundo lugar, pertenece a la tarea propia de la teología «aumentar la inteligencia de la fe abriendo el camino a una comprensión más penetrante y rica de la revelación del Dios Amor. De este modo (la teología) establece no sólo la unidad entre la especulación y la praxis, sino que elabora también metódicamente un discurso de fe que respeta su orientación esencial a la vida por medio de la caridad: *fides quae per caritatem operatur* (Ga 5, 6)» [18].

La caridad puede considerarse como «forma» vital de la Iglesia y su misión [19]. La caridad en la Iglesia es signo de la caridad que es Dios mismo en su Trinidad, aunque en Él es *semper maior.* En la Iglesia, la caridad debe impregnar las relaciones interpersonales y las instituciones, siendo como la forma de la comunión. Este enfoque permite superar falsas alternativas en la misión evangelizadora de la Iglesia, como las que se plantean a veces entre testimonio y anuncio, identidad y diálogo. Desde esa perspectiva puede entenderse la *opción preferencial por los pobres* como una «*forma especial* de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana, de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia» [20].

Según P. Coda, «la opción preferencial por los pobres realiza la *forma caritatis* del testimonio y del anuncio de la Iglesia, al igual que constituyó el eje

17. Cfr. B. LONERGAN, *Método en teología*, Salamanca 1988, p. 316. En palabras de un buen conocedor de Lonergan, para éste «la conversión religiosa se relaciona en manera intrínseca con las conversiones intelectual y moral. Inteligencia, bondad y santidad se integran entre sí, no en términos de algún ideal clásico, sino en la práctica continua de esforzarse por una atención, inteligencia, razonabilidad, responsabilidad y amor, siempre más plenos. (...) Si la humanidad tiene un futuro en este planeta, la teología y las instituciones religiosas tienen que colaborar en la promoción de comunidades de oración, de empeño por entender y de praxis redentora» (M.L. LAMB, *Dimensión social y política de la teología de Lonergan,* en R.E. DE ROUX, G.-M.L. LAMB, *Pan para todos*, Pont. Un. Javeriana, Bogotá 2001, pp. 116s y 120).

18. JUAN PABLO II, *Discurso al Congreso sobre «La caridad como hermenéutica teológica y metodología pastoral»,* 23.1.987. El Congreso fue organizado por el Pontificio Instituto Pastoral de la Universidad Lateranense y por *Caritas* italiana.

19. Cfr. P. CODA, *El «agape», «forma» de la identidad y de la misión de la Iglesia. Una reflexión teológica sintética*, en IDEM, *El «agape» como gracia y libertad: en la raíz de la teología y de la praxis de los cristianos,* Madrid 1996, pp. 136-167.

20. JUAN PABLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis* (1987), n. 42.

principal y característico del testimonio y anuncio de Jesús». A su juicio, se requiere una nueva orientación de la autoconciencia eclesial, en todos los niveles, que considere la opción preferencial por los pobres en un sentido más profundo y global que un mero servicio a los marginados. Esa opción, sin ser exclusiva, debería llegar a ser un criterio de discernimiento pastoral en la praxis de la Iglesia. Hace falta cambiar estilos de vida, modelos de producción y de consumo, estructuras consolidadas de poder que rigen hoy la sociedad, para que el *agape* sea también la fuente de donde brote y viva el compromiso político del cristiano [21].

Vengamos por último a *la responsabilidad de los teólogos.* En la sinfonía de la fe, el teólogo debe considerarse intérprete (no compositor ni director) cualificado, junto con los otros creyentes, sobre todo los «profetas» —dotados por Dios para la explicación de la fe— y los santos [22]. Ha de manifestar su estima por la fe profesada, celebrada y vivida.

Los teólogos responden *ante Dios* de una tarea realizada en nombre de la fe, en nombre del «Dios de la fe». Son también hombres de su tiempo, de modo que la teología no sabría definirse como un cuerpo de sabiduría terminado y cerrado, listo para ser «transmitido» sin más. Por eso deben estar abiertos a la ciencia y la filosofía contemporánea, «trabajar» la cultura, tomando parte de la búsqueda de sentido que los hombres experimentan, para ayudarles a descubrir ese «algo» que no pueden darse a sí mismos. De ahí que también han de responder *ante los hombres* [23]. Su responsabilidad personal se sitúa en la sociedad y en la Iglesia. Deben reconocer, agradecer y cuidar la fe de los «sencillos» que ya han comprendido «lo esencial». Necesitan situarse en una Iglesia jerárquicamente organizada y en una comunidad científica [24].

b) *Implicaciones para la docencia y la investigación teológica*

¿Cómo tendrían que ser la docencia y la investigación teológica de manera que se manifieste adecuadamente esta dimensión pastoral y evangelizadora de la teología? Responder a esta pregunta pediría concretar más aún las *acti-*

21. Cfr. P. CODA, *o.c.,* pp. 154ss.

22. Cfr. J. DORÉ, *De la responsabilité des théologiens dans l'Église*, «Nouvelle Revue Théologique» 125 (2003) 3-20. El autor evoca a Santa Teresa, que prefería como director espiritual a un virtuoso que fuera teólogo (que tuviera «letras») más que profeta o «solamente» santo. Vid. entre otros lugares, SANTA TERESA DE JESÚS, *Moradas* VI, caps. 9, 11, en *Obras Completas,* Burgos 1990, p. 986.

23. Cfr. J. DORÉ, *ibid.* Véase también, IDEM, *La responsabilité et les tâches de la théologie,* en J. DORÉ (ed.), *Introduction à l'étude de la théologie*, Paris 1992, pp. 343-430, particularmente pp. 380-404.

24. Cfr. *ibid.*

tudes de quien se dedica a la teología, en el ámbito académico, catequético, etc, que se convierten en condiciones para un quehacer «pastoralmente» sensible, y en referencias para la preparación de los futuros teólogos.

Pongamos algún ejemplo:

a) El interés por conocer y vivir personalmente el Misterio cristiano —y el Misterio de la Iglesia como etapa esencial para el desarrollo del plan salvífico— a la hora del estudio, de la oración, del diálogo con los alumnos, con los colegas, con los demás hermanos en la fe.

b) La integración —por medio de la formación espiritual e intelectual adecuada— de aspectos aparentemente tan dispares como los estudios bíblicos y patrísticos, la formación litúrgica y la doctrina social de la Iglesia, y de manera que todo ello pueda entrar en diálogo con los datos que proceden de las ciencias humanas.

c) La armonía entre las diversas disciplinas teológicas en torno al *centro vivo* de la comunión con Dios en Cristo. O, dicho de otro modo, la Trinidad como fuente y como meta de la vida cristiana en la Iglesia y en el mundo, como «tronco» de una educación que atienda a la persona entera (su razón, sus afectos, sus vínculos con los demás y con la tierra) [25].

d) En la docencia, el empeño por explicitar las implicaciones espirituales y evangelizadoras —para la vida cristiana y la misión de la Iglesia— de cada disciplina teológica. En la investigación, la sensibilidad para detectar, en la comprensión histórica y progresiva de la Revelación, la dinámica que va de los aspectos «ontológicos» (la verdad *en sí*) a los «económicos» (la verdad *para los hombres*), y por ellos vuelve de nuevo a la Fuente primera de la *teo-logía.*

3. La recíproca dimensión teológica de la «pastoral»

Ahora bien, no hay dimensión «pastoral» de la teología sin *dimensión teológica de la «pastoral».*

25. En la línea de lo que Daniélou denominaba ya en 1946 una «visión total del hombre cristiano» (cfr. J. Daniélou, *Les orientations présents de la pensée religieuse,* en «Études» 249 [1946] 5-21). En ese mismo lugar escribía: «Ha pasado ya el tiempo de las especulaciones teóricas, separadas de la acción y que no comprometen la vida» (p. 7). Y concluía: «Es preciso que surjan para ello hombres que unan, a un sentido profundo de la tradición cristiana, a una vida de contemplación que les dé la inteligencia del misterio de Cristo, un agudo sentido de las necesidades de su tiempo y un amor ardiente por las almas de sus hermanos; hombres (que serán) tanto más libres respecto de todas las formas humanas cuanto más estrechamente unidos estén por el vínculo interior del Espíritu» (p. 21).

En primer lugar, sin la teología, la pastoral y el apostolado cristiano se arriesgan a caer en el *pragmatismo*. Por eso se requiere una programación cuidadosa e integral de la formación teológica que se imparte en las comunidades cristianas. Ciertamente, no es necesario ni posible que cada cristiano sea un teólogo en el sentido profesional, pero sí que tenga el «hábito teológico» de reflexionar sobre su fe, tanto sobre su *actitud* ante la fe como sobre sus *contenidos*, tal como los refleja el Catecismo de la Iglesia Católica: Símbolo apostólico y sacramentos (liturgia), vida cristiana (moral) y oración.

Los *métodos* para enseñar ese «hábito teológico» pueden, y quizá en muchos casos, deben variar, de acuerdo con la sensibilidad de nuestra época, y las distintas circunstancias de edad, contexto social y de fe, etc., de los destinatarios. Pero nada puede sustituir al *estudio* por parte de los responsables (Pastores, catequistas, etc). En esa medida, es necesario situar el «estudio» de la fe —según las dimensiones señaladas al final del párrafo anterior— en un nivel más alto de lo que hasta ahora viene haciéndose. Es preciso otorgar una auténtica *prioridad* a la formación espiritual y teológica conjuntamente, y ello, desde los procesos iniciales de la catequesis y con la colaboración activa de las familias.

Así mismo, conviene centrar los objetivos de esa formación teológica (en el sentido amplio ya indicado). Hay que formar a los laicos para vivir su *compromiso* cristiano en la familia, el trabajo, el ámbito sociopolítico; robustecer la «unidad de vida» (*coherencia*) entre la fe y la conducta; adecuar constantemente las *convicciones y disposiciones* de cada uno al modo de ser y vivir de Cristo, sobre todo mediante una *vida de oración y sacramental* intensa; alimentar en los fieles un «sentido de Iglesia», que se traduzca en *Comunión* y actitudes de fe; educar la *sensibilidad ecuménica*; responsabilizar a cada cristiano —jóvenes y adultos— de su propia formación; prepararle para el *diálogo entre la fe y la cultura* con un plan personalizado, e impulsarle al *testimonio* del Evangelio, aunque en ocasiones su vida «choque» en el ambiente; fomentar que el *amor preferencial por los pobres y necesitados* se manifieste en la vida de todos, también por las obras de misericordia. Tales son, entre otras, las implicaciones *teológico-pastorales* que requiere la formación de los cristianos en la hora presente.

Qué duda cabe de que, para impartir esa educación, se necesitan —y probablemente cada vez más en un futuro inmediato— *teólogos* en el sentido académico y profesional, y los responsables de las comunidades cristianas harán bien en asegurar su número suficiente y la calidad de su preparación. Entre los teólogos y los responsables inmediatos de la pastoral y del apostolado se requiere así mismo una buena *comunicación*. Esa comunicación puede ser realizada en muchos casos por *fieles laicos* bien preparados teológicamente. En fin, este impulso a la teología en la vida cristiana y eclesial pide una solidez de los

procesos de *iniciación cristiana* y de *formación permanente* —a todos los niveles— en consonancia con las circunstancias actuales.

4. Dimensión pastoral de la teología y Teología pastoral

La dimensión pastoral de la teología implica, como se ha señalado ya, que todas las asignaturas tengan presente y manifiesten, del modo conveniente a cada una, esa dimensión pastoral o evangelizadora de la teología. También habrá quedado claro que no se trata de abaratarlas o de privarlas de su propio estatuto. Un elemento fundamental será la atención a los desarrollos *histórico-salvíficos* de las cuestiones teológicas y al modo en que el plan divino de la salvación se ha desplegado de hecho, en torno al centro de los Misterios de la vida y de la Pascua de Cristo.

La pregunta es si la conciencia e incluso la sensibilidad pastoral de la teología hace superflua una asignatura propia, denominada *Teología pastoral*. La respuesta adecuada parece ser: «no». Primero, porque la división y especialización de las materias teológicas se lleva a cabo siempre sobre el convencimiento de la unidad de la teología: las disciplinas teológicas no son compartimentos sino *dimensiones* de la teología [26].

La Teología «pastoral» (o práctica) viene a ser la decantación reflexiva y explícita de la dimensión pastoral de la teología. Se trata de una reflexión sobre la edificación o la acción «total» de la *Iglesia* (una «eclesiología práctica o existencial»), puesta en marcha por la *Trinidad*; una edificación que cuenta con la colaboración de los cristianos para llegar a todas las *personas* (y por tanto se enriquece con el diálogo con las ciencias humanas), y fomenta el discernimiento de los *signos de los tiempos* («aquí y ahora»), con el fin de mejorar la acción de los cristianos.

Con menos palabras, se ha dicho que la Teología pastoral es la «sensibilidad» de la Dogmática. En efecto, así puede comprenderse, no porque tenga

26. Más aún, el quehacer teológico no debería concebirse al margen de una vida de oración personal, de práctica sacramental intensa y de testimonio cristiano. La preocupación pastoral de hecho conduce a la Iglesia *concreta* y es un antídoto contra las exageraciones o unilateralidades de las construcciones puramente intelectuales. Por otra parte, si la vida de la Iglesia es lugar teológico, también lo es, e inseparablemente, la vida cristiana personal. Y esta no es objeto exclusivo de los «teólogos espirituales». De modo que la esencial dimensión espiritual de la vida cristiana no hace superflua una Teología espiritual, y lo mismo podría decirse de las demás ramas de la teología, aunque se hayan desarrollado tempranamente: todas ellas representan una *dimensión* de la teología y del cristianismo.

como tarea añadir «sensibilidad» a la Dogmática desde fuera, sino porque representa e impulsa la sensibilidad pastoral de la dogmática, al menos en la perspectiva del Concilio Vaticano II.

Acabamos de aludir a la unidad de la teología. Conviene insistir en que la sensibilidad pastoral es de por sí, o debe ser, una dimensión pastoral de todas las materias teológicas. Por eso no puede decirse que los intereses de la Eclesiología, u otras ramas de la Dogmática, se reduzcan a las «esencias». Los grandes cultivadores de la teología la han elaborado siempre con la mirada puesta en la vida de la Iglesia, y no de un modo puramente conceptual. Al mismo tiempo, es preciso reconocer que la vida de la Iglesia, como lugar teológico *sistemático*, no ha entrado en el método teológico sino recientemente. En todo caso, la Teología pastoral extrae muchos de sus fundamentos de la teología Dogmática, sin ser una pura aplicación de sus principios [27]. Tampoco ha de esperarse que la Teología pastoral proporcione, como si fueran recetas, unos criterios concretos para una acción que consistiría en la aplicación de esas normas. Su papel puede verse, más bien, en la formación de las disposiciones y actitudes, precisamente en orden a la acción del cristiano. Por lo demás, se entiende bien que la Teología pastoral tenga una relación estrecha con la Teología moral y espiritual [28]: ésta traduciría la «sensibilidad» de la teología en el orden de la unión personal con Dios.

En definitiva, la Teología pastoral, bien sea concebida en un sentido estricto como teología del ministerio pastoral (perspectiva más clásica) o bien sea como teología de la acción de toda la Iglesia (lo que parece más acorde con el enfoque del Concilio Vaticano II), va más allá de ser la «conciencia» pastoral de la teología, y los mismos requerimientos de la misión eclesial la han ido dotando de unos contenidos fundamentales.

Después de varias décadas de incertidumbre, y dejando abierta la posible diversidad de grandes zonas de la disciplina, parece haber llegado el momento de proponer la fundamentación de la Teología pastoral (particularmente eclesiológica) y definirla como ciencia teológica con un objeto y método propios, en la línea que apuntan los párrafos precedentes [29]. Esa fundamentación debe-

27. La preocupación por manifestar la insuficiencia del «método aplicativo» es patente en los escritos de S. Lanza. Vid. entre otros S. LANZA, *Teologia pastorale*, en AA.VV., *La Teologia del XX secolo. Un bilancio, 3. Prospettive pratiche*, G. CANOBBIO-P. CODA (eds.), Roma 2003, pp. 393-475, 462s.

28. Dentro de la «Teología práctica» en campo católico hoy tiende a considerarse tanto la Teología moral y espiritual como la Teología pastoral (en cuanto perspectivas sistemáticas diversas de la Teología dogmática). Algunos autores incluyen la apologética; vid. A. DULLES, *El oficio de la teología,* Barcelona 2003, pp. 38-40.

29. Cfr. R. PELLITERO, *Evolución del concepto «Teología pastoral». Itinerario y estatuto de una Teología de la acción eclesial,* en «Scripta Theologica» 32 (2000/2) 471-508.

ría facilitar una visión *unitaria* de la disciplina, que sobrepase la fragmentación, inevitable hasta cierto punto, que muestra el estado actual de la investigación y de la docencia [30].

Cabe formular la «Teología pastoral» como Teología de la acción de la Iglesia. Se entiende aquí por acción de la Iglesia todo lo que la Iglesia «hace»: la predicación y la catequesis, el testimonio y el diálogo entre los católicos, la práctica del ecumenismo, la liturgia y la oración personal, la dirección espiritual y la promoción humana, etc., representado todo ello en la triple fórmula clásica: *martyria-leiturgia-diakonia*. Se trata, por tanto, de una teología de la «autorrealización» o de la edificación de la Iglesia, que sólo puede comprenderse a partir de la sacramentalidad de la Iglesia. El objeto material sería la acción de la Iglesia en cuanto «sacramento» de salvación, que significa y actúa gracias a la doble misión del Verbo y del Espíritu Santo. El objeto formal «quod» o punto de vista sería el «aquí y ahora» de su edificación, implicado por la «lógica» de la Encarnación.

El desarrollo de una Teología pastoral universalmente extendida, pide en la *investigación* teológica un esfuerzo metodológico, que tenga en cuenta cuestiones claves como la tradición de la Iglesia y la historicidad de la teología, la autonomía de las realidades temporales —y también por tanto de los métodos científicos de las ciencias humanas, de la literatura y el arte— junto con el método de la teología misma y su función comunicativa, la centralidad del Misterio de Cristo en la Historia de la Salvación, la analogía de la fe y la jerarquía de verdades en ella. Toda la teología tiene esta responsabilidad. La teología pastoral debe ocupar un puesto de vanguardia, como corresponde a su punto de vista [31].

Por su parte, la *docencia* reclama una estructuración temática concreta de esta materia [32]. Como decimos, sobre una base cada vez más compartida —la misión de la Iglesia en el acto de su ejercicio—, son legítimos diversos subrayados, según el contexto geográfico, cultural, de edad, etc., de los alumnos.

Concluyamos insistiendo de nuevo en que el «teologizar» en clave pastoral o apostólica no ha de ser tarea exclusiva de unos pocos («pastoralistas» o interesados en la «acción»), sino *dimensión necesaria en la docencia y en la investi-*

30. Cfr. los interesantes estudios reunidos en AA.VV., *Teologia pastorale in Europa. Panoramica e approfondimenti,* G. TRENTIN-L. BORDIGNON (a cura), Padova 2003. (Véase en este mismo volumen de «Scripta Theologica» la sección de recensiones).

31. Cfr. W. KASPER, *Zur Wiessensschaftspraxis der Theologie..., o.c.,* pp. 250ss.

32. Vid. R. PELLITERO, *Teología pastoral. Introducción a una teología de la acción eclesial*, Instituto Superior de Ciencias Religiosas, Universidad de Navarra, 2003.

gación de la teología misma, de la teología como tal. Una dimensión que, si bien no tiene por qué ponerse en primer plano de continuo, ha de estar presente para que la teología cumpla su función en la Iglesia: servir al anuncio y la transmisión de la fe.

Ramiro PELLITERO
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA DE RUDOLF BULTMANN

JUAN CHAPA

Resumen: Es casi un lugar común afirmar que Bultmann reduce la teología a una antropología. Para el teólogo de Marburgo hablar de Dios es sólo posible al hablar del hombre: Dios sólo es conocido como determinando la existencia humana en el mundo. El presente trabajo se centra en esta cuestión poniendo de manifiesto algunos presupuestos teológicos y antropológicos que se detectan en su obra. Se muestra cómo la tradición luterana de la que es deudor conduce a Bultmann a una concepción del hombre marcadamente negativa, acentuada por la interpretación existencial del Nuevo Testamento.

Palabras clave: Bultmann, Antropología, Historia de la exégesis, Exégesis bíblica.

Abstract: It is almost a commonplace to state that Bultmann reduces theology to anthropology. For the German theologian to speak about God is only possible by speaking about man: God only is known like determining human existence in the world. The present article deals with this question and tries to show some of the theological and anthropological concepts that are present in Bultmann's work. The Lutheran tradition to which he belongs leads him to a distinctly negative understanding of man, stressed by his existential interpretation of the New Testament.

Keywords: Bultmann, Anthropology, History of exegesis, Biblical interpretation.

Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος: «Mirad a este pobre hombre». Así traduce Bultmann lo que Pilato habría querido decir al presentar a Jesús delante del pueblo judío en la escena joánica del *Ecce homo*[1]. Para el teólogo alemán, el Prefecto romano estaría tratando de mover a los acusadores a retirar la petición de muerte contra Jesús. La expresión habría que entenderla como una manera de subrayar lo ridículo que resultaba tomar en serio una figura tan miserable. Sin

1. Jn 19, 5.

ISSN 0036-9764

embargo, para Bultmann este desprecio de Pilato no es lo más importante. Lo realmente importante, señala, es que «en la mente del evangelista la total paradoja de la pretensión de Jesús se presenta en una escena tremenda. Verdaderamente ese hombre es el que afirma ser el rey de la verdad. La declaración ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο se ha hecho visible en su consecuencia más extrema»[2]. Estaríamos, pues, ante el escándalo de la encarnación que Bultmann ve condensado en las palabras del Prólogo de Juan: «El Verbo se hizo carne» (Jn 1, 14). «Juan presenta el final de este σκάνδαλον para que sea contemplado: cuando Pilato, después de haber hecho que lo maltrataran y lo coronaran de espinas, saca a Jesús delante de la muchedumbre con las palabras: ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος («he aquí el hombre») (19, 5) e ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν («he aquí vuestro rey») (19, 14). Aquí y en la inscripción de la cruz (19, 19) aparecen la paradoja y el escándalo de la pretensión de Jesús en un cuadro impresionante»[3]. Ese ἄνθρωπος, que llega hasta el abajamiento más absoluto, ese Hombre que es el Hijo del hombre y el Hijo de Dios, ese Hombre que ha fundamentado las comprensiones antropológicas más positivas y ricas en la historia, para Bultmann no es más que un hombre que con su pretensión de ser hijo de Dios provoca la paradoja en la que se funda su concepción de cristianismo.

Considero que este concepto de encarnación es muy iluminador para entender la antropología de Bultmann. La encarnación es entendida en el lenguaje kierkegaardiano de paradoja, como un acontecimiento histórico y escatológico a la vez, y en el lenguaje del gnosticismo (modificado y corregido por el énfasis paulino-reformador de la teología dialéctica), según el cual el Revelador confronta al mundo, llamando a una decisión de fe. Esta comprensión de la encarnación comporta, digámoslo ya, una concepción del hombre marcadamente negativa. El teólogo alemán entiende que por un lado se encuentra Dios, el completamente otro, el no-objetivable, el absolutamente distinto, el trascendente, el diferente a todo, y por otro el hombre, que es pecador: «Estar sin Dios no es algo que se puede borrar con una decisión de fuerza, sino que estar sin Dios es como mi ser, que mi ser se define por el pecado»[4]. Así las cosas, por una

2. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1941 (⁷1967), citado por la ed. inglesa, *The Gospel of John: a Commentary* (trans. by G.R. BEASLEY-MURRAY), Philadelphia 1971, p. 659.

3. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1948-53 (⁸1980). Cito por la trad. esp. de V.A. MARTÍNEZ DE LAPERA, *Teología del Nuevo Testamento* (*Presentación* de X. PIKAZA) (= TNT), Salamanca 1981, p. 464.

4. R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze* (= GV, Bd. I, Tübingen 1933 [⁶1966]; Bd. II, 1952 [⁵1968]; Bd. III, 1960 [³1965]; Bd. IV, 1965 [²1967]) I, 220 (*Zur Frage des Wunders* [inédito] = GV I, 214-228). Los vols. I y II son citados, menos en este caso, por la trad. esp. realizada por E. REQUENA, *Creer y Comprender* (= CC), Madrid 1974 y 1976; los III y IV por la alemana.

paradoja de la gracia, la trascendencia de Dios se hace presente en Cristo —un hombre del que no puedo saber más que existió pero en quien se ha revelado la palabra salvadora de Dios— de modo que el hombre, que para ser él mismo auténticamente tiene necesidad del perdón de Dios, puede conseguir ese perdón por la fe en Cristo. La fe es la existencia auténtica del hombre, por su existencia de pecador perdonado.

En otras palabras, Bultmann es deudor de la tesis fundamental de la Reforma sobre la justificación por la fe y la teología de la cruz. Sin embargo, radicaliza esta tesis desde su comprensión liberal y existencial prescindiendo de cualquier mediación eclesial o de otras instancias de tipo ético [5]. Como señala Pikaza, «frente al optimismo neokantiano precedente, [Bultmann] ha exaltado ... una forma pesimista de entender al hombre, al mundo y a la historia. Todo lo que existe en esta tierra es signo de pecado: las acciones del individuo y las estructuras de la sociedad (aunque sea eclesial), la transformación cósmica y el progreso cultural. Todo es una cárcel y no existe más salida que la búsqueda interior. Sólo en el lugar de la decisión existencial, asumida por fe y vivida más allá del mundo, se hace audible la llamada de Jesús, emerge la paradoja cristiana» [6].

A pesar del papel que juega la decisión existencial, la definición del ser del hombre como pecado marcará ciertamente la antropología de Bultmann. Pero esto no quiere decir que no presente interesantes intuiciones. Trataremos de resumirlas en las páginas que siguen.

1. ¿El hombre «objeto» de la teología?

A menudo el nombre de Bultmann se asocia sin más al campo de la exégesis. Esta comprensión es correcta, pero insuficiente. Bultmann por encima de todo quiso ser teólogo. Sin embargo, antes de especializarse como tal, hubo de formarse en diversas disciplinas filosóficas, históricas y teológicas, en las que predominaban diversas corrientes del protestantismo liberal. En sus maestros comprobó que los métodos histórico-críticos conducían a un conocimiento

5. Aunque Bultmann es crítico con la concepción liberal de la fe cristiana como un fenómeno de la historia de la religión, se sitúa en esa misma tradición liberal en la que se prescinde de toda confesionalidad y la fe recae sobre la subjetividad del creyente o, como en el caso de otros autores de la misma línea, sobre la investigación histórico-crítica. Ver J.L. Illanes-J.I. Saranyana, *Historia de la Teología*, Madrid [2]1996, pp. 303-309 y 348-352.

6. X. Pikaza, *Presentación,* en R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento* (cit. n. 3), p. 20.

más seguro del pasado pero no permitían ver con claridad si contribuían al conocimiento de Dios[7]. Y ésta era la cuestión que en última instancia le preocupaba. De ahí que el interés predominante en su obra científica estuviera presidido por la cuestión de cómo conciliar historia y fe. Es en este marco donde se encuadran sus concienzudos estudios exegéticos[8].

Bultmann, tras aceptar la crítica de Barth al protestantismo liberal y su interpretación kierkegaardiana de San Pablo, dejó de ser el fiel seguidor de la escuela de la historia de las religiones que había sido en otro tiempo[9]. Sin embargo, el teólogo de Marburgo rechazó la identificación barthiana de la Palabra de Dios con la Escritura (que a su modo de ver no tenía en cuenta el carácter falible del autor humano), y, mediante la aplicación a la Biblia de los métodos críticos, orientó su tarea de investigación y su pensamiento teológico hacia la existencia humana a través de una teoría de la historia y de la existencia. Tomó esta teoría primero de la teología proto-existencialista de su antiguo maestro en Marburgo, el teólogo neokantiano Wilhelm Herrmann[10]. Más tarde la clarifi-

7. Bultmann estudió Teología en Tübingen, Berlín y Marburgo. Entre sus profesores se encontraban: Karl Müller (Historia de la Iglesia), Adolf von Harnack (Historia del dogma), Hermann Gunkel (Antiguo Testamento), Adolf Jülicher y Johannes Weiss (Nuevo Testamento), Wilhelm Herrmann (Teología sistemática). Para una buena visión panorámica R. MORGAN, «Rudolf Bultmann», en D. FORD (ed.), *The Modern Theologians*, Oxford [2]1997, pp. 68-86 y X. PIKAZA, *Prólogo a la edición castellana,* en *R. Bultmann, Historia de la tradición sinóptica*, Salamanca 2000, pp. 9-54.

8. En la línea de Friedrich Strauss y la Escuela de Marburgo, Bultmann pensaba que, dada la mentalidad del hombre moderno, había que purificar los escritos neotestamentarios de su ingenua comprensión pre-científica. Las conclusiones a las que llega son conocidas: los evangelios sinópticos ofrecen la imagen de la fe en Jesús que tenía la primitiva iglesia, y no anuncian el Jesús histórico sino el Cristo de la fe; Jesús es un personaje histórico del que no podemos saber nada, pero al que la Iglesia convirtió en el mito del ser celeste, rey del *eschaton* elegido por Dios, el logos preexistente, co-creador del universo; los relatos evangélicos son de carácter mítico; los sucesos sobrenaturales que se narran son leyendas; Jesús fue un maestro judío que enseñó la Ley de Dios y profeta escatológico, que murió como profeta mesiánico. Las principales obras en las que se encuentran estas tesis son: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1921 ([2]1931); *Jesus*, Berlin 1926 ([3]1967); *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1941 ([7]1967).

9. La mayoría de sus profesores venían de la llamada «escuela de la historia de las religiones». Los primeros trabajos de Bultmann sobre naturaleza, cultura y religión se mantuvieron en esta línea. En 1922 rompió con esta tradición al aceptar, no sin reservas, la crítica de Barth. Ver X. PIKAZA, *Prólogo,* en *R. Bultmann, Historia de la tradición sinóptica* (cit. n. 7), pp. 19-21.

10. Johann Wilhelm Herrmann (1846-1922) construyó un marco original para la teología basado en lo que él llamó el carácter «histórico» de la existencia humana. Acentuó la orientación cristológica del pensamiento de su maestro Albert Benjamin Ritschl, manteniendo gran parte de sus postulados. Sobre este teólogo T. MAHLMANN, *Herrmann,* en *TRE* XV, 165-172 y *Wilhelm Herrmann,* en H.J. SCHULTZ (ed.), *Tendencias de la teología del siglo XX: una historia en semblanzas*, Madrid 1970, pp. 41-46.

có con la lectura de Dilthey y Graf Yorck, y la perfeccionó en extensas discusiones con Heiddegger [11].

El hecho de que a Bultmann le preocupara sobre todo el problema del conocimiento de Dios tiene su importancia, porque para hablar de su concepción del hombre es necesario primero hablar de lo que la teología era para él. Se trata de un punto de especial interés, puesto que es casi un lugar común la afirmación de que Bultmann reduce la teología a una antropología. Estamos ante una cuestión delicada, ya que es ésta una de las acusaciones más extendidas dirigidas contra el teólogo alemán (así Barth, que acusa a Bultmann de negar la trascendencia radical de Jesucristo, introduciéndola en esquemas puramente antropológicos). Ciertamente, no todos comparten esta crítica, empezando por él mismo que rechazó expresamente tal acusación. Sin embargo, no cabe duda de que los límites no son del todo claros y al menos se prestan a confusión [12].

Nuestro autor estaba de acuerdo con Barth en que el tema de la teología es Dios, y añadía con la tradición luterana, que la teología habla de Dios «cuando habla del hombre tal como se encuentra delante de Dios; por tanto, desde la fe» [13]. Pero para Bultmann hablar de Dios es sólo posible al hablar de nosotros mismos. Su afirmación fundamental es ésta: «Si la teología no debe especular sobre Dios, ni hablar del concepto de Dios, sino del Dios real, entonces, al hablar de Dios, ha de hablar al mismo tiempo del hombre» [14]. Para

11. Bultmann respetó los principios de la historiografía positivista. Siendo consciente de la subjetividad del historiador, no la identificaba con el subjetivismo y defendía el carácter cognoscible de los sucesos históricos. Es célebre su distinción entre *Historie* y *Geschichte*. *Historie* se refiere a los relatos de los hechos objetivos del pasado. *Geschichte* señala la intencionalidad o significado de esos sucesos para aquellos que los confrontan. El conocimiento *historisch* es el contenido estricto del conocimiento sobre el pasado y el conocimiento *geschichtlich* es el conocimiento del pasado en cuanto que importa al hombre de hoy y ante el que debe decidir a favor o en contra. Para descubrir la respuesta de la fe cristiana al hecho de Jesucristo hay que liberar al Nuevo Testamento de su imagen pre-científica, se debe «desmitologuizar» ese mensaje. Para un buen análisis de esta cuestión y los problemas hermenéuticos inherentes a ella, ver el prólogo de P. Ricoeur a la edición francesa de R. BULTMANN, *Jesus, mythologie et demythologisation*, Paris 1968, que se encuentra publicado también como *Préface a R. Bultmann* (1968), en P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1971, pp. 373-392.

12. Para una exposición de las ideas de Bultmann al respecto, ver W. SCHMITHALS, *An Introduction to the Theology of Rudolf Bultmann*, Minneapolis 1968, pp. 22-48 y N. PERRIN, *The Promise of Bultmann*, Philadelphia and New York 1969, pp. 22-36. E. KAMLAH, *Anthropologie als Thema der Theologie bei Rudolf Bultmann,* en H. FISCHER (ed.), *Anthropologie als Thema der Theologie*, Göttingen 1978, pp. 21-38.

13. CC I, 26 (*Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung, Theologische Blätter* 3 [1924] 73-86 = GV I, 1-25).

14. CC I, 108 (*Die Bedeutung der "dialektischen Theologie" für die neutestamentliche Wissenschaft*, en «Theologische Blätter» 7 [1928] 57-67 = GV I, 114-133).

entender esta aparente paradoja hay que partir del concepto que Bultmann tiene de Dios. Como se ha señalado ya, Dios es para el teólogo de Marburgo el completamente otro que transciende al mundo. Por eso, no puede ser nunca objeto del pensamiento humano, porque éste es limitado a objetos que se encuentran dentro del mundo, dentro de la historia. Si Dios llegara a ser algo que la mente humana pudiera concebir, en ese mismo instante cesaría de ser Dios:

> «Hablar sobre Dios con sentido es tan imposible como hablar sobre amor. En efecto, tampoco es posible hablar sobre amor, a menos que lo que se dice sobre él haya sido un acto del que ama. Cualquier otro lenguaje sobre amor no es hablar de amor, ya que se sitúa fuera del amor... [El amor] no puede ser más que una determinación de la vida misma; únicamente existo en cuanto amo o soy amado, no al lado o en el fondo. Lo mismo ocurre con la relación de paternidad y filiación» [15].

Si uno no puede hablar sobre el amor y de ahí conocer el amor, ya que uno sólo puede amar y ser amado, mucho menos puede uno hablar sobre Dios. Entonces surge la pregunta: ¿cómo es posible que Dios sea el principal interés de la teología si está más allá de la mente humana? Bultmann considera que para dar una respuesta adecuada a esta cuestión se necesita centrarse en el hombre a partir de esta otra pregunta: ¿qué es lo que el hombre puede pensar? Bultmann dirá que, entre otras cosas, puede pensar sobre la existencia humana, y específicamente sobre la existencia humana en el mundo. De modo que mientras Dios no puede ser el objeto del pensamiento humano, sin embargo Dios puede ser conocido a la existencia humana como el que determina esa existencia. Aunque Dios transciende el mundo radicalmente, Él determina la existencia del hombre en el mundo. En otras palabras, aunque uno no puede hablar sobre Dios, el hombre sí puede encontrarle en la inmediatez y en la intimidad de la propia existencia personal. En el momento de ese encuentro uno conoce a Dios como Señor de la propia existencia, y desde ese momento uno puede hablar sobre Dios porque uno puede hablar sobre la propia existencia como determinada por Él. El encuentro con Dios como el «completamente otro» representa al hombre que es determinado desde más allá de sí mismo. Hay algo que no está en sí mismo. El Dios que es algo completamente otro es un ídolo; sólo el Dios que me encuentra a mí como ése que es completamente otro es Dios. Sólo cuando uno se conoce a sí mismo como alguien al que Dios se ha dirigido en su propia vida tiene sentido hablar de Dios como el señor de la realidad:

15. CC I, 27 (*Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?,* en «Theologische Blätter» 4 [1925] 129-135 = GV I, 26-37).

> «No podemos decir nada sobre nuestra existencia, porque no podemos decir nada sobre Dios; y no podemos decir nada sobre Dios, porque no podemos decir nada sobre nuestra existencia. Únicamente podríamos hacer lo uno si pudiéramos lo otro. Si pudiéramos hablar de Dios desde Dios, podríamos también hablar de nuestra existencia, y viceversa. En todo caso, nuestras palabras sobre Dios, de ser posibles, habrían de ser también palabras sobre nosotros mismos. Queda, pues, en pie que, cuando se pregunta cómo es posible hablar de Dios, es preciso responder: sólo hablando de nosotros» [16].

> «Sólo la idea de Dios que puede encontrar, que puede buscar y encontrar, *lo incondicional en lo condicional*, el más allá en el aquí, lo transcendente en el presente que está al alcance, como posibilidad de encuentro, es posible para el hombre moderno. Lo que le queda a uno mismo es mantenerse abierto en cualquier momento para *el encuentro con Dios en el mundo, en el tiempo*. No es el reconocimiento de una imagen de Dios, que sea siempre tan correcta, que es fe real en Dios; más bien es la prontitud para que el eterno nos encuentre en cualquier momento en el presente —en cualquier momento en las varias situaciones de nuestra vida—. Prontitud consiste en la apertura para permitir que algo realmente nos encuentre y no nos deje el yo solo, el yo que es encapsulado en sus propósitos y planes, sino el encuentro con el que es designado para trasformarnos, para hacernos nuevos yos [17]».

Por tanto, no podemos *hablar* ni sobre Dios ni sobre nuestra existencia, pues Dios determina nuestra existencia. Si hacemos nuestra existencia objeto de reflexión, hacemos también a Dios objeto de reflexión y perdemos a Dios. Dios no es nunca algo para ser visto desde fuera, algo a nuestra disposición, «objetivo». La revelación de Dios no sería revelación de Dios si habláramos de ella en afirmaciones generales, «con afirmaciones y verdades generales, que no dicen relación a la situación concreta existencial del que habla» [18].

Esta convicción es diáfana para Bultmann, hasta el punto que llega afirmar que el Nuevo Testamento nunca habla de Dios de un modo y del hombre en otro modo completamente diferente [19]. Dios entonces no puede ser conocido como el que determina la existencia humana por medio de la filosofía sino sólo por medio de la fe cristiana. La filosofía puede analizar la existencia humana en su actualidad y potencialidad pero no puede analizarla como determinada por Dios. Sólo la fe puede hacerlo, pues sólo la fe puede conocer a Dios

16. *Ibid.*, 33.
17. *Translating Theology into the Modern Age*, New York 1965 = «Journal for Theology and Church» 2 (1965) 94 (*Der Gottesgedanke und der moderne Mensch,* en «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 60 [1963] 335-348 = GV IV, 113-127).
18. CC I (cit. n. 15), 27.
19. Ver más abajo nota 47.

como el que determina la existencia humana. Como el hombre de fe es todavía un hombre, no puede, ni siquiera como hombre de fe, conocer a Dios como el objeto de su pensamiento; sólo puede conocer a Dios como el determinante de su existencia. Sólo puede conocer a Dios en estos términos. En consecuencia, para el hombre que quiere hacer teología su preocupación central será Dios como el que determina su existencia humana en el mundo; el objeto directo de su pensamiento es la existencia humana en el mundo como determinada por Dios.

Sintetizando, podemos decir que para Bultmann la preocupación central de la teología es Dios, no el hombre; pero Dios es conocido como determinando la existencia humana en el mundo. Sin embargo, el objeto de un análisis existencial del hombre es el hombre; y, de la misma manera, el hombre es el objeto de la teología.

2. El hombre como existencia

Para Bultmann, hacer teología es hablar del hombre y hablar del hombre implica necesariamente hablar de la existencia humana. Sin embargo, el hombre no tiene una «existencia» como algo en sí mismo o como una manera de comportarse, sino que él *es* una existencia [20]. El hombre no puede «construir una existencia» para sí mismo, ni puede «faltarle algo en su existencia». Nadie puede «destruir la existencia» o «privarle de las bases de su existencia»: el hombre más bien siempre existe como hombre. Es decir, según Bultmann, la existencia es la forma de ser característica del hombre: sin ella el hombre no sería hombre:

> «"Existencia" significa algo más que estar-a-mano, esto es, el hecho que algo "existe" = está al alcance de la mano. Existencia es el modo de ser específicamente humano» [21].

El modo de ser específicamente humano es entendido correctamente cuando es entendido como una *habilidad para ser*. Es decir: «El ser del hombre escapa a su capacidad de disponer, que está en juego cada vez en las situaciones concretas de la vida, que procede por decisiones en las cuales el hombre no es-

20. Para algunas de las ideas que se tratan a continuación, cfr. W. Schmithals, *An Introduction to the Theology of Rudolf Bultmann* (cit. n. 12), pp. 49-70.

21. GV III, 107 (*Wissenschaft und Existenz,* en Fritz Buri [Hrsg.], *Ehrfurcht vor dem Leben. Albert Schweitzer. Eine Freundesgabe zu seinem 80. Geburtstag*, Bern 1955, 30-43 = GV III, 107-121).

coge nunca algo para sí, sino que se escoge a sí mismo como su posibilidad» [22]. Es decir, para Bultmann, el hombre es por posibilidad, su propia posibilidad. Para iluminar esta idea Bultmann acude a otros conceptos de existencia, y en particular al concepto de existencia del hombre griego [23].

a) *La comprensión griega del hombre*

Aunque Bultmann distingue entre la concepción del hombre griego de la *Polis* en época clásica y la concepción del hombre en la ciencia y filosofía helénica, señala que ambas concepciones coinciden en lo esencial: en el peculiar individualismo griego («según el cual el hombre es una persona autónoma que es consciente de su *libertad*» [24]) y en la idea de que «el individuo es un miembro de un *orden*» [25]. La aparente contradicción entre libertad y ser miembro de un orden se resuelve por la concepción que el hombre griego tenía del orden. El orden se concebía como aquello en lo que el individuo encaja armónicamente, en cuanto que la ley del orden está de acuerdo con la ley de su propia naturaleza. Precisamente, el concepto de mundo viene reflejado en la palabra «cosmos», que significa «orden», «adorno» [26]. El cosmos era el mundo de los dioses y de los hombres y lo característico de ese cosmos es que representa una unidad bien ordenada. Todo tiene el lugar que le viene dado. De este modo el hombre también es parte del cosmos. La realidad de todo ser humano viene ya dada a través de la ordenación del cosmos independientemente de cada realidad histórica concreta del individuo y es previa a esa realidad. Es decir, el hombre griego se entiende a sí mismo como un ejemplo particular de lo general. El hombre se mide por el standard ideal del cosmos, que él puede observar y calcular, y se conforma a ese ideal:

22. CC I (cit. n. 14), 108-109.

23. Así lo hace sobre todo en CC II, 55-69 (*Das Verständnis von Welt und Mensch im Neuen Testament und im Griechentum [Vortrag],* en «Theologische Blätter» 19 [1940], 1-14 = GV II, 59-78). Cfr. también el cap. VII de sus Gifford lectures publicadas bajo el título de *History and Eschatology*, *The Question of Man in History,* Edinburgh 1957 (= *The Presence of Eternity*, New York), pp. 91-109.

24. *History and Eschatology* (cit. n. 23), 91.

25. *Ibid.*

26. En CC II (cit. n. 23), 58 cita el siguiente texto de Platón en el que Sócrates habla a Kalicles: «Los sabios dicen: al cielo y a la tierra, a los dioses y los hombres los une la comunidad (κοινωνία), y la amistad, y la armonía, y la templanza, y la justicia. Por eso llaman ellos al universo orden (κόσμος), y no desorden o indisciplina... Has olvidado que la relación matemática tiene vigencia entre los dioses y los hombres» (*Gorg.* 507 EF).

> «El mundo se entiende ahí, según la analogía del ἔργον de la τέχνη, como una obra de arte en la cual la materia es informada, ha adquirido forma. Se trata de conocer las leyes de la formación y de todo lo que adquiere forma. Con esto se comprende el hombre a sí mismo, a saber: como una parte del gran κόσμος, orgánicamente incorporado en la totalidad objetiva del mundo, objetivamente ofrecido a la reflexión como los demás objetos de la naturaleza» [27].

El hombre debe liberarse de lo concreto y entrar en la esfera de lo intemporal y de lo eterno, porque la realidad histórica concreta distrae al hombre de la auténtica realidad, que viene dada por la eterna regularidad del cosmos. Conseguir este ideal le resulta posible porque la ley (el ideal que se le ofrece) no es ajeno a él, no viene de fuera de él, sino que es su propia ley. El hombre es «espíritu» y en razón de su espíritu puede entender el cosmos y realizarse en él; pues la ley del espíritu es la ley del mismo cosmos:

> «Se trata, por tanto, de comprender lo particular y actual dentro de las leyes que dan forma, que hacen del universo una obra de arte, de hacer todo lo individual y actual según las exigencias de estas leyes, de transformarse a sí mismo en una obra de arte y de incluirse en la unidad del cosmos; de existir, por tanto, más allá de la esfera de lo temporal y actual, en la esfera de lo intemporal y eterno. Para esto se da por supuesta la libertad; el hombre es espíritu» [28].

Bultmann describe la imagen griega del hombre como una *Weltanschauung*. Ese saber comprender por parte del hombre lo particular dentro de lo general constituye su *Weltanschauung*: «el hombre se comprende como un caso de lo general, y comprende el enigma de su existencia cuando comprende la regularidad de todo. Lo que da ser y orden al todo, se lo da a él también» [29]. Todo lo que sucede en un momento particular debe ser interpretado de tal modo que encaje dentro de la *Weltanschauung* existente.

A juicio de Bultmann, esta visión del mundo se mantuvo después del derrumbamiento de la *polis* griega y experimentó con los estoicos una transformación que la hizo históricamente más eficaz. Mediante su *Weltanschauung* la *Stoa* «comprende el mundo como una unidad recorrida por una energía divina y a sí mismo como incorporado a ese cosmos y seguro en él cuando comprende el puesto que le corresponde, cuando afirma el orden del mundo, que es idéntico a la ley de su propio ser. Lo característico estoico en esto es el punto de vista de que el hombre es en lo más profundo de su ser espíritu, y que, por

27. CC II (cit. n. 23), 58.
28. *Ibid.*, 59.
29. *Ibid.*, 58.

tanto, cuando reflexiona sobre su verdadero ser y se concentra en él, es libre» [30]. En cambio no es dueño del mundo exterior, pero si se entiende rectamente, entonces sabe que ningún bien terreno puede enriquecerle ni ninguna pérdida terrena puede dañarle. No se deja afectar por nada. En este sentido, el hombre, como miembro del cosmos, es hijo de la gran divinidad del mundo, el que lo piensa [31].

Sin embargo, para el teólogo alemán, el hombre griego vive completamente fuera de la historia. La concepción de la naturaleza del hombre como mente, como razón, no le permite detectar su historicidad. El hombre no puede ser tocado por encuentros, sino que los encuentros sólo pueden ser para él ocasión y materia para desplegar y formar su naturaleza atemporal. El ideal de hombre sabio es el hombre independiente de todo lo que puede salirle al encuentro, tanto bueno como malo, porque es intocable en su interior. El hombre es independiente del tiempo al llevar a cabo su naturaleza real. Como vive al margen de la historia, se encierra en sí mismo contra todo lo que el futuro le pueda traer. Lo mismo sucede en su relación con Dios, trascendente al hombre y al que debe venerar con temor. Pero su trascendencia no se concibe en términos de independencia y libertad absoluta de voluntad, ni de un Dios que podría venir al mundo. El hombre debe venerar a Dios y no violar su propia naturaleza por la ὕβρις. El hombre es libre manteniéndose en el orden divino que le hace libre. La ley de este orden es también la ley de su propia naturaleza. Aunque el hombre viole este orden, no puede destruir la naturaleza humana. El hombre no puede estar nunca en deuda con Dios ni necesitado de su perdón. No hace el mal positivamente si no comete un error que puede subsanarse mediante la educación. El hombre no está cualificado por su pasado, no lleva su pasado al presente, porque no ha llegado a ser consciente de su historicidad [32].

Hasta aquí la *Weltanschauung* del hombre griego y su relación con la historia, como modo de ilustrar lo que para Bultmann es el hombre. Desde esta concepción griega se comprende por contraste la concepción bíblica, que se distingue absolutamente de aquélla, en primer lugar porque la fe cristiana, dirá el teólogo de Marburgo, no es ninguna *Weltanschauung*.

30. *Ibid.*, 59.
31. Así se entiende, explica Bultmann, que los Padres de la Iglesia incorporaran a su teología motivos de la doctrina estoica sobre el mundo y sobre Dios, así como motivos tomados de la ética estoica. Tenían sus precedentes en el judaísmo helenista, que había asimilado varios de estos motivos estoicos, y en el Nuevo Testamento, en el que se perciben también algunos elementos de este tipo (cfr. Rm 1, 18ss; Hch 17, 28; Rm 2, 15; Flp 4, 8; 1 Co 11, 14; etc.).
32. *History and Eschatology* (cit. n. 23), 94-95.

b) *La comprensión neotestamentaria del hombre*

Para Bultmann el concepto de existencia griego sería el modo de evadir la propia existencia: el hombre está a su propia disposición. En cambio, según el concepto de existencia bíblico el hombre no está a su propia disposición, sino que su determinación como hombre es elegirse a sí mismo como existencia en todas las situaciones concretas.

El punto de partida es la fe en un Dios creador. Para el Nuevo Testamento, Dios no pertenece al mundo como su fuerza vital y su ley. Dios ha creado el mundo según su voluntad, y lo gobierna y le pondrá fin según su voluntad. De esta idea de creación se desprende que Dios dispone continuamente del hombre. Él le da la vida y ante Dios no es nada. Como consecuencia, el hombre está obligado a honrarle cumpliendo su voluntad y reconociendo su gracia[33]. Esto se traduce en que el hombre en cuanto hombre se hace uno mismo en momentos concretos, en situaciones particulares concretas. Alguien, como hombre, sólo sabe que es una posibilidad y su realidad auténtica es mantenerse como posibilidad. No tiene control sobre el encuentro en un tiempo dado, en el momento concreto que exige una decisión que es constantemente nueva.

Bultmann señala que, mientras que los griegos, especialmente los estoicos, hablan de providencia (πρόνοια), este concepto es completamente ajeno a la Biblia. Para los griegos todo en el mundo está ordenado a un fin, todo lo que acontece tiene un sentido para el todo, no existe ninguna casualidad. Al escudriñar el universo, al mirar el cosmos, el hombre griego tiene el mundo y sus leyes eternas a su disposición. Así se consuela: no hay nada absurdo. Para la Biblia, dice Bultmann, esto no es así. Aunque se afirme en el Nuevo Testamento que nada acontece sin la voluntad de Dios, que hasta los cabellos de nuestra cabeza están contados (cfr. Mt 10, 29s), esta providencia no significa que se deba entender en el mismo sentido que la πρόνοια de los griegos. El hombre bíblico debe creer en que nada sucede sin la voluntad de Dios. Debe creerlo sin conocer esa voluntad, sin que pueda comprobar con el pensamiento el orden finalista del mundo. La acción de Dios no puede verse; sus caminos son insondables. El hombre, por tanto, no tiene control sobre Dios, sino que es hombre precisamente en razón del hecho de que está abierto todo el tiempo al encuentro incalculable con Dios, que hace con el hombre lo que le place.

Estas afirmaciones vienen corroboradas por el concepto bíblico de κόσμος, que es también diferente del griego. El κόσμος neotestamentario es únicamente el mundo de los hombres. Bultmann lo considera como su lugar de

33. *Ibid.*, 61.

cautiverio, donde el hombre encuentra su destrucción. Sólo la Palabra de Dios puede sacarle de ahí y hacer del hombre un individuo:

> «La concepción griega del mundo, y especialmente la *Stoa*, le enseña al hombre a entenderse como un caso de lo general; el Nuevo Testamento le enseña a comprenderse como un individuo delante de Dios; el enigma de su vida no lo despeja conociendo la ley del mundo, la fórmula del mundo, sino que para cada uno la vida es una tarea del todo propia, cuya solución ha de encontrar él mismo» [34].

Por eso la fe cristiana no es una *Weltanschauung*, por la que el hombre se comprende como un caso del suceder general. El hombre tiene su ser auténtico sólo como una vida en el momento: «Existencia en el momento es su auténtica existencia» [35]. Por eso hay que eliminar completamente la distinción entre sujeto y objeto de la cuestión de nuestra existencia [36]. El hombre sólo se entiende suficientemente como alguien que ocurre en cada ocasión: «Yo no conquisto mi existencia en general, sino en concreto, en el aquí y en el ahora, en mi responsabilidad y decisión individuales, en las que puedo ganarme o perderme, arriesgándome, es decir, que yo estoy como individuo delante de los ojos de Dios» [37].

Para el Nuevo Testamento, el hombre está inseguro de sus acciones y lo que tiene que hacer es obedecer a Dios, cumpliendo el mandato del amor al prójimo. Ahora bien, el hombre está determinado por su pasado. Arrastra el pasado y éste le condiciona lo que es en cada momento. En ese sentido el hombre no es libre, sino que es prisionero de su pasado, porque «yo soy el que he llegado a ser» [38]. De ahí surge la necesidad de la decisión. El hombre debe decidirse a ser libre:

> «En el sentido de cada una de las decisiones que se me proponen en el ahora es cómo me decido respecto a mi pasado» [39].

De aquí también se sigue la radical apertura del hombre al futuro, es decir, a lo que le viene nuevo en cada ocasión diferente. La libertad es vivir del futuro, es apertura al futuro. El hombre es auténtico no por tener posibilidades

34. *Ibid.*, 62.
35. GV III, 30 (*Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament*, Tübingen 1929 = GV III, 1-34).
36. Cfr. CC I (cit. n. 15), 31-33.
37. CC II (cit. n. 23), 63.
38. *Ibid.*, 64.
39. *Ibid.*, 64.

sino por decidir sobre sí mismo a la vista de las posibilidades que tiene. No conoce hoy lo que será mañana, lo que hará mañana. Sólo puede decidir sobre ese mañana y su decisión. Lo que le caracteriza al hombre es su apertura incondicional a lo que se pueda encontrar en cualquier momento.

Todo esto lo ve Bultmann en el Nuevo Testamento. La libertad del hombre a la que estos libros se refieren no pertenece a la naturaleza atemporal del hombre, sino sólo puede ocurrir como un acontecimiento, que acontece por la gracia de Dios, revelada en Cristo. Es lo que ocurre en la proclamación de Jesús, que anuncia el reino de Dios. Cuando Jesús lo proclama no está simplemente comunicando una información que le interesa al hombre, sino convocándole a decidir por Dios y su reino. Por eso, la significación real del reino de Dios no depende de la espera de sucesos dramáticos que se avecinan ni de cualquier otra circunstancia que la imaginación pueda concebir. No le interesa de ningún modo como un estado descriptible de existencia, sino más bien como el acontecimiento milagroso que significa para el hombre el «o bien... o bien», que le obliga a la decisión [40].

El anuncio del Reino no es una cuestión sobre la cercanía del reinado de Dios. Lo fundamental en el Nuevo Testamento, señala Bultmann, es la comprensión de Jesús sobre la naturaleza de la existencia humana, la que «el hombre realiza al ponerse en la decisión de ser su naturaleza auténtica... Si los hombres se ponen en la crisis de decisión, y si precisamente esta crisis es la característica esencial de su humanidad, entonces toda hora es la última hora» [41]. La venida del Reino se pone al servicio del concepto de la existencia humana; su interés se dirigía hacia el hombre como «existencia», no hacia la apocalíptica. De este modo sólo se puede entender el mensaje de Jesús «cuando se considera la concepción del hombre que en última instancia subyace, y cuando se recuerda que puede tener significado sólo para el que está dispuesto a cuestionar la interpretación habitual humana, es decir, la propia, y a medirla por la interpretación de la existencia humana que le sale a él al encuentro aquí», a saber, «la concepción del hombre como forzado a la decisión a través de un futuro acto de Dios» [42].

Tanto a Jesús, al kérigma, a Pablo o Juan lo que les importa es la realización existencial, «la posibilidad de superar el estado de caída (angustia de la vida) para abrirse desde el mismo presente hacia el futuro de una vida en gracia y en confianza» [43].

40. Cfr. *Jesus* (cit. n. 8), 32.
41. *Jesus* (cit. n. 8), 44.
42. *Jesus* (cit. n. 8), 45.
43. X. PIKAZA, *Presentación,* en R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento* (cit. n. 3), p. 18.

3. Antropología bíblica: Pablo y Juan

Sobre estos presupuestos, Bultmann desarrolla extensamente la imagen bíblica del hombre mediante su comprensión de la teología paulina y joánica. El teólogo alemán considera que la primitiva comunidad cristiana, a la espera inminente de la parusía, giraba en torno a la conversión y a la esperanza, al margen de cualquier especulación teológica. Sin embargo, la expansión del cristianismo y su formulación en términos helenísticos hicieron necesaria la teología. La conciencia del sentido escatológico que tenía el acontecimiento Jesús les llevó a Pablo y a Juan a expresar explícitamente las preguntas que latían en el kerigma. Para Bultmann, estas dos figuras son las creadoras del pensamiento teológico cristiano [44].

Bultmann comienza por la teología de San Pablo. Para el teólogo de Marburgo, Pablo se ha centrado solamente en la paradoja de Jesús, en su cruz como expresión y lugar de la gracia salvadora de Dios para los hombres. Por eso, Bultmann interpreta toda la obra paulina en una perspectiva antropológica. Divide el estudio paulino en dos grandes partes: en la primera se ocupa del *hombre antes de la revelación de fe*, en donde considera que el hombre está puesto delante de Dios en el mundo y su ser se caracteriza por ser «carne», por ser pecado. En la segunda parte, Bultmann trata del *ser del hombre bajo la fe:* a pesar de que el hombre caído en el poder de la muerte es el que no tiene fe, con la fe, a partir de la revelación, esa existencia dominada por el pecado se convierte en posibilidad óntica de salvación, precisada como presencia de la justicia de Dios en el acontecimiento salvífico de la muerte y resurrección de Jesucristo. La muerte y la resurrección de Cristo es el acontecimiento escatológico, la acción por la que Dios ha puesto fin al viejo mundo, que se actualiza por la predicación, y que permite al hombre liberarse de su pasado y tener la posibilidad de una nueva existencia [45].

Para Bultmann, Pablo siempre ve al hombre en su relación con Dios. Así lo sostiene en un conocido texto de su *Teología del Nuevo Testamento*:

> «La teología paulina no es un sistema especulativo. Trata de Dios, pero no de su esencia en cuanto tal, sino únicamente en cuanto que tiene una significa-

44. El tratamiento que hace Bultmann de la teología de Pablo y Juan se encuentra en TNT (cit. n. 3), 237-511.

45. De hecho, Jesús, señala Bultmann, habla de Dios sólo «para afirmar que la voluntad del hombre es reclamada por Dios y es determinada en su existencia presente a través de la exigencia de Dios, de su juicio, de su gracia. El Dios distante es al mismo tiempo el Dios próximo, cuya realidad no se debe aprehender cuando un hombre busca escapar de su propia existencia concreta, sino precisamente cuando él la agarra fuerte» (*Jesus* [cit. n. 8], 104).

> ción para el hombre, para su responsabilidad, para su salvación. De acuerdo con esto, tampoco trata del mundo y del hombre tal como ellos son en sí, sino que ve siempre al mundo y al hombre en su relación con Dios. Toda frase sobre Dios es al mismo tiempo una frase sobre el hombre y viceversa. Por consiguiente, y en este sentido, *la teología paulina es al mismo tiempo una antropología*. Toda vez que Pablo no ve la relación de Dios con el mundo y el hombre como un proceso cósmico oscilando en un ritmo perpetuo, sino constituida por la actuación de Dios en la historia por la reacción del hombre frente a la actuación de Dios, cada frase sobre Dios habla de lo que él obra en el hombre y exige del hombre y, en correspondencia con ello, lo contrario: toda frase sobre el hombre habla de la acción de Dios y de su exigencia, o del hombre, de cómo él es cualificado por la actuación divina y por su exigencia y por su comportamiento respecto de ellas. Bajo este punto de vista se halla la cristología de Pablo, la cual no hace disquisiciones especulativas sobre la esencia metafísica de Cristo, sobre su relación respecto de Dios y sobre sus «naturalezas», sino que habla de él como de aquél por quien Dios obra la salvación del mundo y del hombre. Así, toda frase sobre Cristo es una frase sobre el hombre y viceversa; y la *cristología paulina es al mismo tiempo soteriología*»[46].

Pero para entender esta relación con Dios lo primero que hay que hacer es clarificar la peculiaridad de la existencia humana, que se infiere de las afirmaciones concretas sobre la relación entre Dios y el hombre que el apóstol hace ocasionalmente. Por eso se detiene primero en delimitar lo que él llama «conceptos antropológicos». Destacan tres aspectos[47]:

a) La existencia del hombre es siempre somática. Según Bultmann, el término más característico que utiliza Pablo para describir la existencia humana es σῶμα, que normalmente se traduce por «cuerpo». Sin embargo, para Bultmann esta traducción es inadecuada porque tendemos a considerar al cuerpo como parte del hombre, en composición con otras partes como «alma» o «espíritu». Sería más apropiado, señala, traducirlo por «el yo» en lugar de «cuerpo», porque σῶμα describe la persona como un todo. Es decir, σῶμα expresa una manera de ser y, más en concreto, una manera de ser en virtud de la cual el hombre está en el mundo. Para San Pablo, que sigue el modo hebreo más que el griego de comprensión del hombre, el hombre es una unidad y el cuerpo es su modo característico de ser. No hay comprensión de hombre como cuerpo (sustancia material) y alma (sustancia inmaterial). Para el apóstol el cuerpo es un modo de ser, no una sustancia o una cosa. Ser un cuerpo significa que el hombre no existe como un ego desencarnado, pues está siempre en un mundo

46. TNT (cit. n. 3), 244-245.
47. Cfr. J. MACQUARRIE, *An Existentialist Theology. A Comparison of Heidegger and Bultmann*, London 1955, pp. 37-47.

donde las posibilidades le confrontan. Esto es tan claro, piensa Bultmann, que otros pasajes que ponen en duda esta concepción (p. ej. 2 Co 5, 8; 12, 2) no tienen peso suficiente para anular esta interpretación de una existencia somática. Incluso llega a decir que en la vida futura la existencia del hombre será de alguna forma somática.

b) El hombre en su ser tiene una relación a sí mismo. Bultmann afirma que el hombre puede hacerse a sí mismo objeto de su propia actuación, y que esta actuación reflexiva San Pablo también la expresa mediante el término σῶμα. Ahora bien, aunque la existencia del hombre es siempre somática, el apóstol sólo le llama σῶμα al hombre desde un punto de vista particular:

> «*Se le llama σῶμα, en la medida en que él puede hacerse a sí mismo objeto de su actuación o sujeto de un acontecimiento, en cuanto que en tales casos se experimenta como paciente*. Puede, por tanto, llamársele σῶμα *en la medida en que él tiene una relación consigo mismo*, en cuanto, en cierta manera, puede distanciase de sí mismo; más exactamente: como aquél frente al cual él puede distanciarse en su ser sujeto, con quien él se ve confrontado como objeto de su propio actuar y a quien él puede experimentar como a un extraño, como no sometido al acontecimiento que escapa a su propio querer; en cuanto tal, es llamado σῶμα» [48].

La naturaleza del hombre es, por tanto, tener una relación consigo mismo: «σῶμα es el hombre en cuanto que él se objetiva a sí mismo como objeto de su conducta, en cuanto que él se distancia de sí mismo y cae bajo la soberanía de fuerzas extrañas» [49].

c) El hombre tiene dos posibilidades fundamentales. Para Bultmann, el hombre puede ser uno con uno mismo o ser un extraño de sí mismo; sólo puede ser dueño de sí mismo o perderse, abusar de sí mismo y vivir en guerra con uno mismo; puede rendirse al pecado u ofrecerse a Dios (cfr. 1 Co 9, 27; Rm 6, 12ss; 12, 1). Así queda expresada la manera en que el hombre está en relación consigo mismo en su ser. En estos casos σῶμα representa el objeto-yo, pero es el mismo hombre el que es a la vez sujeto y objeto para sí mismo. Es llamado «sujeto», porque al existir posibilidades diarias *él* decide siempre sobre sí mismo; es llamado «objeto», porque decide *sobre sí mismo*. En definitiva, ser σῶμα muestra que el hombre tiene potencialidad de ser bueno o malo, de tener positiva o negativamente una relación auténtica con Dios:

48. TNT (cit. n. 3), 250 (los subrayados son siempre del autor, mientras no se indique lo contrario).
49. *Ibid.*, 257.

> «Que el hombre es σῶμα significa que él se halla ante tales posibilidades. Su ser-σῶμα no es, en sí, ni bueno ni malo. Pero, únicamente por ello, por ser σῶμα existe para él la posibilidad de ser bueno malo, la de tener una relación con Dios... Si el hombre dejase de ser σῶμα, si dejara de tener relación alguna consigo mismo, dejaría de ser hombre» [50].

Las tres proposiciones señaladas, es decir, que la existencia del hombre es siempre somática, que por tanto tiene una relación a sí mismo y que es confrontada con las dos posibilidades básicas de ser uno con uno mismo o extraño de uno mismo, constituyen claramente una interpretación existencial del concepto σῶμα. Y si σῶμα caracteriza en Pablo al hombre en cuanto que es el objeto de su acción y de su decisión, otros conceptos caracterizan a ese mismo hombre en cuanto que es sujeto de su acción y de su decisión: ψυχή (alma), πνεῦμα (espíritu), ζωή (vida), νοῦς (entendimiento), συνείδησις (conciencia) y καρδία (corazón). Con ψυχή, la vitalidad específicamente humana, se significa a la persona como esforzándose, como queriendo, como persiguiendo algo. Con πνεῦμα, la fuerza maravillosa de la acción divina, se designa al hombre en cuanto queriendo y sabiendo: «El hombre es una unidad viviente, el yo que puede objetivarse a sí mismo, que tiene una relación consigo mismo (σῶμα), y que se halla viviente en su intencionalidad, proyectado hacia algo, en querer y saber (ψυχή, πνεῦμα)» [51]. Lo mismo se puede decir de ζωή, que pertenece esencialmente al hombre en cuanto que tiene ψυχή y que, como designación de la vida natural, vale lo mismo que para el concepto σῶμα [52]. Sin embargo, el término νοῦς es «el que expresa con mayor claridad que ser hombre significa ser cada uno un yo que es sujeto de su voluntad y de su acción». Como νοῦς, «con el que no se apunta a la razón o la inteligencia como una facultad especial, sino que se entiende *el saber acerca de algo, el entender y juzgar*» [53], el hombre decide sobre sí mismo como σῶμα. Como συνείδησις, es decir, «el saber del hombre sobre su propio comportamiento... sobre la propia conducta respecto de una exigencia existente para esta conducta» [54], el hombre se conoce a sí mismo como σῶμα. Como καρδία, que tiene para Bultmann el mismo sentido que νοῦς, es decir, que se emplea «para designar el yo como queriendo, haciendo planes, como intentando» [55], el hombre se desea a sí mismo como σῶμα. En definitiva, la conexión entre el concepto σῶμα y los grupos de con-

50. *Ibid.*, 252.
51. *Ibid.*, 264.
52. *Ibid.*, 264.
53. *Ibid.*, 265.
54. *Ibid.*, 271.
55. *Ibid.*, 274.

ceptos mencionados muestra que para Bultmann el hombre tiene una relación consigo mismo, que puede contemplarse a sí mismo, puede ganarse o perderse a sí mismo, rendirse a sí mismo, a la vida o la muerte, en otras palabras, que él es su propia posibilidad.

Pero Bultmann no limita a Pablo el estudio de la existencia del hombre en el Nuevo Testamento. Considera asimismo que en Juan el mensaje de Jesús se ha formulado en perspectiva antropológica. Señala que en el cuarto evangelio la comprensión implícita del ser del hombre también está emparentada con el concepto de existencia. Para Bultmann el dualismo joánico sugiere un origen gnóstico. Sin embargo, mientras que el gnosticismo atribuyó oscuridad, mentira y otros conceptos negativos a los poderes activos del mal y se fundaba en un dualismo último metafísico, en los escritos joánicos no ocurre lo mismo. El punto de partida es la creación. Para Juan el mundo, que es en primer lugar el mundo de los hombres, ha sido creado por Dios; no es un acontecimiento trágico de los tiempos primeros. A partir de la idea de creación, en la que Dios se revela, los conceptos luz y tinieblas, verdad y mentira, libertad y esclavitud, que para Bultmann provienen del gnosticismo, adquieren un sentido peculiar en Juan. Deben ser interpretados a la luz de los conceptos de existencia descritos más arriba. Los conceptos joánicos son posibilidades de decisión:

> «Todos ellos adquieren su sentido partiendo de la cuestión de la existencia humana —ζωή y ζωὴ αἰώνιος— y designan la doble posibilidad humana: o vivir de Dios o de sí mismos. Indican que el hombre puede adquirir la recta comprensión de sí mismo mediante el conocimiento de su condición de creatura y entonces tiene la *luz* que aclara su camino; únicamente en tal conocimiento se hará partícipe de la *verdad* como realidad verdadera, que se le abra en la revelación de Dios y no comete la locura de creer que puede fundar él por sí mismo su propia realidad constituyendo un κόσμος que se rebela contra Dios; únicamente en este conocimiento consigue la *libertad* frente a la apariencia, que en realidad es oscuridad, mentira, esclavitud y muerte y únicamente en tal libertad tiene la *vida*, en cuanto que vive de su origen auténtico» [56].

En definitiva, la enseñanza joánica muestra al hombre la doble posibilidad de vivir de Dios, o vivir de los recursos humanos (para el hombre, ser él mismo como hijo de Dios, o perderse en el mundo). La revelación de Dios en Jesús le coloca al hombre frente a la decisión a favor o en contra de Dios. Para el teólogo alemán, Juan ha presentado a Jesús como palabra radical de Dios que

56. *Ibid.*, 435-436.

posibilita la realización de la existencia. «El dualismo cosmológico de la gnosis se ha convertido en Juan en un *dualismo de decisión*» [57].

4. Existencia inauténtica y existencia auténtica

Resumiendo lo expuesto hasta el momento, podemos decir que, para Bultmann, ser «existencia» significa estar ante posibilidades, estar abierto a encuentros en los que se hace una decisión sobre uno mismo. En cada verdadera decisión yo siempre decido por mí mismo como existencia; esto significa que en la decisión pruebo mi permanente apertura hacia lo que me viene en cada situación diferente. Pero, según muestra el Nuevo Testamento, el hombre ha sometido esta verdadera apertura entregándose al mundo que puede ver, que está a su disposición; se ha dejado conducir a una vida regida por estos presupuestos y ha caído víctima del mundo. De esta manera se ha separado del encuentro con Dios, aquel que no está a su disposición. Cuando el hombre no se mantiene ya abierto al futuro, ya no existe *auténticamente*. Se ha rendido a sí mismo como posibilidad. Al rendirse al mundo ha perdido su «existencia auténtica»; vive «inauténticamente». La cuestión es, si querrá o podrá renunciar a esta inautenticidad y volver a obtener su existencia auténtica, y para Bultmann esta cuestión es, desde el punto de vista cristiano, la cuestión de la salvación del hombre [58].

Ahora bien, esta descripción de la existencia humana la encuentra Bultmann en el Nuevo Testamento pero también ocurre en la filosofía existencialista, especialmente en la de Heidegger. Bultmann entiende que Heidegger parece decir lo mismo desde la filosofía. La cuestión que se plantea entonces es si se puede dar una comprensión «cristiana» de la existencia, como filosófica, natural, sin Cristo.

La relación entre Heidegger y Bultmann no es asunto fácil. El filósofo de Friburgo se pregunta por el Ser, como pregunta de la existencia humana, el ser del *Dasein*. Heidegger descubre no sólo el hecho de que el hombre existe, es decir, que el Ser humano es «ser-capaz»; también analiza cómo el hombre realiza su existencia de hecho. En esto él infiere la estructura ontológica básica del *Dasein*, a saber, existencialidad, desde la *realidad óntica* del hombre y también analiza la existencia en relación al movimiento fáctico. Para Walter Schmithals, dis-

57. *Ibid.*, 436.

58. Para un tratamiento de este tema en Bultmann, ver W. Schmithals, *An Introduction to the Theology of Rudolf Bultmann* (cit. n. 12), pp. 71-95 y J. Macquarrie, *An Existentialist Theology* (cit. n. 47), pp. 29-230.

cípulo del teólogo de Marburgo y quien a juicio del propio Bultmann ha sido el que mejor ha entendido su pensamiento, Heidegger, al preguntarse sobre el Ser, está coincidiendo con Bultmann, que se pregunta sobre Dios: ambos comienzan, a pesar de las posiciones fundamentalmente diferentes de las que parten, con la cuestión del hombre [59]. Señala también Schmithals que la interpretación de Heidegger de la existencia humana es la misma que hace Bultmann de la comprensión bíblica de la existencia humana. Bultmann no considera sorprendente esta coincidencia porque el análisis existencialista es en su opinión simplemente «el desarrollo sistemático del entenderse a sí mismo dado con la existencia» [60]. Para Bultmann filosofía y teología se encuentran.

El teólogo de Marburgo piensa que la filosofía de Heidegger es filosofía correcta, pero que no tiene razón de ser la pregunta de si la naturaleza del hombre, sobre el modo peculiar de ser como existencia, podría haberse descubierto sin el Nuevo Testamento:

> «De hecho no se ha descubierto sin la ayuda del Nuevo Testamento. No habría filosofía moderna de ningún tipo sin el Nuevo Testamento y sin Lutero y sin Kierkegaard. Pero esto simplemente indica el lugar del existencialismo en la historia intelectual del hombre; en lo que se refiere al contenido, la comprensión de la existencia en filosofía moderna está justificada por algo más que su origen histórico» [61].

De todas formas, para Bultmann esta concepción del hombre sería correcta, incluso si no correspondiera con la imagen bíblica. Como la comprensión neotestamentaria de la existencia (que se presupone en la interpretación de Heidegger) aparece hoy en día como una comprensión natural, profana, secularizada del Ser humano, podría ser posible tener una comprensión cristiana del Ser sin Cristo. Como si en el Nuevo Testamento tuviéramos el primer descubrimiento y expresión de una comprensión del Ser que está en el fondo de la comprensión natural del hombre, de su Ser, como se ha expresado en la filosofía existencialista moderna. En ese caso la teología sería precursora de la filosofía.

59. W. SCHMITHALS, *An Introduction to the Theology of Rudolf Bultmann* (cit. n. 12), p. 63.

60. *Kerygma und Mythos* II, 193 (*Zum Problem der Entmythologisierung,* en H.-W. BARTSCH-F. THEUNIS [eds.], *Kerygma und Mythos*, Bd. II: *Diskussionen und Stimmen zum Problem der Entmythologisierung: Diskussionen und Stimmen des In- und Auslandes*, Hamburg 1952 [^{3}1954], pp. 179-208).

61. *Kerygma und Mythos* I, 35 (*Neues Testament und Mythologie,* en H.-W. BARTSCH-F. THEUNIS [eds.], *Kerygma und Mythos*, Bd. I: *Ein theologisches Gespräch*, Hamburg 1948 [^{2}1951], pp. 15-53).

En definitiva, Bultmann afirma que se puede hablar con sentido de Dios sólo si se habla del hombre. Pero hablar del hombre no puede ser una tarea específicamente teológica. En cualquier caso, la filosofía también habla del hombre, y ese hablar es asunto legítimo. Más aún es su asunto legítimo y no el de la teología, que tiene que hablar de Dios. Ahora bien, como la teología sólo puede hablar de Dios hablando del hombre, su trabajo está asociado estrechamente con el de la filosofía. Y aunque no se necesita ser consciente de este hecho, Bultmann lo hace consciente. El teólogo no necesita necesariamente un filósofo: él puede ser su propio filósofo. Pero cuando el teólogo analiza la existencia humana e intenta retenerla conceptualmente, está haciendo el trabajo de un filósofo. De ahí que la relación entre teología y filosofía en Bultmann se deba aclarar a la luz de otros conceptos. El más fundamental es la manera de entender la «existencia inauténtica». El paralelo entre el análisis de la «existencia inauténtica» que hace Heidegger y la comprensión bíblica de pecado que desarrolla Bultmann es evidente. La diferencia es que el análisis de Heidegger es pura ontología y no define la «existencia inauténtica» como pecado. En cambio para Bultmann lo inauténtico es «pecado». El concepto de «pecado» es el modo teológico de calificar lo que la especulación filosófica de la existencia denomina «inautenticidad». La filosofía puede reconocer el carácter caído del hombre en el mundo; puede por tanto revelarle al hombre su inautenticidad y hacerla ontológicamente comprensible. Pero la filosofía está convencida de que el hombre puede encontrar el camino a su autenticidad sobre la base de la dilucidación filosófica de la existencia, y de ese modo vencer el carácter de caído, o, desde el punto de vista cristiano, librarse del pecado. En cambio, para Bultmann, el pecado sólo puede entenderse realmente si el hombre se encuentra a sí mismo como pecador. Pero esto sólo es posible si el hombre se pone delante de Dios, que es el que le libera del pecado. Como Dios sólo se puede tener experiencia de Dios por la fe, la comprensión de la inautenticidad como pecado sólo es posible en la fe:

> «Qué es la gracia, únicamente puede saberlo el hombre que se sabe pecador. Y pecador se sabe únicamente, en cuanto está delante de Dios. Por tanto, sólo puede conocer el pecado, cuando conoce la gracia. La percepción del juicio y de la gracia de Dios al mismo tiempo constituye la esencia de la fe» [62].

La diferencia entre la comprensión filosófica de la existencia y la del Nuevo Testamento radica en última instancia en lo que para Bultmann es el hombre a la luz de la enseñanza neotestamentaria sobre el acontecimiento salvífico.

62. CC I (cit. n. 13), 25.

Para el de Marburgo, los filósofos piensan que en cuanto se le muestre al hombre la grave situación en que se encuentra podrá escapar de ella, que la corrupción resultante de la caída no se extiende al corazón de la personalidad humana. En cambio, para Bultmann el Nuevo Testamento muestra que la caída es total: «La liberación sólo puede venir por una intervención de Dios» [63]. El hombre ha caído totalmente víctima del mundo y no puede conseguir su autenticidad por sus propios esfuerzos. El querer conquistar el ser auténtico sería caer fatalmente en la inautenticidad, pues supondría un acto de autonomía; equivaldría a disponer sobre sí mismo, ser maestro de sí mismo [64], constituyéndose en ley en vez de recibirla de fuera. La autenticidad sólo puede ser recibida. La fe conoce esta situación sobre la base del acontecimiento salvífico de que Dios ha actuado a favor del hombre porque el hombre no puede actuar. De este modo, el creyente aprende a entender lo que es estar caído más radicalmente que lo podría entender a través de la dilucidación filosófica de la existencia. Se pasa así de la salvación como esfuerzo del hombre a la salvación como don-gracia de Dios. Bultmann dirá que ni el Nuevo Testamento ni los filósofos pueden probar que la cuestión sobre el carácter del hombre caído es así. Se trata de un asunto que afecta a la decisión, que sólo es posible en la experiencia existencial de la acción de Dios. Esta decisión ilumina la distinción entre fe y filosofía: «Aquí se encuentra la crucial distinción entre el Nuevo Testamento y el existencialismo, entre la fe cristiana y la comprensión natural del ser. El Nuevo Testamento habla y la fe conoce un acto de Dios a través del cual el hombre se hace capaz de autocomprometerse, capaz de fe y amor, de su auténtica vida» [65].

Llegamos así a la existencia auténtica, que para Bultmann en el Nuevo Testamento es descrita y explicada sobre todo con la ayuda del concepto «fe» [66]. La fe es para el teólogo alemán sinónimo de autocomprensión (para combatir, dirá, ideas confusas o incluso falsas sobre la naturaleza de la fe cristiana) y más precisamente una «nueva autocomprensión». No sólo gano una nueva autocomprensión en el encuentro con la acción salvadora de Dios que cambia mi existencia, sino que yo también entiendo a Dios y su acción salvadora de una

63. *Kerygma und Mythos* I (cit. n. 61), 35.

64. Cfr. CC I, 125-126 (*Die Eschatologie des Johannesevangeliums, Zwischen den Zeiten* 6 [1928] 4-22 = GV I, 134-152).

65. *Kerygma und Mythos* I (cit. n. 61), 40.

66. Ver R. BULTMANN, art. πιστεύω, en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* VI, Kohlhammer, Stuttgart 1954, pp. 193-230 y en colaboración con A. WEISER, art. πιστεύω y derivados, en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* VI, Kohlhammer, Stuttgart 1959, pp. 174-182; 197-230. Sobre la fe en Bultmann, ver J. FLORKOWSKI, *La teología de la fe en Bultmann*, Madrid 1973, esp. pp. 121-129, W. SCHMITHALS, *An Introduction to the Theology of Rudolf Bultmann* (cit. n. 12), pp. 96-125 y N. PERRIN, *The Promise of Bultmann* (cit. n. 12), pp. 61-73.

manera nueva, es decir, entiendo a Dios como el que actúa en mí, cosa que es conocida sólo por la fe, y entiendo su acción como acción salvadora, como la que se descubre a sí misma sólo a la fe:

> «Lo más importante es aquella visión fundamental de que las ideas teológicas del Nuevo Testamento son el desarrollo de la fe misma, resultante de la nueva comprensión de Dios, del mundo y de la persona regalada en la fe, o como también puede formularse: *de la nueva autocomprensión*» [67].

La auténtica existencia, la verdadera autocomprensión se hace posible sólo por Dios, y la hace posible por medio de su palabra. Fe es fe en el kerygma, que nos habla de la actuación de Dios en el hombre Jesús de Nazaret. Una explicación detallada escapa los límites de este trabajo. Sintetizando mucho, se puede decir que en Bultmann el kerygma es la proclamación del acto salvífico de Dios, la muerte y resurrección de Cristo, acontecimiento escatológico, que no sólo es la ocasión para la decisión en relación a la fe, sino también la condición para la fe. Jesucristo está presente en el kerygma y encuentra a los seres humanos a través del kerygma. La fe es lo que libera al hombre del pecado y le hace posible una vida auténtica. Pero esta existencia auténtica es todavía una existencia en el mundo, que el Nuevo Testamento y la primitiva iglesia expresaba en el concepto «interim», a la espera de la parusía. Pero para Bultmann el «interim» no es cronológico sino cualitativo: incluso la existencia auténtica es existencia en el mundo y como tal siempre comportará un elemento de tensión. Por el acontecimiento escatológico de la cruz como es proclamado en el kerygma el hombre es liberado de su pasado. El hombre puede decir: «Yo puedo». Al mismo tiempo se le pide una radical obediencia y entonces dirá: «Yo debo». A pesar de ello, será un «como si no», aunque de todas maneras será. Fuera del kerygma sólo puede haber sinsentido y desesperanza. En respuesta al kerygma se da la gloria paradójica de la auténtica existencia en el mundo en el que el hombre se encuentra al mismo tiempo justificado y sin embargo todavía pecador.

Hay cuatro notas que aparecen constantemente en las discusiones de Bultmann sobre la autocomprensión de la fe [68]: a) el «como si», por el que, glosando uno de sus pasajes favoritos, 1 Co 7, 29-31 [69], el hombre que alcanza la autocomprensión de la fe vive en el mundo de radical objetividad «como si», y

67. TNT (cit. n. 3), 671.
68. Cfr. N. PERRIN, *The Promise of Bultmann*, pp. 72-73.
69. «Hermanos, os digo esto: el tiempo es corto. Por tanto, en lo que queda, los que tienen mujer, vivan *como si* no la tuviesen; y los que lloran, *como si* no llorasen; y los que se alegran, *como si* no se alegrasen; y los que compran, *como si* no poseyesen; y los que disfrutan de este mundo, *como si* no disfrutasen. Porque la apariencia de este mundo pasa».

es precisamente en esta actitud en la que consiste la libertad cristiana frente al mundo; b) la afirmación de que el hombre es *simul peccator, simul justus*[70], al mismo tiempo justificado y pecador; c) el concepto de la decisión fundamental que marca la transición a la existencia auténtica, pero que tiene que ser renovada en las miles de decisiones que exige el «cuidado» de estar-en-el-mundo; d) la relación paradójica del indicativo y el imperativo, el «yo puedo» con el «yo debo». Estas cuatro notas son una manera de expresar la misma cosa: «La paradoja que la existencia cristiana es al mismo tiempo un ser escatológico no mundano y un ser histórico»[71]. Como puede observarse, en su planteamiento entran en juego tres principios luteranos, combinados según la relación dialéctica hombre-Dios, y sobre el fondo de la comprensión de la existencia: el principio de la fe sola; el principio de que el hombre no es más que pecador; el principio de Dios como completamente distinto.

5. Conclusión

En las páginas iniciales surgía la cuestión sobre si Bultmann reducía la teología a una antropología. La pregunta probablemente no tiene solución, o al menos las respuestas serán diversas, según el punto de vista que se adopte. Lo que quizá se pueda afirmar sin demasiados riesgos es que, si bien la conexión entre teología y antropología es correcta, Bultmann tiende a menoscabar la teología a favor de la antropología. El teólogo de Marburgo entiende, por ejemplo, que la teología de Pablo, si se tienen en cuenta los conceptos que utiliza, es una antropología, y realiza la doctrina de Pablo en torno al hombre a partir del juicio sobre los conceptos paulinos que son teológicamente importantes. Pues bien, ese juicio está formado por una decisión anterior sobre lo que es la teología. Lo quiera o no su teología viene condicionada por su proyecto ideológico. La interpretación existencialista del Nuevo Testamento puede ser útil para aquel al que esos textos se dirigen y la terminología existencialista puede ser un vehículo apropiado, pero reducirlo todo a estos moldes lleva consigo eliminar muchas otras cosas que son esenciales al cristianismo, entre otras la dogmática, la ética y la mediación eclesial.

70. «Resumiendo, estoy convencido de que la conceptualización nacida de la concepción según la cual el ser humano es un ser histórico-temporal, es la conceptualización apropiada para interpretar los temas bíblicos de la creación y de la redención, del pecado y de la gracia, de la justificación y de la santificación (y, por tanto, también para interpretar el *simul peccator, simul justus*)» (GV III, 186; *In eigener Sache,* «Theologische Literaturzeitung» 82 [1957] 241-250 = GV III, 178-189).

71. *History and Eschatology*, 154.

Bultmann trata de resolver el problema del hombre caído en la línea de la teología dialéctica, donde la infinitud divina y la finitud humana resultan contrapuestas, para presentar a Cristo y la palabra de la predicación que lo anuncia y lo evoca ante nosotros como la única fuente de vida y verdad. Frente a la tradición católica que entiende a Dios y la encarnación desde la analogía del Ser, para Bultmann la fe cristiana es paradoja. Para él, el «escándalo de la encarnación» permite que Dios sea trascendente y el hombre puramente humano. La palabra de la revelación es palabra que interpela al hombre, que le invita a salir de sí mismo, a trascender los límites de un yo, para abrirse al futuro, a la disponibilidad, al amor, a la autenticidad. Dios está oculto para mí. Sólo hay un prodigio verdadero: la revelación, la revelación de la gracia del perdón (no el descubrimiento del misterio del ser de Dios).

Pero la visión del hombre que tiene Bultmann, como se ha dicho ya, es muy negativa. Por una parte, el teólogo de Marburgo se mantiene fiel a la tradición luterana. No sólo son constantes las citas a Lutero, sino que la doctrina de la Reforma se trasluce en su doctrina sobre la justificación y su concepto de hombre caído. Además, su comprensión existencial acentúa esa negatividad. La insistencia en el ser del hombre como pecado para resaltar el valor de la decisión que libera subraya esa visión pesimista del hombre y del mundo.

«Mirad a este pobre hombre». Lo que según Bultmann quiso decir Pilato del Jesús escarnecido y que se señalaba al principio de este trabajo, son palabras que bien pueden ser aplicadas a su concepción de hombre. Si Jesús no es más que un pobre hombre, sin duda los demás también hemos de serlo. Si Jesús no es más que un hombre en el que se hace presente la actuación de Dios, será el propio hombre quien se las vea con Dios a la espera de ser salvado. «Pero el evangelista Juan ha reconocido en estas palabras del cínico (Pilato) unas palabras proféticas y así las ha transmitido a la cristiandad. Efectivamente, Pilato tiene razón, quiere decir: ¡Mirad, esto es el hombre! En Él, en Jesucristo, podemos leer lo que es el hombre, el proyecto de Dios y nuestra relación con él. En Jesús maltratado podemos ver qué cruel, qué poca cosa, qué abyecto puede ser el hombre. En Él podemos leer la historia del odio humano y del pecado. Pero en Él y en su amor que sufre por nosotros, podemos además leer la respuesta de Dios: Sí, éste es el hombre, el amado por Dios hasta hacerse polvo, el amado por Dios de tal manera que le atiende hasta en la última necesidad de la muerte. Y en la mayor degradación continúa siendo también el llamado por Dios, hermano de Jesucristo y así llamado a participar del amor eterno de Dios» [72].

72. J. RATZINGER, *Creación y pecado*, Pamplona 1992, pp. 83-84.

Si Jesús es la Palabra eterna del Padre hecho hombre, si es Palabra de amor dirigida al hombre, el hombre y el mundo tienen motivos para ser optimistas y enfrentarse a la realidad con esperanza. Con la encarnación Dios ha tocado en Cristo a todos los hombres. Jesucristo revela al hombre lo que es el hombre: «Él que es *imagen de Dios invisible* (Col 1,15) es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual»[73].

Juan CHAPA
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

73. CONC. VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 22.

LA PROMESA A ABRAHÁN SEGÚN Ga 3, 1-29

JUAN LUIS CABALLERO

Resumen: La Carta a los Gálatas es un escrito de difícil comprensión en una primera lectura. La carta se refiere a un problema concreto, pero el Apóstol aprovecha la ocasión para aclarar cuál es el origen de la verdadera filiación a Dios y, por tanto, quiénes son los herederos de las promesas divinas. El problema es que la argumentación —dirige a los que pretenden volver a la práctica de la circuncisión— no es clara. La aplicación del análisis retórico a Ga 3 nos ayuda a comprender mejor qué tipo de argumentos usa, el hilo de dicha argumentación y sus núcleos centrales.

Palabras clave: Gálatas, Retórica, Abrahán, Exégesis bíblica.

Abstract: A first reading of the Letter to Galatians is disconcerting. Although it deals with a concrete problem, the Apostol takes the occasion to clarify the origin of true divine filiation and the identity of the heirs of the divine promises. The problem is that the reasoning —addressed against those who intend to return to the practice of circumcision— isn't clear. The aplication of the rhetorical analysis to Ga 3 helps us to understand better what kind of arguments Paul is using, the thread and the main points of his reasoning.

Keywords: Galatians, Rhetoric, Abraham, Biblical interpretation.

El acontecimiento Cristo —especialmente su muerte en la cruz y su resurrección— como cumplimiento de las promesas divinas señala un cambio radical en la situación del hombre: una nueva creación, definida por el paso de la condición de esclavos del pecado a la de la libertad de los hijos de Dios, a través de la fe en Jesucristo. He aquí uno de los puntos centrales de la teología paulina, que comporta importantes consecuencias en relación con la ley y la justificación. En la Carta a los Gálatas, Pablo define así parte del contenido de su evangelio: *Conscientes de que el hombre no se justifica por las obras de la ley sino por la fe en Jesucristo, también nosotros hemos creído en Cristo Jesús*

ISSN 0036-9764

a fin de conseguir la justificación por la fe en Cristo, y no por las obras de la ley, pues por las obras de la ley nadie será justificado (Ga 2, 16). Esto implica de facto una consecuencia: *Soy yo, Pablo, quien os lo dice: Si os circuncidáis, Cristo no os aprovechará nada* (Ga 5, 2). En efecto, uno de los problemas más acuciantes que tuvo que abordar el apóstol fue definir el papel de la circuncisión —y de la ley mosaica en su conjunto— dentro de la economía de la salvación [1]. La Carta a los Gálatas, y concretamente Ga 3, es un excelente ejemplo de este esfuerzo [2].

Asomarse al contenido y al modo de argumentar de la Carta a los Gálatas es una empresa no exenta de problemas. El apóstol está presenciando cómo la comunidad, después de haber abrazado la fe en Jesucristo y de haber recibido una serie de dones espirituales, instigada por unos agitadores, quiere volver a la práctica de la circuncisión. Pablo, con su habitual intuición, se da rápidamente cuenta de los graves problemas que esto puede ocasionar: relativizar la acción salvadora de Jesucristo y poner en entredicho la verdad del evangelio. Para afrontar la situación, el apóstol lleva a cabo una cuidadosa argumentación. Sin embargo, aunque en sus líneas generales el mensaje de la carta parece claro, a veces uno se queda con una cierta sensación de desconcierto, ya que los argumentos y sus consecuencias no parecen tan inmediatos. Se hace, pues, necesario acudir a ciertas claves de comprensión: la naturaleza de los argumentos que están agitando a los gálatas, el pensamiento judío de la época, el sentido de la terminología y el modo de hacer exégesis de Pablo. Necesitamos también cierta metodología que ayude a entender mejor el modo de argumentar del apóstol, moviéndonos tanto a nivel exegético como hermenéutico.

1. Para los judeo-cristianos, pero también —y en Ga 3, 1-29 de un modo muy especial— para los étnico-cristianos.

2. Como referencia bibliográfica sobre este tema, pueden confrontarse las aportaciones de: H.D. BETZ, *Galatians*, Philadelphia 1988; B. BYRNE, *«Sons of God»-«Seed of Abraham». A Study of the Idea of the Sonship of God of All Christians in Paul against the Jewish Bachground*, Roma 1979; E. COTHENET, *La Carta a los Gálatas*, Estella 1991; V. DELLAGIACOMA, *Induere Christum (Ga 3, 27-Rm 13, 14)*, «Rivista biblica italiana» 4 (1956) 114-142; J.D.G. DUNN, *The Epistle to the Galatians*, London 1993; W.G. HANSEN, *Abraham in Galatians. Epistolary and Rhetorical Contexts*, Sheffield 1989; R.B. HAYS, *The Faith of Jesus Christ. An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3, 1-4, 11*, Chico 1983; Ph.H. KERN, *Rhetoric and Galatians. Assessing an Approach to Paul's Epistle*, Cambridge 1998; B.W. LONGENECKER, *The Triumph of Abraham's God. The Transformation of Identity in Galatians*, Edinburgh 1998; A. PITTA, *Lettera ai Galati*, Bologna 1996; J.M. SCOTT, *Paul and the Nations. The Old Testament and Jewish Background of Paul's Mission to the Nations with Special Reference to the Destination of Galatians*, Tübingen 1995; G.M. SMIGA, *Language, Experience, and Theology: the Argumentation of Galatians 3:6-4:7 in Light of the Literary Form of the Letter*, Roma 1985; A. VANHOYE, *La Lettera ai Galati. Seconda parte*, Roma 1997.

1. La problemática de Gálatas

En el decurso de la carta, con Ga 3, 29 se llega a una conclusión de vital importancia: *Si vosotros sois de Cristo, sois también descendencia de Abrahán, herederos según la promesa*. Ante esta aseveración se nos vienen a la cabeza algunas preguntas: ¿cuál es el alcance de la afirmación paulina?; siguiendo el desarrollo de la carta, ¿cómo se ha podido llegar a esta conclusión?; ¿se ha establecido/probado verdaderamente el lazo entre Cristo y Abrahán?; ¿cómo?

El alcance de la afirmación de Ga 3, 29 se va desarrollando gradualmente a lo largo de toda la carta: según el evangelio de Pablo, que es de origen divino (Ga 1, 11-12), el camino para acceder a las bendiciones divinas es la fe —διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Ga 2, 16)—. Esto es: no son necesarias las obras de la ley para pasar a formar parte de la descendencia de Abrahán y ser, por tanto, herederos de las promesas. Es más, si los gálatas vuelven a la circuncisión, no les aprovechará para nada la muerte de Cristo (Ga 5, 2), gracias a la cual han sido liberados del pecado y, tanto judíos como gentiles, elevados a una única categoría de hijos de Dios (Ga 3, 26-28). En cuanto a la argumentación, es necesario un estudio muy pormenorizado ya que el hilo, aunque unitario, es tortuoso: el problema principal son los numerosos *entimemas* con los que hay que enfrentarse[3].

2. Desarrollo de la argumentación de Ga 3, 1-29

En los últimos decenios se ha visto necesario afrontar la argumentación paulina desde el punto de vista de la retórica[4]. La aplicación de esta metodología aporta bastante luz, ya que Pablo explica, de un modo razonado, previendo las consecuencias de lo que va diciendo y las posibles objeciones, el contenido

3. Vid. G.A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill 1984, pp. 149 y 151. La argumentación da muchos saltos, dando por sabidas ciertas cosas y, por lo tanto, dejando muchos huecos que nosotros debemos rellenar. Cfr., por ejemplo, cómo lo resuelve, para Ga 3, 6-14, R.D. Anderson Jr., *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, Kampen 1996, p. 160.

4. Cfr., para nuestro estudio, C.J. Classen, *St. Paul's Epistles and Ancient Greek and Roman Rhetoric*, en S.E. Porter-Th.H. Olbricht (eds.), *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, Sheffield 1993, pp. 265-291; G.A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill 1984; Ph.H. Kern, *Rhetoric and Galatians. Assessing an Approach to Paul's Epistle*, Cambridge 1998; B. Mortara Garavelli, *Manual de retórica*, Madrid 1991.

de su evangelio [5]. Sin embargo, la aplicación de un determinado modelo retórico *a priori*, podría fácilmente forzar el sentido del texto [6]. Pensamos que el mejor modo de proceder es el estudio progresivo de los versículos, para pasar en un segundo momento a la individuación de los elementos retóricos usados en la argumentación. Estos resultados nos ayudarán a hacer una evaluación final más certera respecto al contenido y al género literario.

Una primera lectura del texto lleva a establecer una unidad en Ga 3, 1-4, 7 [7]. La comunidad de los gálatas está siendo importunada por algunos que quieren deformar el evangelio (Ga 1, 7). Sobre los argumentos que éstos estén usando o sobre quiénes sean no habla Pablo [8]. Sobre la consecuencia principal sí: volver a las obras de la ley, principalmente la circuncisión y las leyes de separación [9].

La problemática se sitúa en el siguiente contexto. En aquella época Abrahán se había afianzado como un personaje central del judaísmo, no sólo por haber recibido, gracias a su fe, una promesa, destinada también a su descendencia, sino además por su cumplimiento fiel de la ley, antes de que ésta fuese promulgada [10]. Según este modo de razonar, la no circuncisión cerraba las puer-

5. Si Pablo dice que su evangelio es revelado, y que la ley no pertenece a ese evangelio, cuyo centro es la fe en Cristo, no sólo tiene que *explicar* el evangelio en sí, sino también sus *consecuencias*.

6. Se ha dicho que el estudio de H.D. Betz, uno de los pioneros en el uso de la retórica para la comprensión del Nuevo Testamento, adolece de este problema al querer identificar Gálatas con un género *forense judicial*: Pablo estaría defendiendo su evangelio. Sin duda en Ga se da una mezcla de diferentes géneros, pero principalmente lo que está haciendo no es defenderse de unas acusaciones sino explicar el contenido del evangelio y sacar consecuencias. Cfr. Ph.H. KERN, *Rhetoric and Galatians. Assessing an Approach to Paul's Epistle*, pp. 109-112; G.A. KENNEDY, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, p. 147.

7. Según algunos la unidad se extendería a Ga 4, 11: Longenecker y Hansen, por ejemplo. En este estudio me centraré en la conclusión a la que se llega en Ga 3, 29, y por tanto sólo trataré los vv. 1-29.

8. Algunos dicen que Pablo estaría tomando en su carta los argumentos y quizá hasta las mismas citas bíblicas usadas por los agitadores, empleadas ahora a su favor. Sobre esto no se puede afirmar nada claramente. Cfr. la opinión de B.W. LONGENECKER, *The Triumph of Abraham's God. The Transformation of Identity in Galatians*, p. 130.

9. Son las marcas definitorias del judío. Pablo usa el término judío no como definición de raza sino como categoría religiosa: *súbdito de la ley*; la obras de la ley son las marcas de esa identidad, especialmente la circuncisión. Cfr. W.G. HANSEN, *Abraham in Galatians. Epistolary and Rhetorical Contexts*, p. 110. Sobre el ambiente judío en la época de Pablo, cfr. J. BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris 1950; E. COTHENET, *San Pablo en su tiempo*, Estella 1993.

10. «Cuando la literatura judía postexílica interpreta la historia de Abrahán (Gn 12-25), insiste sobre todo en dos aspectos: por una parte, se cuenta a Abrahán entre los justos debido a su fidelidad en las pruebas a las que se vio sometido a lo largo de toda su existencia (1 M 2, 52; Eclo 44, 21); por otra, Abrahán fue fiel a la ley de Dios (Eclo 44, 20; cfr. Jubileos 23, 10), aceptando la circuncisión (Eclo 44, 21), signo de su per-

tas a las bendiciones divinas, ya que si uno no se circuncidaba no podía ser descendiente de Abrahán y, por tanto, no podía ser heredero de la promesa. El nudo hecho entre fe, promesa y ley parecía indisoluble. Para el apóstol este nudo no existe; es más, lo realmente determinante, según él, es la fe en Cristo, que nos abre la puertas a la verdadera filiación, la divina.

a) *Ga 3, 1-5*

Pablo empieza su razonamiento con una llamada a la experiencia misma de los gálatas: *¡Oh gálatas insensatos! ¿Quién os fascinó a vosotros, que habéis tenido ante los ojos a Jesucristo en la cruz?* (...). Estas frases constituyen, como elemento retórico, una llamada al buen sentido de los gálatas[11]. Ellos han recibido el Espíritu, signo de haber recibido la bendición, por la fe en el evangelio —ἐξ ἀκοῆς πίστεως[12]— y no por las obras de la ley[13]. ¿Por qué dar marcha atrás ahora? Si ellos vuelven a las obras de la ley negarán de hecho la verdad del evangelio. Como se ve, Pablo intuye que lo que está en juego es algo que va mucho más allá de una mera práctica externa.

El argumento que se usa en Ga 3, 1-5 es claro, pero se basa únicamente en la experiencia de los gálatas. En los siguientes versículos, Pablo lo apoyará con otros, autoritativos, que muestren cómo su evangelio está en conformidad con las Escrituras (cfr. 1 Co 15, 3-5)[14].

b) *Ga 3, 6-9*

Con estos versículos, Pablo introduce la figura de Abrahán, ligada a un concepto fundamental: la promesa de las bendiciones. Con el καθώς («así») del

tenencia al pueblo elegido (cfr. Gn 17, 4-14). En este marco de la alianza es donde se reconoce la fe de Abrahán (Gn 15, 6). Así, para el judaísmo, la fe en Dios y la observancia de la ley son inseparables. Al aceptar la circuncisión, Abrahán anticipa el don de la ley: los descendientes de Abrahán son los que siguen sus caminos». M. BOUTTIER y otros, *Vocabulario de las epístolas paulinas*, Estella 1996, p. 6.

11. La insensatez que les echa en cara se describe de un modo más crudo en Ga 6, 12: *Todos los que quieren ser bien vistos según la carne, ésos os obligan a circuncidaros, únicamente para que no les persigan por causa de la cruz de Cristo.*

12. Sobre el sentido de esta expresión cfr. A. VANHOYE, *La Lettera ai Galati. Seconda parte*, pp. 66-67.

13. En la Carta a los Gálatas, ἔργα νόμου se refiere a *las obras que la ley exige hacer*: entre ellas la circuncisión y las normas de separación (cfr. Ga 2).

14. Es importante tener en cuenta de aquí en adelante que Pablo busca con frecuencia no la sola letra del Antiguo Testamento, sino que saca a menudo las consecuencias derivadas, busca las líneas de sentido, etc. No todo tiene por qué estar *escrito*.

v. 6 se establece una relación entre la actitud de los gálatas, que también creyeron, y Abrahán. La figura de este personaje es central en la argumentación, ya que fue él quien recibió la promesa por parte de Dios gracias a su fe; promesa extensible en él a todas las naciones[15]: *así, Abrahán creyó a Dios, y le fue contado como justicia*. Entre los vv. 6 y 7 hay un *entimema*: se sobreentiende que del mismo modo que hizo Dios con Abrahán gracias a su fe, hará con los demás hombres si son creyentes. Así, una primera conclusión la tenemos en el v. 7: *por tanto, daos cuenta de que quienes viven de la fe, ésos son hijos de Abrahán*. Con el v. 8 se amplía lo ya dicho, con el fin de incluir a los paganos en esa misma relación, y esto lo hace mediante una mezcla de Gn 12, 3 y Gn 18, 8: *La Escritura, previendo que Dios justificaría a los gentiles por la fe, anunció de antemano a Abrahán: En ti serán bendecidas todas las naciones*. Es así que se puede establecer el corolario del v. 9: *así pues, los que viven de la fe son bendecidos con el fiel Abrahán*: *todo* creyente podrá recibir las bendiciones[16]. De hecho, el que los gálatas hayan recibido el espíritu gracias a su fe, legitima, por esa misma experiencia, la interpretación de Pablo.

Los vv. 6-9 son, por tanto, la fase positiva de la argumentación: los que reciben las bendiciones son los herederos de la promesa, y los herederos de la promesa son los descendientes de Abrahán en cuanto pertenecientes al régimen de la fe[17]. El siguiente problema al que se enfrenta Pablo es el de buscar una redefinición de la filiación respecto de Abrahán y de la misma fe[18]: ¿pertenece la circuncisión a la definición de esta filiación?

15. La figura de Abrahán no se usa simplemente como un *ejemplo* debido a la similitud que presenta con la situación de los gálatas, descrita en parte en Ga 3, 1-5. Abrahán es presentado aquí por Pablo también como *norma*: lo que vale para él vale para todos (la descendencia). Es un ejemplo *autoritativo*. Abrahán es muy importante porque es en él donde por primera vez en la Escritura se unen fe y justicia.

16. Ga 3 elenca las bendiciones derivadas de la promesa: filiación, Espíritu, justicia, vida y redención. Cfr. W.G. HANSEN, *Abraham in Galatians. Epistolary and Rhetorical Contexts*, p. 129.

17. La argumentación no presenta de momento problemas especiales para un judío ya que, como se ha dicho, para él fe y ley están intrínsecamente unidas.

18. Ni siquiera para los mismos judíos esta descendencia respecto de Abrahán es concebida como natural. El problema más bien se sitúa en el plano de la ley y, más concretamente, en el de la circuncisión. Desde este punto de vista podría entenderse incorrectamente la πίστις de Abrahán, como si ésta incluyese en sí un «comportamiento justo» (vivir la ley). Pablo dice que no es así al unir la πίστις de los gálatas con el ἐπίστευσεν de Abrahán: ambos son identificados y separados de la práctica de la ley. El ἐλογίσθη («le fue contado») del v. 6 se interpreta en la misma línea del v. 5. Para él, la verdadera señal de la filiación respecto a Abrahán es la fe. La filiación, por tanto, es *espiritual*. Además, Pablo insiste en que la fe, como se ve en los gálatas, es una fe *en Cristo* (esto se explica mejor en Rm 4). Gn 17, texto clave en la problemática, nunca será citado explícitamente en Ga. El problema, sin embargo, se abordará oblicuamente a través de otros pasajes.

c) *Ga 3, 10-14*

La tarea que ahora acomete Pablo es la de separar los regímenes de la fe y de la ley. La fase argumentativa anterior ha servido para incluir a los gentiles creyentes dentro del ámbito de la bendición prometida a Abrahán, pero aún no ha demostrado la tesis de que la justificación no está relacionada con las obras de la ley; es más, para un judío parece reforzar la tesis contraria. Es necesario pasar, pues, a una fase negativa: la de la exclusión entre *los de la fe* y *los que son de las obras de la ley*: ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου.

Pablo empieza estableciendo una fuerte oposición entre el v. 10 —el cual, en sí, es aún admisible para un judío— y lo dicho en los vv. 8-9. Aquí hay que tener en cuenta que nos encontramos ante otro *entimema*:

a) versículos 8-9: *La Escritura, previendo que Dios justificaría a los gentiles por la fe, anunció de antemano a Abrahán: En ti serán bendecidas todas las naciones. Así pues, los que viven de la fe son bendecidos con el fiel Abrahán.*

b) versículo 10: *Porque todos los que se apoyan en las obras de la Ley están sujetos a maldición, pues está escrito: Maldito todo el que no persevere en el cumplimiento de todo lo que está escrito en el libro de la Ley.*

Según los vv. 8-9 —cita de Gn 12, 3 y Gn 18, 18— los definidos como οἱ ἐκ πίστεως se encuentran en el círculo de la bendición; según el v. 10, apoyado en Dt 27, 26, ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου están sometidos a la *maldición*. Pablo omite —aunque queda implícito— que *ninguno* ha sido capaz de cumplir la ley y, por lo tanto, que *todos los sometidos a la ley* se encuentran de hecho constantemente bajo el riesgo de la maldición [19].

Una segunda oposición se crea con los vv. 11-12. Pablo quiere ahora disociar más profundamente la justicia y la fe de la ley. Para ello usa dos citas que están en aparente conflicto, pues conectan la misma acción a sujetos diferentes [20]:

a) versículo 11 (cita Ha 2, 4): *Porque está claro que nadie es justificado delante de Dios en virtud de la ley, ya que el justo vivirá de la fe.*

19. Para entender bien esta afirmación —de otro modo, Gn 27, 26 parecería apoyar la tesis contraria a la paulina— hay que recordar que, en Ga, las obras de la ley son los preceptos que ésta exige practicar (cfr. Ga 6, 13). Aunque Pablo no lo dice, este mismo argumento parece desarrollarse *a fortiori*: si ya es *difícil* para los judíos este cumplimiento, más aún para los étnico-cristianos gálatas, que sólo habrían aceptado alguno de los preceptos. Cfr. W.G. HANSEN, *Abraham in Galatians. Epistolary and Rhetorical Contexts*, pp. 118-119.

20. La ley y la fe son vistas como sistemas. Pablo usa aquí la *gezerah shawah*: interpreta un texto a través de otro, con el que tiene al menos un vocablo en común.

b) versículo 12 (cita Lv 18, 5): *Pero la ley no se funda en la fe, sino que quien cumpla sus preceptos vivirá por ellos.*

Con la primera cita la justicia queda disociada de la ley, ya que la vida viene por la fe en Cristo. Con la segunda se disocia la fe de la ley: la fe no viene de la ley, ya que la ley exige el cumplimiento, que debe ser perfecto, de unos mandamientos como forma de vida. El objetivo del argumento es separar fe y ley —el régimen de la fe no vale dentro del de la ley—. Sin embargo, el judío aún podría sostener Ha 2, 4 y Lv 18, 5 diciendo que el segundo explica el primero [21]. La fuerza del argumento paulino está precisamente en que Lv 18, 5 es concebido como un camino exclusivo para el judío. Ha 2, 4 y Lv 18, 5 señalan dos caminos diversos que conducirían a la vida: quien es súbdito de la ley debe seguir sus mandamientos para obtener la vida; la otra vía es la de la fe, que es la de Abrahán, que no tenía la ley (cfr. Gn 15, 6). El camino de la ley no sirve para las naciones: el suyo es el de la fe.

Los vv. 13-14 no tienen ya la misma función que los precedentes —probar—, sino que intentan mostrar la centralidad del acontecimiento Cristo —su muerte salvífica—. El v. 13 es condición del 14: gracias a la acción de Cristo, los judeo-cristianos [22] han recibido la promesa del espíritu mediante la fe y las naciones, sin exclusividad de ningún género, las bendiciones de Abrahán. ¿Y cómo? Pablo interpreta cristológicamente Dt 21, 23: Cristo, al morir en la cruz, se ha hecho solidario con los hombres, ha sufrido los efectos del pecado —causa de la condena—, confirmando el aspecto negativo de la ley [23].

Pablo quiere argumentar que la ley no sirve para lo que pretende; esto es, vivificar. El pensamiento va en este sentido: los que viven de las obras de la ley, en la que se incluye la circuncisión, no se pueden contentar con vivir sólo alguno de los preceptos, sino que los deben vivir todos, porque si no incurrirán en la maldición [24]. Es más, como la misma experiencia ha demostrado, la ley ha

21. Ha 2, 4 no excluiría la ley; Lv 18, 5 no excluiría la fe. Para Pablo el primero excluye la ley y el segundo la fe.

22. El *nosotros* del v. 13 se refiere probablemente a los judeo-cristianos.

23. Hay una nueva comparación —a través de otra *gezerah shawah*— entre Dt 27, 26 y Dt 21, 23, ya que en ambos aparece la maldición, causada por el pecado (cfr. Dt 21, 22). Cristo se ha hecho maldición (se omite el «por Dios»), no *maldito*: esto es, ha cargado con las consecuencias del pecado. Cfr. JUAN CRISÓSTOMO, *Comentario a la Carta a los Gálatas*, III, 3. Una discusión de la naturaleza exacta de esta acción de Cristo la tenemos en W.G. HANSEN, *Abraham in Galatians. Epistolary and Rhetorical Contexts*, pp. 123-127.

24. La afirmación no es explícita, aunque se deja entrever. Sin embargo, este argumento tiene su contrapunto: los judíos saben que no pueden faltar a ningún precepto bajo la amenaza de caer en la maldición, pero la misma ley también tiene sus procedimientos de perdón, si se diese el caso. La argumentación de Pablo no va tanto por el la-

sido incapaz de salvar al justo porque no ha podido evitar la condena a muerte del justo por excelencia, Cristo, a través del cual precisamente han venido las bendiciones. Éste, al morir en la cruz, ha anulado la maldición de la ley, porque ésta no ha podido sino encerrar a todos bajo la maldición. Esta afirmación, preparada desde Ga 3, 1-2, es central en la argumentación. Con Cristo se da el culmen de la disociación entre los sistemas de la fe y de la ley[25]: *en él* hay vida; libera de la maldición demostrando la inoperancia de la ley.

d) *Ga 3, 15-18*

El argumento basado en la Escritura ya está establecido: las bendiciones han estado desde siempre abiertas a todas las naciones como promesa, a través de la fe, mientras que la ley ha sido un camino exclusivo para los judíos. Gracias a Cristo esas promesas han alcanzado por fin tanto a las naciones como a los judíos, a la vez que estos últimos se han visto liberados de la maldición de la ley. Pablo quiere ahora ilustrar con otros argumentos que la promesa destina directamente la herencia a todas las naciones sin tener que pasar por la ley.

Según los vv. 15-18, la promesa hecha a Abrahán y a su descendencia funciona de un modo análogo a como funciona la διαθήκη en el campo humano: es una disposición válida para siempre, pues Dios mismo, el que la ha hecho, ni la ha cambiado ni la ha condicionado[26]. Por lo tanto, la ley, que vino

do de una *imposibilidad* de vivir la ley como de la *dificultad*, que abre la puerta a un riesgo continuo.

25. Nótese el contraste entre el ἐν νόμῳ (v. 11) o el ἐν αὐτοῖς (v. 12) y el ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (v. 14).

26. Pablo parte de un principio general (v. 15): *Hermanos, voy a utilizar un razonamiento humano: nadie anula ni añade nada a un testamento legalmente reconocido, a pesar de ser de un hombre*. De nuevo se va a hacer un argumento *a fortiori*: si en el campo humano es así, mucho más en el divino. La palabra διαθήκη podría entenderse en tres sentidos: como *disposición* (es el sentido más general), como *testamento* o como *alianza*. En nuestro caso Pablo la usa en su sentido más general, porque si no no le serviría: lo importante es que es una disposición con fuerza de ley —προκεκυρωμένην—, irrevocable tras la muerte del «testador». En cierto modo la promesa es un testamento divino, ya que se habla de una descendencia. El problema es que Dios no puede morir, luego es un término impropio, aunque la idea es buena para expresar que el testamento no es algo modificable —aquí especificado por Pablo en el οὐδείς del v. 15: por nadie, sino el testador mismo, Dios en este caso—. Al no morir Dios, la *relación* sigue existiendo de generación en generación, al modo de una alianza, si bien es una gracia unilateral. Quizá lo que se quiere subrayar es que la promesa a Abrahán es la διαθήκη no modificable, mientras que la ley promulgada en el Sinaí no proviene directamente de Dios. Cfr. R. PENNA, *La promessa ad Abramo come testamento irrevocabile secondo Gal 3, 15ss*, en M.M. MORFINO (a cura di), *Annali de la Pontificia Facoltà*

mucho después de la promesa, no la ha podido anular o condicionar, en el sentido de que Dios haya querido cambiar su disposición, para hacer pasar ahora las bendiciones a través de la ley[27].

Dentro de este razonamiento, Pablo formula en Ga 3, 16 otra tesis cristológica de vital importancia: es cierto que todas las naciones son herederas de la promesa, en cuanto descendientes de Abrahán; sin embargo, lo que hace que los paganos sean hijos de Abrahán es precisamente su unión a Cristo. Pablo interpreta el σπέρμα de Abrahán no como un conjunto de descendientes, sino como *uno solo*, Cristo[28]: *Pues bien, las promesas fueron hechas a Abrahán y a su descendencia. No dice: Y a los descendientes, como si hablara de muchos, sino de uno solo: Y a tu descendencia, que es Cristo.*

e) *Ga 3, 19-25*

El hilo del argumento desemboca en una duda lógica, de vital importancia, sobre todo para un judeo-cristiano, y que Pablo acomete con una pregunta retórica: entonces, ¿por qué la ley? La respuesta va en una doble dirección: por un lado, se trata de explicar su función «negativa» (v. 19) y transitoria; por otro, su inferioridad respecto a la promesa. En los vv. 19-22 se insiste en la disociación promesa-ley[29]; en los vv. 23-25 se vuelve al tema de la disociación fe-ley.

Pablo pasa ahora a considerar la ley no ya como *norma normans* sino como un actor en la economía de la salvación, en la que ha tenido una función

Teologica della Sardegna. III. Miscellanea biblica in memoria di P. Silverio Zedda SI, Cagliari 1994, pp. 203-218; R.D. ANDERSON Jr., *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, pp. 163-165.

27. Pablo está así redefiniendo la herencia: no se puede hablar de una ἐκ νόμου ἡ κληρονομία sino ἐξ ἐπαγγελίας (v. 18), estando ley y promesa disociadas. Esta parte de Ga se entiende mucho mejor con la ayuda de Rm 4: Abrahán fue justificado *antes de circuncidarse*, siendo la circuncisión *sello* de justicia de su fe (cfr. Rm 4, 11). La promesa de Gn 17, 1-8, desde este punto de vista, es algo *absoluto*, no condicionado por la circuncisión de Gn 17, 11, que no es sino una forma de vivir una promesa que es absoluta.

28. Para Pablo el texto de Gn tiene un tenor profético. Interpretando así el σπέρμα, evita unir bendiciones y filiación a través de un pueblo histórico, mundano, determinado, a la vez que establece un lazo irrompible entre la promesa y las bendiciones, de una forma directa, a través de un único camino: Cristo. Ya no existen diversos regímenes: el de la ley y el de la fe, sino sólo uno: el de la fe *en Cristo*.

29. Hay que tener en cuenta que, al mismo tiempo que se busca la disociación promesa-ley, se insiste en que ambas no son opuestas: como se ha visto, la ley es una forma transitoria dentro de algo invariable: la promesa.

muy determinada. Por un lado, según los vv. 19.22, la ley ha añadido la conciencia de transgresión contra la voluntad revelada de Dios[30]. Esta función negativa ha servido, así, para suprimir cualquier modo de acceso a los beneficios de la promesa salvo la fe en Jesucristo, ya que la ley encerraba a los que la practicaban en el pecado, *status* que era el mismo de los paganos[31]. En segundo lugar, la ley es transitoria —dura hasta el cumplimiento de la promesa: la llegada de la descendencia a la que fue destinada[32]— porque, al igual que el pedagogo, ya no tiene más razón de ser con la mayoría de edad: el advenimiento de la fe[33]. La ley es provisional; la promesa es para siempre. En tercer lugar, la ley es inferior a la promesa: la primera fue dada a través de ángeles por las manos de un mediador, Moisés[34]; la segunda fue dada directamente por Dios: *Ahora bien, donde actúa uno solo no cabe mediador, y Dios es uno solo* (v. 20). Por lo tanto, la ley no es un régimen directo.

30. No es que ella sea causa de la transgresión. La expresión del versículo 19 Τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη hay que traducirla: *¿Por qué entonces la ley? Ésta fue promulgada en vista «de evitar» las transgresiones*. La función de la ley es negativa; con el v. 21 se niega *explícitamente* un papel positivo de la ley: no puede justificar y no puede, por tanto, vivificar. La única vía de salvación ha sido desde el inicio la fe. Los vv. 21-22 están confirmando los vv. 11-12.

31. El énfasis en el πάντα del v. 22 *limita*, tanto a judíos como a gentiles, el camino de salida de la situación de pecado —y, por tanto, de acceso a las bendiciones— a uno solo: la fe *en Cristo*. La ley, aunque divina, nunca ha podido vivificar a causa del pecado (cfr. Rm 7, 7-13). El pecado es, de hecho, una de las claves del problema, pero no se desarrolla en Ga 3, 1-29 (cfr. Ga 4, 4-5).

32. El εἰς del v. 24 —ὥστε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν— se adapta mejor al contexto con sentido *temporal*. Cfr. A.M. BUSCEMI, *L'uso delle preposizioni nella Lettera ai Galati*, Jerusalem 1987, p. 47.

33. En la cultura grecorromana la función del pedagogo era muy importante y estaba bien definida: amonestar, inspirar temor para frenar las pasiones, etc. Queda claro que uno no puede pertenecer a dos regímenes diferentes: sin embargo, la ley —el pedagogo— en cuanto tal ha podido guiar en cierto modo hacia Cristo —ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν (v. 24)—, indicando el bien a hacer, pero sin transformar interiormente. La venida de Cristo hace inoperante la ley y sus prescripciones para el creyente. La ley, explica el Crisóstomo, nunca sustituyó a la fe; es más, la ley estaba al servicio de la promesa. JUAN CRISÓSTOMO, *Comentario a la Carta a los Gálatas*, III, 5. Cfr. la opinión de R.D. ANDERSON Jr., *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, p. 168: «Paul is most probably referring to the Mosaic law as a law code containing elemental laws of the world, namely, ritual regulations requiring various outward observances but having no direct spiritual or ethical significance».

34. El v. 19 es oscuro: *¿Para qué entonces la Ley? Fue añadida pensando en las transgresiones, hasta que viniese la descendencia a quien iba dirigida la promesa, Ley que fue promulgada por medio de los ángeles con intervención de un mediador*. Esta idea ya estaba presente en el judaísmo contemporáneo de Pablo. Cfr. A. VANHOYE, *La Lettera ai* Galati, pp. 124-128 y E. COTHENET, *La Carta a los Gálatas*, pp. 43-44. Se trata de demostrar a todos los niveles la superioridad de la promesa.

f) *Ga 3, 26-29*

Se trata ahora de describir cuál es el nuevo *status* alcanzado gracias a la fe en Cristo Jesús. Los vv. 26-28 forman una unidad[35]: antes de la venida de la fe en Jesucristo todos estaban encerrados bajo el pecado (v. 22); ahora todos, gracias a ella, han pasado a ser hijos de Dios[36]: *En efecto, todos sois hijos de Dios por medio de la fe en Cristo Jesús* (v. 26). El bautismo será el sello de la fe en Jesucristo, pero no sólo declarativo, sino transformativo[37]. El resultado lógico es que todos pasan a ser libres e iguales porque están unidos en una sola categoría, la de los hijos de Dios, siendo todos *uno* en Cristo[38].

Con el v. 29 —*Si vosotros sois de Cristo, sois también descendencia de Abrahán, herederos según la promesa*— se cierra el largo argumento: los gentiles han quedado incluidos en la descendencia de Abrahán y han sido elevados a la categoría de hijos de Dios. *En Cristo* es precisamente el único lugar donde se unen las dos filiaciones, tanto para los judíos como para los gentiles: uno pasa a ser hijo de Dios gracias a su inserción en Cristo, el Hijo de Dios (Ga 2, 20) —*En efecto, todos sois hijos de Dios por medio de la fe en Cristo Jesús*— y, al mismo tiempo, hijo de Abrahán y heredero de la promesa, pues Jesucristo es el σπέρμα de Abrahán, que es único.

3. Conclusión

Se puede concluir que Pablo ha probado su afirmación de Ga 3, 29: la filiación respecto a Abrahán, destinataria de la promesa y, por tanto, de las ben-

35. El v. 26 se dirige a los gentiles: *En efecto, todos sois hijos de Dios por medio de la fe en Cristo Jesús*. Este ἐν Χριστῷ no significa «fe en Cristo», como si Cristo fuese el objeto de la fe (que se expresaría con εἰς). Se podría traducir como «hijos de Dios en Cristo Jesús, a través de la fe» o como si ἐν fuese un sintagma preposicional: «a través de la fe *teñida de Cristo*».

36. Esta afirmación es de vital importancia para Pablo: el hijo (adoptivo) en el que está pensando no es de carácter inferior al hijo natural, sino que tiene sus mismos derechos.

37. El v. 27 expresa dos conceptos importantes. Por un lado, con el bautismo se efectúa la adopción filial: uno se integra en Cristo, participa de su muerte y de una vida nueva (cfr. Rm 6, 1-11). Esto supone, por otro lado, un cambio radical de identidad: ἐνεδύσασθε. Nuestra relación con Dios está ahora marcada por la relación con el mediador: somos hijos como Cristo lo es. Cfr. V. Dellagiacoma, *Induere Christum (Ga 3, 27 - Rm 13, 14)*, pp. 123-131; A.M. Buscemi, *L'uso delle preposizioni nella Lettera ai Galati*, p. 46. El bautismo se convierte así en el sello del cristiano, sustituyendo el sello de la circuncisión para *los que eran de la ley*. Cfr. la opinión de W.G. Hansen, *Abraham in Galatians. Epistolary and Rhetorical Contexts*, p. 137.

38. *En Cristo* desaparece toda causa de discriminación por razones de tipo religioso/ético, social o sexual: hay una sola, nueva e inaudita dignidad: (...) *porque todos vosotros sois uno solo en Cristo Jesús* (v. 28). Ser *en Cristo* es una unidad fundamental.

diciones, entre las que se encuentra la justificación, es espiritual: el ser hijos no es una marca histórica, sino que es de índole escatológica. La forma de acceder a ella es la fe en Jesucristo, que es el único destinatario de la promesa: el σπέρμα. El centro de su argumentación es una tesis cristológica, avalada por la experiencia, por la misma Escritura —también en tono profético—, y por la autoridad del apóstol, el cual ha recibido el evangelio por revelación divina.

En su conjunto, la Carta a los Gálatas desarrolla el núcleo del evangelio predicado por Pablo y sus lógicas consecuencias, y esto lo hace afrontando una serie de actitudes —de Pedro primero (Ga 2, 11-14); de los gálatas, después— que ponen en peligro o niegan directamente la verdad de dicho evangelio. Desde este punto de vista tiene que quedar claro que volver a determinadas prácticas de la ley no sólo no es de ninguna utilidad, sino que además es perjudicial, pues es volver a caer en la esclavitud, ya superada con la nueva creación en Cristo. Pablo debe argumentar que las naciones no tienen por qué someterse a ninguna práctica de la ley para pertenecer a la descendencia de Abrahán y, por tanto, heredar la promesa y recibir las bendiciones: esto se puede conseguir sin dejar de ser «naciones».

Por un lado hay que partir de Abrahán, porque es a él y a su descendencia a quienes han sido prometidas las bendiciones. Algunos aducían que para ser hijos de Abrahán había que someterse al precepto de la circuncisión; Pablo, sin embargo, muestra, con la experiencia y con la Escritura, que el pertenecer a esa descendencia no se debe a motivos naturales, étnicos o religiosos, sino sólo al hecho de ser creyentes, régimen éste separado del de la ley. Una vez demostrado que el hijo de Abrahán es el verdadero creyente, aunque no esté circuncidado, hay que demostrar que los cristianos son verdaderos creyentes. Para Pablo, un cristiano cualquiera, por el hecho de ser en Jesucristo, pasa a ser hijo de Dios y, por tanto, hijo de Abrahán. Es necesario, pues, ir ahora desde Cristo a Abrahán, porque la conjunción entre las dos filiaciones se hace a través de Cristo. Éste, solidario con nosotros con su muerte salvífica, es la única puerta a la liberación de la ley y al cumplimiento de la universalidad de la promesa. Hechos uno en Cristo Jesús, único σπέρμα de Abrahán, todos pasan a ser σπέρμα y, por tanto, hijos como él. Esta filiación no está ligada a un pueblo histórico concreto, sino que es escatológica. Pablo identifica, en Cristo, hijo de Dios con hijo de Abrahán, tanto para judíos como para gentiles; el Antiguo Testamento llamaba hijo de Dios al descendendiente de Abrahán, pero sólo lo aplicaba al pueblo de Israel —si bien, en la perspectiva de Pablo, éstos eran hijos menores de edad, porque estaban bajo el pedagogo—: ahora queda redefinida la descendencia de Abrahán por un concepto no exclusivo sino universal.

La argumentación va definiendo poco a poco, a lo largo de toda la carta, en qué consiste ser *verdaderos hijos* y cómo deben conducirse éstos, algo que se desarrolla paralelamente al deslindamiento de los campos semánticos esclavitud-libertad. En el fondo la filiación respecto de Abrahán no es una verdadera filiación, pues aún se encuentra en el tiempo de la promesa. La característica definitoria última del verdadero hijo de Dios es la fe en Jesucristo, que a su vez hace obrar según la ley del espíritu (Ga 5, 22-23). El hijo «sufre» como una elevación progresiva: a) ya no con temor, ignorante, siervo, esclavo, menor de edad, sometido a la ley del pecado, sino libre; b) nacido según el Espíritu, que no vive según la carne sino según el Espíritu; c) revestido de Jesucristo, uno solo en Jesucristo, hermano de todos los hombres, igual a todos; d) hijo, capaz de llamar a Dios Padre, heredero con todos los derechos del hijo.

Juan Luis CABALLERO
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

Recensiones

Arturo CATTANEO, *La Chiesa locale. I fondamenti ecclesiologici e la sua missione nella teologia postconciliare*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 347 pp., 15 x 21, ISBN 88-209-7483-5.

El presente libro resume los resultados de la amplia investigación del A. sobre la teología de la Iglesia local en la reflexión teológica postconciliar. Es de esperar que, con el tiempo, el A. pueda publicar el trabajo completo, del que este libro es un avance sintético.

El estudio se presenta ordenado en cuatro partes, con 14 capítulos, y un útil complemento bibliográfico. La primera parte analiza los principales fundamentos eclesiológicos de la Iglesia local. La segunda se detiene en la teología misional, como ámbito de reflexión en el que la Iglesia local ha conocido una interesante profundización. La tercera parte aborda las diversas configuraciones canónicas de Iglesia local, y de otras figuras análogas. La cuarta y última parte se dedica a la Iglesia local como tema del actual diálogo ecuménico.

Estas partes vienen precedidas por una Introducción en la que el A. justifica su opción por la expresión Iglesia «local». El Concilio Vaticano II, y los posteriores documentos magisteriales y legislativos, muestran una preferencia por la expresión Iglesia «particular». No obstante, uno de los resultados de la investigación del A. es el protagonismo que ha adquirido en el desarrollo teológico postconciliar el término «local», por cuanto la noción de Iglesia particular propuesta por el Concilio encuentra su concreción más habitual y adecuada en la «localización» que da el territorio. La Introducción ofrece, además, una síntesis del magisterio conciliar en torno a la Iglesia particular, así como del proceso de maduración teológica del tema en los decenios precedentes al Concilio. El descubrimiento de la Iglesia local como tema teológico fue posible gracias a los movimientos activos a partir de los años treinta del s. XX en Europa: el movimiento bíblico y litúrgico, las investigaciones histórico-patrísticas y la teología dogmática en torno al episcopado, la misionología, el ecumenismo y las diversas iniciativas pastorales de la época.

En la Primera parte, titulada «I fondamenti ecclesiologici della Chiesa locale», el A. presta atención a esos movimientos, y repasa las recientes aportaciones de los estudios bíblicos, patrísticos y litúrgicos que han impulsado la reflexión eclesiológica en el posconcilio.

En el primer capítulo dedica una atención particular a los fundamentos teológicos de la Iglesia local y de sus exigencias tal como lo expone el biblista A. Vanhoye a partir de sus consideraciones sobre las diferencias entre la economía vetero y neotestamentaria (cf. pp. 39-42). El segundo capítulo toca la llamada eclesiología eucarística, una de las líneas de renovación teológica conciliar y posconciliar sobre nuestro tema. Tras recordar la aportación decisiva de H. de Lubac en el tiempo previo al Concilio sobre la relación entre Eucaristía e Iglesia en las fuentes cristianas, pasa el A. al tiempo posconciliar, marcado en buena parte por los planteamientos de algunos autores de la Ortodoxia oriental, como N. Afanasiev y otros teólogos del Instituto Ortodoxo Saint Sérge de París. Esta corriente ha supuesto un fuerte incentivo para la teología católica, ante la necesidad de precisar la idea de «plenitud» de la Iglesia de Dios en cada Iglesia local. La unilateralidad de Afanasiev —reconocida por la teología Ortodoxa tradicional, por lo demás— en su contraposición entre la eclesiología eucarística y una eclesiología de la Iglesia universal, ha provocado un esfuerzo clarificador de los teólogos católicos por armonizar las justas reclamaciones de la eclesiología eucarística con las exigencias de la universalidad de la Iglesia.

En el capítulo tercero, el A. reflexiona sobre los elementos constitutivos de la Iglesia local, y construye una interesante síntesis. Expone lo que llama «factores genéticos» de la Iglesia local, es decir, Cristo y su Espíritu en la perspectiva de la *Ecclesia de Trinitate*. La Iglesia es congregada por la Palabra, y alcanza su plenitud con la Eucaristía, fuente y culmen de toda la vida cristiana (cf. LG 11). El fundamento eucarístico de su ser impide considerar la Iglesia local como una mera parte de la Iglesia universal, como también impide una extraña autarquía al margen de la comunión universal con las demás Iglesias locales. El A. considera luego el «elemento sustantivo» de la «Iglesia local», esto es, lo que el Decr. *Christus Dominus* llama «*portio Populi Dei*» (cf. n. 11). Es en este punto donde se muestra el progreso eclesiológico del Vaticano II, cuando pasa de una perspectiva meramente territorial y jurisdiccional de la Iglesia a una consideración personal y comunional de su naturaleza profunda, a partir de la común vocación y misión de todos los cristianos. Al servicio de este «elemento sustantivo», que es el Pueblo de Dios en un lugar, se halla el «elemento ministerial», encabezado por el ministerio episcopal. La presencia de la «plenitud eclesial» en cada Iglesia local supone el episcopado de su Pastor, que garantiza la plena sucesión apostólica, de manera que en la *portio* se realice la *totalitas* del misterio de la Iglesia. El Obispo,

además, es el punto de engarce entre la Iglesia universal y la Iglesia local: de una parte, representa su Iglesia en el ámbito de la *communio Ecclesiarum* y, de otra parte, hace presente la dimensión universal en el ámbito local.

El cuarto capítulo trata de la relación entre Iglesia universal e Iglesia local. Como era de esperar, el A. analiza la fórmula conciliar «*in quibus et ex quibus*» de LG 23. En ella se esconde la clave de la llamada «mutua inmanencia» o «mutua interioridad», que gobierna la singular relación de lo local y lo universal cristiano. La comprensión exacta de esta relación es decisiva para una adecuada idea de la comunión universal de las Iglesias. Para el A., se trata de uno de los problemas centrales de la teología de la Iglesia local, a saber, el equilibrio entre los dos polos de la Iglesia: la universalidad (que implica la unidad), y la particularidad (que implica la diversidad). Se trata de garantizar ambas dimensiones, evitando los extremos conocidos: la uniformidad niveladora, o el particularismo localista ajeno al verdadero sentir católico.

La segunda parte se introduce en la dimensión misionera de la Iglesia, a partir de las misiones trinitarias. La preocupación misionera ha constituido uno de los filones de la reflexión posconciliar sobre las Iglesias locales. Dedica una especial atención al tema de la inculturación, modo en que la Iglesia actualiza las capacidades ínsitas en su catolicidad, se encarna en cada Iglesia local e introduce el mensaje salvífico en la particularidad de los ámbitos de la existencia humana. La Iglesia local aparece como «lugar» natural para la acción misionera. La «plantatio Ecclesiae» reclama la valoración plena de los aspectos antropológicos, como elementos coimplicados en la vida de las Iglesias locales. El A. señala al respecto que una «giusta attenzione al rapporto tra fede e cultura è quindi determinante affinché l'universalità e la particolarità della Chiesa siano integrate nella sua cattolicità. Ogni accentuazione unilaterale di uno dei due elementi ha gravi conseguenze ecclesiologiche. 'Universalismo' e 'uniformismo' da un lato, 'particolarismo' e 'disgregazionalismo' dall'altro» (p. 209). Como conclusión de sus reflexiones, observa el A.: «Affinché nel processo d'inculturazione le caratteristiche umane e sociali di ogni luogo vengano valorizzate, si richiede una risposta creativa, sempre inedita, da parte delle Chiese locali. È però anche necessario che esse, in virtù della priorità veritativa del Vangelo sulla cultura, sappiano evitare ogni particolarismo riduttivo o esclusivistico che vada a scapito dell'unità e dell'universalità proprie della fede e della comunione ecclesiale. L'inculturazione quale sintesi fra unità e diversità nella cattolicità è perciò una sfida, oggi sempre più urgente, che la Chiesa deve raccogliere nello svolgimento della sua missione» (p. 213).

La tercera parte aborda las configuraciones canónicas de la Iglesia local y otras figuras análogas. La diócesis (latina) o la eparquía (oriental) son la confi-

guración jurídica normal y plena en las que se actúa la sustancia teológica de la Iglesia local. El CIC y el CCEO mencionan otras figuras de Iglesias particulares, que carecen de esa plenitud institucional, como son la prefectura apostólica, el vicariato apostólico, el exarcado apostólico, la prelatura territorial, la abadía territorial y la administración apostólica erigida establemente. Existen además otras figuras que, si bien están estructuradas jerárquicamente, y constituyen —en diversos aspectos— realidades similares a las Iglesias locales, eclesiológicamente se distinguen de éstas. La clave de su reflexión es la noción de comunidades de fieles estructuradas jerárquicamente sobre la base de la interrelación originaria del sacerdocio común y del sacerdocio ministerial, que en estos casos se relacionan en orden a desarrollar una peculiar obra pastoral a favor de las diversas Iglesias locales. Las figuras más conocidas son los Ordinariatos militares y las Prelaturas personales.

La cuarta parte se dedica al estudio de la Iglesia local en el diálogo ecuménico. El A. estudia la eclesiología eucarística desarrollada en el ambito de la teología ortodoxa de los últimos años, así como las reflexiones en torno a la catolicidad de la Iglesia y la variedad de los carismas y de las tradiciones litúrgico-espirituales. El diálogo ecuménico desarrollado tras el Concilio Vaticano II ha encontrado su trasfondo en la eclesiología de comunión, en la que la Iglesia local posee un relieve singular. La comunión de las Iglesias locales y la comunión en la Iglesia local ocupan un espacio de primer orden en la agenda de los diálogos ecuménicos bilaterales de la Iglesia católica con las demás Iglesias y comunidades eclesiales. En relación con la Iglesia local, se observa una convergencia llamativa en el diálogo con los ortodoxos y con los anglicanos. Es un dato pacífico en estos diálogos que, desde los primeros siglos, en la única Iglesia de Cristo se han desarrollado diversas Iglesias locales, cuya diversidad no se opone a la unidad. Ninguna Iglesia local es autosuficiente, ni puede aislarse de las demás; todas forman una comunión articulada en torno a un cierto primado universal, que se ejerce en un contexto de sinodalidad episcopal y de servicio a la comunión, garantizando la diversidad y promoviendo la necesaria unidad. Esta base de consenso no impide la existencia de divergencias, especialmente en el modo de concebir la unidad de la *communio Ecclesiarum* en torno a la *sede petrina*.

En una primera valoración del trabajo del Prof. Cattaneo, hay que poner de relieve el mérito de presentar una visión orgánica y sintética de un tema sumamente complejo por las diferentes perspectivas y factores que intervienen. Nosotros mismos tuvimos oportunidad de comprobar esa complejidad cuando nos propusimos algo similar en nuestra investigación sobre la teología de la Iglesia particular en la teología francófona previa al Concilio (*Teología de la Igle-*

sia particular, Pamplona 1989). Por otra parte, el libro no se limita a exponer y valorar puntualmente las diversas contribuciones de los autores, sino que aporta consideraciones de indudable interés. Entre éstas, nos parece que cabe señalar las siguientes.

En primer lugar, sus reflexiones sobre la interrelación dinámica entre elemento «sustancial» —los fieles— y elemento ministerial en la Iglesia local. También resulta original su reflexión acerca de las relaciones entre factores divinos y humanos en la constitución de la Iglesia local. Y especialmente significativas son sus sugerencias para el debate sobre la prioridad entre Iglesia universal e Iglesia particular, asunto que, como es sabido, ha tenido una especial vigencia con la Carta *Communionis notio* de 1992 de la Cong. para la Doctrina de la Fe, que afirma la prioridad ontológica y temporal de la Iglesia universal. Resultan sumamente clarificadoras las consideraciones del A. a este respecto. Igualmente merecen atención sus reflexiones sobre el significado de la distinción entre «comunidades originarias» y «comunidades complementarias», y las que dedica a la armonización entre el principio territorial y el principio personal.

Por estas razones, nos parece que la difusión de este trabajo sobre la teología de la Iglesia local —hasta el momento, el único en su género genético-sistemático— podrá contribuir seriamente a clarificar y consolidar la idea de la comunión universal de las Iglesias, de manera que, como dice Mons. Marcello Semeraro en el Prólogo, la «Chiesa locale e Chiesa universale si arricchiscano mutuamente, evitando al contempo sterili particolarismi e uniformismi» (p. 8).

José Ramón VILLAR

Giovanni DEIANA, *Dai sacrifici dell'Antico Testamento al sacrificio di Cristo,* Urbaniana University Press, Roma 2002, 120 pp., 13 x 20, ISBN 88-401-2068-8.

El prof. Rinaldi Fabris, actual presidente de la «Associazione Biblica Italiana», presenta esta obra como una «monografía sobria y documentada» sobre el sacrificio, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, recordando el sentido que tuvo en diversos momentos de su historia, como preparación del sacrificio definitivo de Cristo.

El fin del presente trabajo de investigación, dice G. Deiana, es seguir la evolución del concepto de sacrificio, desde los textos del Antiguo Testamento hasta los pasajes del Nuevo. Los cuales no sólo atribuyen a la muerte de Cristo la función sacrificial, sino que llegan también a prescribir a cada cristiano la

obligación de transformar, tras la huella del Maestro, las vicisitudes de la vida en una auténtica ofrenda sacrificial (cfr. p. 16).

Tenemos dos partes. La Primera se titula «Teología del sacrificio en el Antiguo Testamento». Trata, ante todo, de la importancia del sacrificio en la religiosidad hebraica. Pasa luego al sacrificio expiatorio. La Segunda parte, titulada «El sacrificio de Cristo como cumplimiento de los sacrificios del Antiguo Testamento», estudia el sacrificio en Hb 9; luego trata del sacrificio de Cristo como alianza y expiación; sigue con la expiación en Qumrán y en la cultura griega, para terminar con los desarrollos posteriores al Nuevo Testamento.

Estima Deiana que el mensaje central del Nuevo Testamento está en la muerte de Cristo como sacrificio. Dado su carácter de sacrificio expiatorio, es preciso entender adecuadamente el sentido de ese sacrificio para comprender bien el de Cristo (cfr. p. 17). Recuerda que en ocasiones los profetas dan la impresión de estar en contra de los sacrificios, pero en realidad sus denuncias proféticas se dirigen no contra los sacrificios en cuanto tales, sino contra el modo como se realizan, sobre todo contra el mero formulismo y la falta de coherencia en la conducta moral del oferente (cfr. p.20).

Una de las propiedades del sacrificio está en el intento de encontrarse con Dios. Antes de la existencia del Templo, el altar tenía la función de garantizar la presencia divina y su bendición. Así, pues, el altar era el lugar de la teofanía divina donde el hombre entraba en contacto con el Señor que le bendecía con abundancia de dones (cfr. p. 23). Con la construcción del Templo se da una evolución institucional, del altar que ocupa el centro del culto, según Ex 20, 24-26 y 24, 4-6, se pasa al Tabernáculo como lugar sagrado por excelencia de la vida religiosa (cfr. p. 45). No se puede considerar la muerte de la víctima como una ofrenda hecha a Dios a cambio de la vida del oferente. Esta dimensión es ajena al texto bíblico. El animal, incluso en los ritos expiatorios, no viene sacrificado por el sacerdote sino por el personal auxiliar del Templo, mientras que el papel del sacerdote consiste en asperjar con la sangre. Si matar a la víctima fuera fundamental para el sacrificio, no se dejaría que lo hicieran quienes no eran sacerdotes (cfr. Ez 44, 10-13). Además, no se explicarían los sacrificios donde se ofrecen productos vegetales (como la oblación o *minhab,* en Lv 2), sin que medie el derramamiento de sangre.

Subraya el aspecto de acercamiento y de unión con Dios, intentado y simbolizado por medios de las ofrendas y sacrificios. En el caso de los sacrificios sin sangre se trata de honrar a Dios con unos dones determinados, desprendiéndose de algo personal y valioso; mientras que en los sacrificios con derramamiento de sangre se intentaba que esa fuente de la vida uniera al hombre con Dios, lo cual se realizaba mediante la unción con la sangre de los cuernos del altar y el as-

perjar la sangre sobre el pueblo. En los ritos constituidos por un banquete, también se consumía la víctima por Dios, al que se le ofrecía su parte mediante el fuego, mientras que el resto lo comían los representantes del pueblo. De esa forma Dios y el hombre participaban de una misma comida (cfr. pp. 48-50).

Esa presencia de Dios, actualizada mediante el sacrificio se mantiene y renueva cada día en el pueblo hebreo, especialmente con el sacrificio de la mañana y el de la tarde, los dos momentos que señalan la división del día. En definitiva se intenta que toda la vida del pueblo esté envuelta por el culto. En el momento final de la redacción del Antiguo Testamento, acuciados por la necesidad de borrar los pecados en la vida del pueblo, el culto del templo de Jerusalén elabora los sacrificios expiatorios, mediante ritos de sangre (cfr. p.50-52). Por tanto, el sacrificio expiatorio surge como una necesidad ante el rompimiento de las relaciones de amistad con Dios por culpa del pecado.

Como elementos del rito expiatorio señala el reconocimiento o confesión del pecado, la penitencia y el derramamiento de sangre (cfr. Lv 4 y 6). En Lv 17, 11 se dice que la vida está en la sangre y que Dios la ha dado para realizar la expiación sobre el altar, «pues la expiación se hace por la vida que hay en la sangre». Por tanto la sangre, fuente de vida, contrarresta el efecto del pecado, fuente de muerte. Este es el sentido del texto hebreo, que los LXX traducen por «la sangre expía en lugar del alma». Se sugiere así un intercambio, la vida del animal en lugar de la vida del pecador. Aquí está la raíz de la interpretación vicaria del sacrificio. Sin embargo el análisis del texto hebreo considera esa traducción como arbitraria y extraña a la tradición sacrificial hebrea. En cambio, la traducción de los LXX es comprensible a la luz de la religión griega que concebía el sacrificio como un modo de aplacar la ira divina.

En la segunda parte, apoyado en San Jerónimo citado por el n. 16 de la *Dei Verbum*, recuerda Deiana que el Nuevo Testamento late escondido en el Antiguo, mientras que éste se esclarece en aquel. Es cierto que Jesús afirma que no ha venido a abolir la Ley. Por eso la Iglesia primitiva confirma en general la tradición veterotestamentaria, pero al mismo tiempo incorpora nuevos elementos. Algo parecido ocurre con los esenios de Qumrán, quienes al apartarse del culto oficial del Templo dan un sentido nuevo al sacrificio. Cita un texto de la *Regla de la Comunidad* (1QS 8, 1-18) donde se expone que la comunidad expía los pecados practicando el derecho y soportando diversas pruebas. En la práctica la vida misma es un sacrificio expiatorio (cfr. p. 94-95). En cuanto a los judíos, después de la destrucción del Templo, se da una evolución respecto al sacrificio. Así se refleja en Si 3, 3 donde se dice que quien honra a su padre expía sus pecados, o Prv 21, 3 enseña que vale más practicar la justicia que ofrecer un sacrificio (cfr. p. 96).

Probablemente esa exigencia determina la superación de los ritos tradicionales de expiación. Por una parte se habla de una conducta íntegra como principal modo de expiar los pecados, y por otra las abluciones purificatorias sustituyen la tradicional aspersión de la sangre. De la práctica, dice Deiana, del sacrificio se pasó a la praxis que en el cristianismo será la función del sacramento de la penitencia. Afirma también que «es necesario sin embargo evidenciar que, mientras que las culpas perdonadas en los ritos de Lv 4-5 son culpas involuntarias, para el bautismo de Juan y de la iglesia primitiva no se ponen límites a su eficacia» (p. 97). Parece equiparar el bautismo de Juan con el sacramento instituido por Cristo en cuanto al poder de purificación. Como es sabido eso no es así, ya que el bautismo de Juan sólo preparaba para la llegada del Mesías, mientras que el Bautismo de Cristo purificaba radicalmente al hombre, incluido el pecado original.

La frase «Cristo murió por nuestros pecados» de 1 Co 15, 3, es considerada como una de las interpretaciones más antiguas de la muerte de Cristo. Estima que resulta problemático ver en tal expresión una relación con el sacrificio expiatorio del Antiguo Testamento. Se trata, en cambio, de una expresión corriente en la cultura griega. En efecto, desde la época clásica constituye una expresión usual para expresar el sacrificio voluntario de la vida en aras de un noble ideal. Esa concepción pasa al mundo judaico reflejado en 2 Mac 7, donde la muerte del sacerdote Eleazar y la de los siete hermanos con su madre adquieren un valor de expiación por todo el pueblo, según 4 Mac 17, 18-21. También en Dn 3 y 6 se desarrolla la misma concepción.

Es posible, prosigue Deiana, que esa tradición judaica esté recogida en 1 Co 15, 3 y Ga 1, 4 la muerte de Cristo. Sin embargo, estima también que Is 53, 4, según los LXX, el Siervo carga con nuestros pecados. De todas formas, Pablo aunque haya utilizado esas categorías griegas, las ha modificado profundamente. La muerte de Cristo es un sacrificio en favor de todos, pero su muerte no tiene el fin de aplacar la cólera divina. De hecho Dios ha reconciliado «consigo mismo al mundo en Cristo» (1 Co 15, 19). La iniciativa parte de Dios y no del hombre. Además, según Rm 5, 8 «Dios demuestra su amor hacia nosotros porque, siendo todavía pecadores, Cristo murió por nosotros». En definitiva, no se trata de aplacar la cólera divina, sino de remover los efectos nocivos del pecado. Eso es lo que hace Cristo con su muerte, cumpliendo así lo significado en los antiguos sacrificios, llevándolos a su plenitud (cfr. p. 100-102).

Por ello, la muerte de Cristo más que un acto de reparación es la institución de una nueva alianza. Su sangre remueve los efectos del pecado, pero sobre todo hace posible no sólo el encuentro con Dios, sino la misma unión él.

De esa forma el hombre se une a Cristo, se identifica con él. Y como él ha de aceptar el proyecto misterioso de Dios, seguir sus pasos también camino del Calvario. De esa manera, el Padre transforma la abnegación de Cristo en fuente de vida. También sucede lo mismo para sus discípulos, íntimamente solidarios con él. «Esto nos lleva a considerar la solidaridad humana como elemento fundamental del cristianismo» (p. 107).

En definitiva, Cristo realiza la expiación no aplacando la ira de Dios, o sea expiando el pecado como resarcimiento, sino recorriendo junto con la Humanidad el camino de acercamiento del hombre a Dios. Cada cristiano asume el recorrido de Cristo, es decir, renuncia a realizar su vida a su modo, para realizarla según el proyecto de Dios (cfr. p. 108). De esa forma todo cuanto le sucede, también el sufrimiento e incluso la muerte, adquiere una dimensión nueva que expía por el pecado y le permite encontrarse con Dios y permanecer unido a él (cfr. p. 109-112).

Termina con un resumen de los aspectos desarrollados, destacando el encuentro con Dios que supone todo sacrificio, así como el poder de la sangre, fuente de vida, para neutralizar el pecado, fuente de muerte. Se cumple el anuncio de una nueva alianza, hecho por Jr 31, 31, en la cual se prevé el perdón de los pecados. Es en Cristo donde se realiza esa nueva alianza, que se renueva mediante la Eucaristía. Su sacrificio es, sin duda expiatorio (cfr. Rm 3, 24-25; Hb 9, 2 Co 5, 21), una muerte «solidaria» con los pecadores (cfr. 1 Co 15, 3; 2 Co 5, 14). Por otro lado, la muerte de Cristo resulta modelo del culto nuevo: el hombre puede transformar el sufrimiento más incomprensible en una ofrenda sacrificial que, en cuanto vivida «en Cristo», nos lleva a la resurrección (cfr. p. 114).

Una bibliografía selecta y actualizada completa este breve, pero enjundioso estudio.

Antonio GARCÍA-MORENO

José Román FLECHA, *Moral de la persona. Amor y sexualidad*, BAC («Sapientia fidei», 28), Madrid 2002, 336 pp., 15 x 22, ISBN 84-7914-610-9.

Como parte de la colección de manuales de la BAC, el A. ofrece éste que se divide en dos partes. La primera, «Ética general de la sexualidad», está dedicada a tratar de los principios antropológicos y éticos que han de configurar siempre las conductas en materia de sexualidad. El análisis del profesor Flecha hace ver, entre otras cosas, que no todas las antropologías o «ideas» sobre el

hombre sirven para dar razón de la verdad y sentido de la sexualidad. En las visiones inadecuadas de la persona humana está la explicación de los criterios reduccionistas y fragmentarios sobre la sexualidad. Es necesario partir siempre de una antropología que sepa dar razón de la pluralidad de los dinamismos y operaciones y, a la vez, de la unidad e identidad del «yo» o sujeto que las realiza. Es la conclusión a la que conduce también la comprensión bíblica de la sexualidad. De esa fundamentación antropológica derivan los criterios básicos que han de guiar las actitudes de la persona en relación con el cuerpo y el placer, el amor y la vida.

La segunda parte, «Moral sexual específica», se centra en la consideración de algunas cuestiones particulares en materia de la sexualidad. Viene a ser una aplicación de los principios éticos generales estudiados en la primera parte, a los temas y problemas concretos. Encuentran aquí cabida, por una parte, las conductas que falsifican el sentido y significado de la sexualidad (los temas del autoerotismo y la masturbación, el homoerotismo y la homosexualidad, las relaciones prematrimoniales, las relaciones sexuales fuera del matrimonio) y, por otra, aquellas formas de vivir la sexualidad coherentes con la dignidad de la persona (la procreación responsable y el don del celibato).

El libro se abre con una «Introducción a la Teología Moral de la persona». Flecha, que parte de la centralidad de la persona en la valoración del comportamiento humano, analiza aquí las notas o características que distinguen a la persona. Qué es lo que se quiere decir cuando se afirma que la persona es el referente de la moralidad de las conductas. Por qué y cómo la persona es el sujeto y el objeto de la moralidad. Son los interrogantes que el autor aborda en estas páginas. Y se cierra el libro con una «conclusión» dedicada a la «educación de la sexualidad».

La descripción que acaba de hacerse advierte que Flecha reduce su estudio al bien de la sexualidad. El ámbito de ese bien ocupa por entero las páginas de este manual. La consideración de los demás bienes básicos de la persona a los que conducen las tendencias o inclinaciones naturales más fundamentales (la verdad, el amor, la vida o conservación del ser, la socialidad) es remitida a otros tratados de la Teología Moral. Esta opción es, evidentemente, legítima. Con todo, personalmente soy partidario de dar una mayor amplitud de contenidos al manual de la «Moral de la persona». Porque pudiera darse el caso de que, con la elección seguida por el profesor Flecha, alguno de los bienes básicos de la persona quedara sin ser contemplado en los cursos de primer ciclo institucional. (Es lo que ocurre, si no me equivoco, con el bien de la conservación de la vida en la colección «Sapientia fidei»: se envía al manual de «Bioética» que, sin embargo, no aparece en el elenco de manuales del proyecto de edición).

De todos modos, como conoce muy bien el autor, el tratado de la «Moral de la persona» no ha consolidado todavía su configuración. La vida moral, constituida por múltiples y variados actos singulares, es, sin embargo, una. También lo es la Teología como ciencia que trata de esa actividad moral humana. Pero esa actividad (que no es separable de la persona que la realiza), objeto de la Teología Moral, puede ser considerada desde diversos ámbitos o perspectivas, y, como consecuencia, dar lugar a diferentes tratados o partes dentro de la unidad de la Teología Moral. En la actualidad va siendo común distinguir dos partes o tratados más generales en la configuración del discurso teológico-moral dedicado a la «Moral Especial»: el de la «Moral de la persona» y el de la «Moral Social» (v. g. M. Vidal, *Moral de actitudes*: I. *Moral Fundamental*; II. *Ética de la persona*; III. *Moral Social*, PS, Madrid 1999; A. Fernández, *Teología Moral*: I. *Moral Fundamental*; II. *Moral de la persona y de la familia*; III. *Moral Social, Económica y Política*, Aldecoa, Burgos 1992-1993). Otros autores, aceptando ese esquema de división, prefieren, dentro de la «Moral Especial», añadir a las ya citadas una tercera parte a la que, según los contenidos y acentos que se quieren destacar, dan el nombre de «Ética de la religiosidad» (cfr. T. Goffi-G. Piana [eds.], *Corso di Morale*: I. *Vita Nuova in Cristo* [Morale fondamentale e generale]; II. *Diakonia* [Etica della persona]; III-IV. *Koinonia* [Etica della società]; V. *Liturgia* [Etica della religiosità], Queriniana, Brescia 1989-1995. Como se anuncia en el prólogo (cfr. Liturgia [Ética della religiosità, cit., 5]), «Moral Teologal» (cfr. A. Günthör, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*. II: *Le relazioni del cristiano verso Dio*, Paoline, Alba 1988; J. Mausbach-J. Ermecke, *Teología Moral Católica*. II. *La Moral Especial. Los deberes religiosos*, Eunsa, Pamplona 1974), etc. Sobre la base de la consideración de la persona como ser relacional, es decir, como ser abierto a la comunión con Dios, el mundo y los demás, el estudio de la actividad moral humana se organiza, de alguna manera, en torno a cada una de esas dimensiones.

La dimensión ética es una característica propia del obrar moral de la persona, caracterizada a su vez por la unidad de su vida moral. Y nunca se insistirá suficientemente en la unidad de la Teología. Por eso, admitido que por razones didácticas es posible estar de acuerdo con la división de la Teología Moral (y de la Teología como tal) en partes o tratados, es necesario no perder nunca de vista que se trata de una organización artificial: la persona está implicada siempre en la totalidad de sus dimensiones en cada una de las acciones que realiza. Creada «a imagen de Dios» que «es Amor», la persona humana es un ser constitutivamente abierto a la relación y comunión con Dios y con los demás, de tal manera que sólo se realiza como tal (y en consecuencia llega a la perfección a la que está llamada) en la medida que ama, es decir, desarrolla su existencia como donación. (La vocación al amor es la vocación fundamental e in-

nata de todo ser humano). La apertura a los demás es, por tanto, una dimensión que ha de estar presente en todas y cada una de las acciones de la persona. A la vez, sin embargo, en los actos que el hombre realiza es posible distinguir —se insiste: sólo a nivel de discurso y de acuerdo con el ámbito más directo de relación— los que se refieren a Dios, a los demás o a uno mismo. Precisamente este último es el campo que tiene delante la «Moral de la persona».

La «Moral de la persona» se ocupa de los actos humanos desde la perspectiva de la persona, considerada ésta como sujeto de la acción y también como regla o referente normativo de la moralidad (esto es propio de toda la Teología Moral); pero esa consideración se centra en aquellos actos que, refiriéndose más directamente a la persona como ser singular, sirven para su realización personal en conformidad con el designio salvador de Dios. Se puede decir que trata de los bienes y valores que la persona ha de observar a fin de responder adecuadamente a su vocación, en cuanto (esos bienes y valores) dicen o tienen una relación más directa con ella misma. De alguna manera y hablando con terminología clásica su ámbito de consideración se podría concretar en el comprendido por las virtudes, consideradas, sin embargo, según el campo propio en que han de actuarse (no como principios y condiciones generales del recto obrar moral) y, además, desde la referencia a la persona que actúa. La «Moral Fundamental» estudia cuanto se refiere a la naturaleza y características generales de ese obrar moral cristiano, a los principios y normas configuradoras de ese obrar en sus aspectos más generales y fundamentales. La «Moral teologal», centrándose en la dimensión religiosa de la existencia humana, trata de las implicaciones concretas directamente teologales de esa existencia, es decir, las que se refieren de manera inmediata y directa a Dios. (Es el tratado clásico de las virtudes teologales y la religión). La «Moral social» considera, desde la perspectiva de la sociabilidad, aquella actividad de la persona que dice relación directa con los demás. (Es el tratado clásico sobre la justicia). La «Moral de la persona» se encarga de reflexionar sobre el obrar moral directamente relacionado con la persona como sujeto singular y en cuanto que, gracias a ese obrar, puede hacer de su existencia cristiana (o llamada a serlo) una respuesta adecuada a la vocación de hijo de Dios.

En el tratamiento de las cuestiones Flecha sigue una metodología clara. Sobre la base de la consideración de los aspectos antropológicos analiza en pasos sucesivos los datos bíblicos y patrísticos, la doctrina del Magisterio de la Iglesia, la comprensión teológica y, finalmente, ofrece un juicio o valoración ética. En el análisis de los temas se tienen en cuenta además los planteamientos actuales. Y también es de destacar el uso tan amplio que se hace de la bibliografía. Al respecto, sin embargo, me parece que la exposición que se hace de los diversos materiales y también el uso tan vasto de los autores en el tratamiento de los temas exige, en los lectores a los que va dirigido el manual —es decir, los

alumnos del Ciclo I Institucional—, una cierta capacidad crítica o de discernimiento. Para conseguir esa finalidad, quizá hubiera sido deseable un recurso mayor a las definiciones o precisión de los términos y conceptos.

El profesor Flecha concluye su estudio sobre el bien de la sexualidad con un capítulo sobre la educación de la sexualidad. Son unas páginas sobre el modo y los medios para vivir humanamente la sexualidad. En el fondo, es el papel de la castidad en la vida de la persona. Me parece un acierto.

No quisiera terminar este breve comentario sin dejar constancia de mi felicitación al autor por este nuevo libro. No es uno más, entre sus ya numerosas publicaciones.

Augusto SARMIENTO

Giuseppe TRENTIN-Luciano BORDIGNON (a cura di), *Teologia pastorale in Europa. Panoramica e approfondimenti,* Massagero, Padova 2003, 14 x 21, 414 pp., ISBN 88-250-1201-2.

Entre los años 1996 y 2000 la revista «Studia Patavina» publicó una serie de estudios como fruto de seminarios sobre la situación de la Teología pastoral en Europa por áreas lingüísticas. Las sesiones se celebraron en la Facultad teológica de Italia septentrional, sección de Padua. Los textos se han recogido ahora en un volumen junto con algunas reflexiones de conjunto.

Los autores son profesores de Teología pastoral (L.A. Maldonado, M. Midali, B. Seveso, A. Toniolo, H. Windisch), de Teología fundamental (L. Bordignon, M.P. Gallagher), Teología moral (G. Trentin) y de Pedagogía religiosa (G. Adler); se añade un profesor valdense (E. Genre) y un metropolita ortodoxo (G. Limouris). Pasamos revista a los desarrollos de la Teología pastoral tal como se presentan en el libro [vid. más ampliamente, sobre la evolución de la Teología pastoral, «Scripta Theologica», 32 (2000) 433-470]. En un segundo momento ofrecemos una breve valoración.

a) *Los desarrollos de la Teología Pastoral según las diversas áreas*

1. En el área de lengua *alemana* es conocido el nacimiento de la Teología pastoral por obra de F. S Rautenstrauch (Austria, 1777) en contexto febroniano, una impronta bíblico-eclesiológica en J.M. Sailer, y sobre todo la perspectiva de A. Graf, profesor de Tubinga, que concibió la disciplina como ciencia de la «autoedificación» de la Iglesia». En el campo protestante destaca F.D.E. Schleiermacher, que prima la perspectiva subjetiva sobre la eclesial. En la estela de Graf

se sitúan K. Rahner, (*Handbuch der Pastoraltheologie*) F.X. Arnold, F. Klostermann, J. Goldbrunner. En el postconcilio se asiste a una fragmentación de caminos con subrayados en la relación de la pastoral con las ciencias humanas: con la sociología (P.M. Zulehner, G. Otto), la psicología (D. Stollberg, I. Baumgartner, H. Wahl) o la estética (A. Grözinger, R. Bohren); o desarrollos de temáticas particulares, como la perspectiva de servicio (O. Fuchs, H. Steinkamp), el diálogo (K. Baumgartner, H. Windisch) o la transmisión de la fe (A. Wollbold); rara vez sistemáticos (E. Thurneysen, protestante, y J. Müller, católico).

2. En el *área italiana* comienza en los años cincuenta y sesenta un intento de renovar científicamente la Teología pastoral (G. Ceriani y R. Spiazzi). Sin embargo fueron los intereses más prácticos u operativos de las ciencias pastorales los que predominaron. En los años ochenta surge la concepción de la disciplina como «mediación salvífica» (G. Cardaropoli). En el debate científico participan B. Seveso, S. Lanza y M. Midali. Las contribuciones del *Centro di Orientamento Pastorale* desde los años sesenta fueron integrando los diversos «nodos» temáticos. Editores o autores como F. Marinelli, L. M. Pignatiello, S. Pintor y V. Grolla se orientaron hacia la formación de los evangelizadores. Las numerosas cuestiones que implica la pastoral pueden verse en la *Enciclopedia di pastorale* dirigida por B. Seveso y L. Pacomio (1988-1993).

3. En el *área francófona* la reflexión sobre la pastoral se despierta modernamente con motivo de la descristianización de grandes zonas obreras que convierte a Francia en un «país de misión» (Daniel y Godin, 1943). El desarrollo del movimiento catequético, en contacto con la psicología y la pedagogía (M. Fargues, F. Derkenne, F. D'Aubigny y más tarde J. Colomb) va paralelo con el movimiento litúrgico. La renovación pastoral francófona se vincula a los nombres de P.A. Liégé (que difundió la perspectiva kerigmática), J. Mouroux y A. Brien (propagadores del humanismo cristiano).

A partir de los años setenta la pastoral francófona se interesa por la sociología, la lingüística y la comunicación, la antropología y la relación entre sociedad y religión (J.A. Le Du, G. Defois, M. Van Caster en contacto con la revista y el centro «Lumen Vitae»; J.P. Leconte, J. Audinet y J. Joncheray, en la perspectiva de una «Teología práctica»). En la suiza francófona trabaja M. Donzé. Los protestantes, en las universidades de Ginebra, Lausana y Neuchatel. En 1992 se fundará la *Société Internationale de Théologie Pratique.* En el Canadá francófono destaca M. Lefèvre en los años setenta. En la década siguiente se constituye el «Grupo de Investigaciones en estudios Pastorales» (GREC), interconfesional, que reúne a especialistas de Otawa, Montréal, Quebec y Toronto. En Montréal trabajan J. Grand'Maison y J.G. Nadeau. En Québec y la Universidad Laval, R. Brodeur y B. Caulier prestan atención a los estudios cate-

quéticos, mientras que G. Routhier, M. Pelchat y M. Viau se ocupan de la metodología fundamental de la Teología práctica.

4. Por lo que se refiere al *área española*, desde el s. XIX se publican manuales acerca de los deberes de los Pastores. A partir de 1950 se difunden otros textos más pedagógicos y puestos al día en cuestiones canónicas, pero en la misma línea eclesiológica (A. Sendra, S. Rial, J. Blouet, M. Peinado). Con pretensiones más científicas escriben S. Beguiristain y C. Sánchez-Aliseda.

En 1955 C. Floristán funda el Instituto Superior de Pastoral, dependiente de la Universidad Pontificia de Salamanca. Floristán publicó su manual con M. Useros en 1968, revisado en 1991 con una línea diversa, centrada en la praxis de la liberación. Además se citan el libro de R. Prat (1995, 2 ed) y el manual de J. Ramos (también de 1995).

5. En el *área irlandesa* se describe el recorrido de la reflexión teológico-pastoral en cuatro etapas: el discernimiento de los hechos y sus causas con la ayuda de las ciencias humanas y a la luz de la fe, con el fin de mejorar la acción; las teorías sobre «el desarrollo de la fe» (J. Fowler); el «modelo cultural» (M. Warren) que fomenta una actitud crítica ante lo social sobre todo en los jóvenes, con vistas a la vivencia del Evangelio; el «diálogo con la imaginación artística», que trata de aprovechar la imaginación y sensibilidad de los artistas para la comunicación de la fe.

6. El *ámbito reformado* hace de la Teología práctica la expresión misma de la teología. Mientras que la pastoral se considera como responsabilidad de la pluralidad de los ministerios, con la vuelta a Schleiermacher la Teología práctica se hace objeto de una élite que sepa unir el «interés eclesiástico» con el espíritu científico.

En el s. XIX la Teología pastoral protestante se focaliza en la formación de los pastores (C. Harms, Ch. Palmer y A. Vinet). Posteriormente, la teología dialéctica inspirada en Barth infravaloró la Teología práctica, reduciéndola a una mera aplicación de los principios teológicos, a una concentración kerigmática sin diálogo con la antropología y las ciencias humanas. La ortodoxia barthiana entró en crisis al final de los años sesenta (s. XX). Al mismo tiempo, en los Estados Unidos el «pastoral counseling» unía teología y psicología (A.T. Boisen, S. Hiltner), situando a la persona en el centro de la pastoral. Esto se fue intentando por caminos distintos como el psicoanálisis, el método de C. Rogers y, de un modo general, la «pastoral sanitaria» protestante («Pastoral care»). También desde el punto de vista del culto protestante en las últimas décadas (W. Jetter, M. Josuttis, R. Volp, T. Müller, L. Gagnebin, F. White, H.J. Thilo, W.H. Willimon, etc.).

En el *plano internacional* los desarrollos europeos de la Teología pastoral pueden enmarcarse entre dos épocas, separadas por treinta años: a) el primer

congreso que tuvo lugar en 1961 en Friburgo (Suiza), y que impulsó la búsqueda de los fundamentos epistemológicos; b) dos congresos en 1991 y 1992: el primero, dirigido a determinar la situación de la disciplina en Europa [cfr. «Stand und Perspektiven der Pastoraltheologie», «Pastoraltheologische Informationen» 11 (1991)]; al año siguiente se celebró el Congreso internacional ecuménico o francófono de Teologia práctica, donde resurgió con fuerza la diversidad confesional, geográfica y cultural [cfr. B. Reymond-J.M. Sordet (ed.), *La théologie pratique. Statut, méthodes, perspectives d'avenir*, Paris 1993].

b) *Pluralidad de visiones y falta de unidad fundamental*

Los autores concluyen que se trata de una disciplina que va encontrando su propio estatuto entre las disciplinas teológicas y en relación con otras ciencias «profanas». Los caminos abiertos para la reflexión sobre la acción eclesial van fructificando en los diversos campos de esa acción (educación de los jóvenes, catequética y homilética, formación litúrgica, pastoral sanitaria, etc.). En efecto, es de apreciar el esfuerzo de autores y editores por dar a conocer los nudos del debate sobre la Teología pastoral en Europa.

Es patente, por otro lado, la fragmentación de los estudios después de la época del Vaticano II, explicable por los diversos contextos culturales y de tradición religiosa. En el desarrollo europeo cabe pensar que han ejercido una influencia no pequeña las conclusiones del primer congreso alemán de «Teología práctica» en 1974, donde se quiso dar un mayor espacio a los aspectos empíricos y sociales sobre una fundamentación considerada en exceso ligada a una visión «esencial» de la Iglesia, como se achacaba a la del *Handbuch der Pastoraltheologie* promovido por Rahner.

La ausencia de una perspectiva sistemática y unitaria para la Teología práctica —ausencia que provocó la detención de otro proyecto entre los protestantes, el *Handbuch der Praktischen Theologie,* en los años ochenta— ha llevado a que algunos autores busquen una clave fundamental para esta disciplina. El protestante D. Rössler se plantea los fundamentos en torno a conceptos como identidad, legitimidad, autoridad, consenso-comunión. D. Browning, también protestante, se plantea la unidad de la Teología práctica desde el núcleo de una reflexión ética sobre la praxis, y en las coordenadas del pensamiento filosófico y hermenéutico de los clásicos (Aristóteles) y de los modernos (Gadamer, Habermas). Entre los católicos, sigue una línea parecida el norteamericano Th. Groome; plantea una «praxis compartida» («Shared praxis»), con una visión amplia —y también crítica respecto a la tradición católica— del ministerio pastoral. En el ámbito greco-ortodoxo, la reflexión pastoral se vuelve hacia su propia tradición antropológica y eclesiológico-litúrgica, espiritual y mística, en busca de los fundamentos de la Teología pastoral.

A propósito de esta fundamentación de la Teología pastoral (o práctica), en la introducción del volumen (pp. 7-21) se entiende que, pasada la situacion de cristiandad, la eclesiología misma ha trasladado su foco desde el interés más intelectual por la fe al interés por la praxis. En línea similar, se dice que falta una integración de la eclesiología tal como la presenta de modo diverso *Lumen gentium* —una eclesiología de la palabra y del sacramento, más teológica— y por otra parte *Gaudium et spes* —una eclesiología de la misión, más pastoral—.

De esta manera, la ausencia de una fundamentación unitaria de la Teología pastoral revela, a nuestro juicio, una deficiente recepción de la *eclesiología de comunión* en la línea *fundamental* que pretendió el Concilio Vaticano II. En el momento actual, en el que se subraya la aplicación del Concilio como tarea de la Iglesia entera, da la impresión de que a una buena parte de los desarrollos en Teología pastoral les falta la integración con la gran tradición teológica cristiana. No puede olvidarse que la perspectiva de la misión que inauguran los textos conciliares está en continuidad teológica con su visión de la Iglesia como Misterio de comunión (vid. sobre todo los primeros nn. del decreto *Ad gentes*, que se corresponden con los primeros nn. de la Constitución dogmática *Lumen gentium*). La comunión es la raíz, la forma fundamental y también la meta de la misión.

El Vaticano II presenta la Iglesia como una Comunión que es enviada (misión) por la Trinidad al mundo. Esa comunión-misión está para hacer presente y actuante («sacramento») la salvación a la vez como Palabra y como Amor. Y ello, como fruto de la «doble misión» del Verbo en la Encarnación y del Espíritu en Pentecostés. Por eso el criterio básico de unidad para una disciplina teológica que se plantea la acción de la Iglesia, no puede ser otro, a nuestro parecer, que una comprensión de la Iglesia como *Ecclesia de Trinitate*. Esto no quiere decir que la Teología pastoral se identifique con la Eclesiología, pero significa que sólo desde ese *background* puede darse la necesaria integración de los datos que las ciencias humanas ofrecen al estudioso de esta disciplina *teológica*.

Ramiro PELLITERO

Ramón TREVIJANO ETCHEVERRÍA, *Estudios Paulinos,* Universidad Pontificia de Salamanca («Plenitudo temporis» 8), Salamanca 2002, 642 pp., 17 x 24, ISBN 84-7299-534-8.

La colección «Plenitudo Temporis» iniciada en 1993 en la Universidad Pontifica de Salamanca, y dirigida por el Prof. Trevijano, alcanza con éste el volumen número 8. En él quedan recogidos 17 estudios del mismo Prof. Trevija-

no, que, excepto uno —«La donación del Espíritu (Gal 3, 5) en la vida cristiana»—, ya habían sido publicados en la década de los ochenta y los noventa en diversas revistas especializadas o en obras colectivas de carácter científico. Ahora vienen agrupados en tres bloques o partes del libro: Una dedicada a la «biografía del apóstol y su carrera misional»; la segunda, a «su magisterio doctrinal y ético»; y la tercera, a la «posteridad de san Pablo» o aprovechamiento del apóstol por parte de los herejes y por un autor eclesiástico, Orígenes.

La primera parte lleva como título «El Apóstol y su misión», y consta de seis estudios centrados en cuestiones de carácter fundamentalmente histórico. Dos primeros trabajos abordan el problema de las visitas de Pablo a Jerusalén: dos visitas según Gal 1, 18-20; 2, 1-10; tres según Hch 9, 36-30; 11, 27-30 y 15, 1-35. Tras un análisis de los textos en sendos artículos, el A. concluye que en Hch se ha duplicado la que fue en realidad la segunda visita descrita en Gal 2, 1-10, y que ésta tuvo lugar antes de iniciar Pablo su primer viaje apostólico. Uno de los argumentos aducidos para esta última afirmación es, precisamente, que en el decreto apostólico de Hch 15, 23 «no se cuenta con comunidades pagano cristianas... sino en Antioquía, Siria y Cilicia» (p. 39). Se detiene después en el estudio de 1 Tes 1, 1-2, 16 («La misión en Tesalónica»), primer testimonio personal de Pablo sobre su experiencia de evangelizador, dando cuenta del contenido de su mensaje dirigido a los paganos, de las dificultades con que se encuentra, y de la autoridad de apóstol de la que Pablo es consciente y con la que escribe. El contexto ideológico religioso en el interior de las comunidades y la forma de comprender el mensaje cristiano de Pablo se muestra al hilo del estudio de 1 Cor 1, 17-4, 20 («El contraste de sabidurías»), donde se ve cómo el apóstol lleva a cabo una teología cristiana de tipo sapiencial apocalíptico, construida a veces sobre una exégesis alegórica de la Escritura y de los «textos» cristianos. La comprensión y legitimación que Pablo hace de su ministerio, teniendo en cuenta su «fracaso» con los judíos, se expone al hilo de 2 Cor 2, 14 – 4, 6 («La idoneidad del apóstol»), donde el ministerio apostólico aparece como participación en el triunfo de Cristo, y centrado en el reconocimiento, suscitado por el Espíritu Santo, de que en Cristo ha quedado abolido el antiguo orden de actuación salvífica. Finalmente, analizando los viajes de Timoteo que se mencionan en las grandes cartas, establece la secuencia cronológica de estas: 1 Tes, Fil, (Film), 1 Cor, (Gal), 2 Cor, Rom.

La segunda parte, titulada «Teología y ética paulina», reúne siete estudios de los que cuatro responden a cuestiones propias de teología paulina, y tres a cuestiones de antropología y ética.

En el ámbito de la teología paulina encontramos en primer lugar un estudio sobre «el misterio de Dios en las comunidades paulinas» que es una ex-

celente síntesis de la teología de san Pablo, cuyo *locus theologicus* básico, según va exponiendo el A., es la historia bíblica de salvación que culmina en el envío del Hijo. Así, el apóstol se mantiene en el monoteísmo pero ve y expresa la relación del Padre con el Hijo y el Espíritu. Sigue otro estudio centrado en la cristología paulina al hilo del análisis de Fil 2, 5-11 («un *logos sofías* paulino sobre Cristo»). Esta pieza, según el A., no es un himno ni es prepaulina, sino un discurso sapiencial cristológico del mismo apóstol, en el que, primero (vv. 2,6ª-7b) medita sobre la actividad de Cristo desde la Creación a la Encarnación, después (vv. 7b-8c) expone el clímax de la kénosis en la humillación terrena del ministerio encarnado de Jesús, y, finalmente (vv. 9-11), realiza una aplicación cristológica de Mt 23, 12/ Lc 18 14 (el que se humilla será ensalzado...). A continuación tenemos un estudio centrado en el Espíritu Santo según san Pablo, que, teniendo como eje Gal 3 ,5, abarca la doctrina contenida en las grandes cartas: «Don del espíritu (Gal 3, 5) y vida cristiana». Para Pablo, viene a concluir Trevijano en este trabajo, el don del Espíritu es lo mismo que la justificación. El A. expone ahí asimismo la función del Espíritu en el progreso de la vida cristiana y en la predicación del evangelio. Se completa esta serie de estudios centrados en la teología de Pablo con el dedicado a la eulogía paulina al hilo de Ef 1, 3 y 2 Cor 1, 3. El A. muestra primero cómo Pablo usando los esquemas de la alabanza propios de la piedad judía los llena de un nuevo contenido: el amor salvador de Dios en Cristo; después se fija además en otras expresiones espontáneas de alabanza que san Pablo vincula a la predicación del evangelio y a su comprensión del misterio de Cristo. Con todo ello el apóstol «nos sigue predicando en los términos de sus eulogías» (353).

En el ámbito de la ética y antropología paulinas Trevijano nos ofrece en primer lugar un estudio de 1 Cor 5-7, a propósito del incestuoso. Tras situar el pasaje en el contexto de 1 Cor, como puente entre la denuncia que Pablo hace por propia iniciativa y las respuestas que da a las cuestiones que le plantean, el A. examina la enseñanza paulina sobre el matrimonio y el celibato en el contexto al que va dirigida la carta. El apóstol corrige una reinterpretación encratita de su ideal de continencia, defendiendo con firmeza el matrimonio, al mismo tiempo que mantiene su ideal celibatario apoyado en una ética de *interim* escatológico. En el estudio siguiente titulado «Los que dicen que no hay resurrección (1 Cor 15, 12)» se aborda propiamente la valoración del aspecto corporal del hombre y la defensa que san Pablo hace de la resurrección de los muertos. Quienes negaban la resurrección, según el análisis realizado por el A., habían podido llegar a esa conclusión a partir del dualismo ético o destrucción ascética de «la carne» sometida al pecado, tal como predicaba el apóstol, y del dato de la descomposición de los cadáveres. De ahí habrían deducido la aniquilación escatológica del cuerpo. El apóstol corrige ese dualismo antropológi-

co y adoctrina sobre el dualismo escatológico mostrando la resurrección del cuerpo a partir de la resurrección de Cristo. San Pablo entiende la escatología desde la cristología. Este estudio se complementa con el siguiente: «La evolución de la escatología paulina», en el que el análisis se centra en ver cómo el apóstol aborda el tema escatológico al hilo de las situaciones que subyacen en las sucesivas cartas según las preocupaciones de los destinatarios: la desazón de los tesalonicenses ante la muerte de algunos sin haber llegado a la parusía, la corporeidad y su valor en 1 Cor 15, la escatología individual cuando él mismo se ha visto en peligro de muerte (Fil 1, 21.23; 2 Cor 4, 14).

En la tercera parte, titulada «Por las huellas de San Pablo», quedan reunidos cuatro trabajos de diversa índole. Dos sobre la apropiación que los gnósticos hicieron para sí de la figura de Pablo; otros dos sobre la interpretación de Pablo llevada a cabo por Orígenes.

En cuanto a lo primero, el Trevijano comienza ofreciendo la traducción y comentario del Apocalipsis copto de Pablo (NHC V 2: 17,29-24,9). Se trata de una obra gnóstica de Nag Hammadi que muestra cómo los gnósticos, en este caso al parecer gnósticos valentinianos en el tercer cuarto del s. II, se apropiaron de la figura de Pablo. Éste aparece ahí como prototipo del gnóstico que aspira a regresar desde este mundo a su patria celeste, a la que descubre mediante una ascensión hasta el décimo cielo, tras haberse encontrado, cuando subía a Jerusalén, con un niño (¿Cristo resucitado, el Espíritu?). La traducción y comentario de este apocalipsis es una muestra concreta del estudio más amplio que viene a continuación sobre «El "apocalipsis" de Pablo (2 Cor 12, 1-4) y sus primeras interpretaciones», en el que el A. expone cómo el apocalipticismo paulino —manifestado en su confesión de arrebatos, visiones y revelaciones, formas de expresar en su contexto experiencias místicas extraordinarias— sirvió a los gnósticos para sus doctrinas esotéricas. Esto se ve tanto en las citas de Pablo que aparecen en algunos escritos gnósticos, como en aquellas obras gnósticas atribuidas a Pablo, como en las acusaciones que los heresiólogos hacen a los gnósticos. El A. da cuenta también del «Apocalipsis apócrifo de Pablo», transmitido en griego, que tuvo una cierta recepción eclesiástica y que, aunque pudo haber sido compuesto a finales del s. II, reaparece propiamente en el s. V. En él se trata del ascenso del alma a los cielos.

Sobre la interpretación de los escritos paulinos por parte de Orígenes, Trevijano se centra en la interpretación de Gálatas, uno de los puntos más complejos ya que no nos ha llegado el comentario de Orígenes a esta epístola y ha de ser reconstruido en base a otras fuentes. Así el estudio sobre «Gal 1, 1-5 en Orígenes» tiene en cuenta las referencias a Gal en otras obras de Orígenes y lo que de Orígenes se encuentra en san Jerónimo y en Pánfilo. A la luz de los da-

tos recabados de esas fuentes, Trevijano pone de relieve que la exégesis de Orígenes ilumina, entre otros, los siguientes aspectos del «Evangelio»: la distinción entre el sentido literal basado en la humanidad de Cristo y el espiritual a partir de la divinidad; las etapas de la economía de la salvación (preparación, cumplimiento parcial, realización escatológica); y la distinción entre la Iglesia espiritual y las comunidades empíricas. En el siguiente trabajo, titulado «La "plenitudo temporis" (Gal 4, 4): interpretaciones de Orígenes» el A. expone la tensión presente en Orígenes entre la comprensión dinámica de la historia bíblica y la comprensión de la misma en el ámbito de la interiorización mística y de la plenitud del conocimiento. Esta plenitud corresponde a un acontecimiento histórico (encarnación, conversión, bautismo) y, al mismo tiempo, a un progreso de la vida espiritual del alma que culminará en la escatología.

La bibliografía de autores citados, recopilada al final del libro por orden alfabético, ocupa 42 apretadas páginas, lo que da idea del enorme bagaje bibliográfico con el que trabaja el Prof. Trevijano. En cada uno de los estudios el lector puede encontrar un estado de la cuestión actualizado acerca del tema que se aborda, así como la discusión de los distintos puntos de vista. Esto sitúa a los trabajos aquí presentados en un nivel de erudición y discusión prácticamente asequible sólo a los eruditos en las respectivas cuestiones. Responde a los foros en que fueron originariamente publicados. En este sentido se trata en su conjunto de un libro para especialistas. Sin embargo, el esfuerzo realizado por el A. de presentar al final de cada estudio una conclusión (quizás habría que llamarle mejor «resumen») de un par de páginas, y un sumario en inglés de una docena de líneas, puede facilitar al lector no tan especializado hacerse cargo de la aportación de cada uno de los estudios. Por otra parte, unos índices completos de textos de Sagrada Escritura, de autores judíos, de autores cristianos y de autores paganos, ayudan enormemente al empleo del libro como obra de consulta sobre cualquier pasaje de la literatura bíblica y extrabíblica relacionado con san Pablo. En ese marco de utilidad del libro se inscribe asimismo el amplio índice de autores modernos que encontramos al final.

Este libro del Prof. Trevijano representa en su conjunto una aportación importante en el campo de los estudios paulinos. No se trata de una Introducción sistemática al estudio de san Pablo, ni menos de un comentario seguido de las cartas; pero en él encontramos ciertamente los temas más candentes y discutidos en el ámbito de la exégesis paulina en lo que concierne a las cartas aceptadas comúnmente como auténticas. Sobre las epístolas de la cautividad (excepto Fil que, como vimos, viene situada cronológicamente antes de 1 Cor) y las pastorales no ha sido incluido ningún estudio. La metodología empleada combina el análisis filológico y literario de los textos tomados como base del es-

tudio con la relación que guardan respecto a otros pasajes de las grandes cartas de Pablo, y, cuando es preciso, al resto del N.T., teniendo en cuenta, además, los resultados de los recientes estudios del contexto histórico-sociológico. Puesto que cada trabajo constituye una unidad en sí mismo, y los temas abordados en ellos se rozan necesariamente, no es de extrañar que a veces se encuentren algunos datos repetidos, sobre todo en las notas a pie de página. Hay que tener en cuenta el carácter puntual de los trabajos recogidos en este volumen, tal como se refleja en el título: «Estudios paulinos». En este sentido se trata de una obra de consulta obligada para abordar puntos concretos del estudio de San Pablo. Cabe esperar que la traducción a otras lenguas haga más universalmente conocida esta aportación española a la exégesis actual.

Gonzalo ARANDA

Reseñas

FILOSOFÍA

Guillermo P. Blanco, *Curso de Antropología Filosófica*, Ediciones de la Universidad Católica, Buenos Aires 2002, 555 pp., 15 x 22, ISBN 950-523-231-4.

Este manual de Filosofía del Hombre es el resultado de una dilatada experiencia docente, escrito por un profundo conocedor de la filosofía clásica. A primera vista, el esquema de la exposición parece responder a la estructura tradicional del tratado de Psicología racional: introducción; la vida y sus grados; la vida orgánica: vida vegetativa; la vida sensitiva; definición de hombre; inteligencia y voluntad humanas, para concluir con el tratamiento del alma humana, espiritualidad e inmortalidad. Aunque la estructura responda al planteamiento clásico, la exposición —sin perder sistematicidad— se abre al diálogo con otros autores y perspectivas modernas y contemporáneas.

Entre otros, se podrían destacar tres aspectos relevantes de este libro, que le otorgan un indudable valor. En primer lugar, la introducción del diálogo con la Antropología contemporánea se puede apreciar de manera más explícita en la amplia introducción al curso en donde se estudia la Antropología filosófica en su relación con otras disciplinas antropológicas de corte positivo o experimental; o con otras disciplinas humanísticas. En dicha introducción aborda también las cuestiones metodológicas y epistemológicas. Para el autor, la Antropología filosófica forma parte de la Filosofía Natural, pues el hombre es un ser en el mundo donde comparte los rasgos propios de los seres vivos. Aunque el hombre destaca sobre los otros seres animados por sus facultades superiores forma con ellos una cierta comunidad. La Antropología Filosófica se fundamenta en la Metafísica, aunque se distingue de ella; sólo desde la perspectiva metafísica estaremos en condiciones de acceder a lo propio y específico del ser humano, irreductible a las categorías del mundo natural meramente animal. Es muy meritoria la síntesis histórica de la antropología que llega hasta nuestros días.

Otro capítulo importante es el dedicado a la definición del hombre, en donde se analiza la diferencia específica del hombre con respecto a los demás seres. Se sale al paso del planteamiento naturalista que tiende a minimizar las diferencias entre el mundo humano y el animal. A continuación se analiza la cuestión de la posibilidad misma de la definición del hombre, debatiendo las propuestas de Sartre y Jaspers por un lado, y Max Scheler y Cassirer por otro. Es entonces cuando viene presentada la definición aristotélica del hombre como «animal racional» explicando el sentido y los límites de dicha definición.

El último capítulo se dedica al problema del alma humana y la explicación de la unidad sustancial de la persona humana. En esas páginas la inspiración tomista del autor destaca con claridad, sin eludir la discusión con otros autores modernos o con la psicología experimental. Punto importante y necesario para la filosofía de inspiración cristiana es la cuestión del origen y destino del alma humana, desechando aquellas posturas fideístas que se muestran incapaces de dar una respuesta racional al problema de la inmortalidad del alma.

Del examen de esta obra se concluye que es difícil presentar un texto más claro, sistemático y pedagógico de la antropología tomista. Sin duda, los alumnos serán los grandes beneficiados de la experiencia como profesor de esta materia del P. Guillermo Blanco; y muchos profesores de Antropología encontrarán un modo coherente y claro para desarrollar sus explicaciones.

José Ángel García-Cuadrado

Juan Manuel BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia,* Ediciones Palabra («Colección Albatros»), Madrid 2003, 423 pp., 13 x 22, ISBN 84-8239-745-1.

El profesor Alfonso López Quintás en el prólogo a esta obra apunta el objetivo central de estas páginas: sistematizar —con una metodología fenomenológica— las aportaciones del pensamiento personalista acerca del hombre. En efecto, como reconoce también el autor desde las primeras líneas de la introducción, se trata de presentar un libro de texto accesible a un alumno no especializado en Filosofía desde la perspectiva del personalismo. Por eso, se acude a autores modernos y contemporáneos que no pueden calificarse en sentido estricto de personalistas (Jacques Maritain, Romano Guardini, Julián Marías) así como a autores clásicos (sobre todo Aristóteles y Santo Tomás) que presentan aportaciones complementarias a la explicación personalista.

Un rápido vistazo al índice del libro nos revela por un lado, la exhaustividad propia de un manual por los temas abordados; por otra parte desde el comienzo aparece la centralidad de la persona como principio estructurador de toda la exposición. El libro cuenta con quince capítulos distribuidos en cinco partes bien articuladas entre sí. En la primera parte (titulada «La persona: hombre y mujer») aborda las cuestiones históricas y metafísicas de la noción de persona: dignidad y relación con la naturaleza humana. Ya en la segunda parte («Estructura de la persona humana») se aborda en directo las cuestiones más clásicas propias de un manual de Antropología: el cuerpo humano, la sensibilidad y las tendencias, la afectividad, la inteligencia y la libertad, para concluir esta extensa parte con un capítulo dedicado al yo personal.

Una vez descrita la persona en su estructura interna se estudia en la tercera parte el obrar humano, ciñéndose sólo a tres ámbitos peculiares del ser humano: la acción humana (tanto en su vertiente subjetiva como objetiva), el lenguaje y el trabajo. Y como todo obrar humano libre se realiza siempre en el marco de otras personas libres, en la cuarta parte se trata de las relaciones interpersonales, la familia y la sociedad. El libro culmina con una quinta parte centrada en el destino de la persona humana en donde se exponen las cuestiones sobre el tiempo, muerte e inmortalidad, así como las cuestiones últimas y la religión.

En la lectura de este libro es de agradecer la claridad y amenidad de la expo-

sición. Los recursos pedagógicos y ejemplos tomados del arte y la literatura hacen muy cercanos al lector los problemas debatidos, de indudable actualidad.

Es cierto que la perspectiva adoptada —el personalismo— parece manifestarse insuficiente en lo que se refiere a la fundamentación metafísica. Así sucede por ejemplo, a la hora de analizar la persona desde una perspectiva ontológica. Después de exponer y aceptar la imposibilidad de aplicar la noción de sustancia a la persona humana por ser una categoría propia del mundo natural (y, por lo tanto, inapropiada para describir a la persona), en el capítulo dedicado al yo personal, se ve obligado a admitir la noción de sustancia (entendida como subsistencia) para no reducir a la persona a la mera conciencia de sus actos, como aparece por ejemplo en la antropología cartesiana.

Esas aparentes insuficiencias cabrían atribuirse más a la propia perspectiva adoptada que al autor. En definitiva se trata de un libro que en su conjunto resulta altamente sugerente y atractivo para alumnos y profesores de antropología.

José Ángel García-Cuadrado

Roberto CIPRIANI-Gaspare MURA (eds.), *Il fenomeno religioso oggi. Tradizione, mutamento, negazione,* Urbaniana University Press, Roma 2002, 800 pp., 17 x 24, ISBN 88-401-2067-X.

En el contexto del Jubileo de los docentes universitarios, se celebró en Roma el Convegno internazionale «Il fenomeno religioso oggi: tradizione, mutamento, negazione» (3-8 septiembre de 2000), dedicado al estudio del fenómeno religioso. Esta reunión científica, organizada conjuntamente por la Pontificia Universidad Urbaniana, el Pontificio Ateneo Antonianum y la Universidad de Roma Tre, aglutinó a un gran número de profesores, que afrontaron el tema propuesto desde sus específicas áreas de especialización. El resultado de este análisis interdisciplinar del fenómeno religioso se recoge en este grueso volumen de actas preparado por Roberto Cipriani, Profesor ordinario de Sociología, y por Gaspare Mura, Profesor ordinario de Filosofía de la religión.

Después de unas palabras de presentación del Rector Magnífico de la Pontificia Universidad Urbaniana, Ambrogio Spreafico, y del Rector del Pontificio Ateneo Antoniano, Marco Nobile, el libro ofrece una introducción de Gaspare Mura. Esta introducción tiene como objeto establecer el marco de referencia de los trabajos del Convegno, a saber, la actualidad y necesidad de un análisis del fenómeno religioso en el contexto del inicio del Tercer milenio cristiano, desde diversas perspectivas y metodologías. Para Mura, «la importancia de este congreso sobre el fenómeno religioso reside precisamente en la presencia, a través de ilustres estudiosos, de estos nuevos métodos "científicos" de estudio de la religión, examinada no tanto y únicamente en su dimensión metafísica y teológica, sino en su relevancia histórica, cultural, social, es decir, como "fenómeno religioso"» (pp. 19-20).

El libro se estructura en tres partes. La primera de ellas recoge las ponencias del teólogo luterano W. Pannenberg (*L'elevazione religiosa dell'esistenza finita dei Dio*), de los sociólogos Franz-Xaver Kaufmann (*La Chiesa cattolica e le sfide della postmodernità*) y Thomas Luckmann (*Trasformazioni superficiali o radicali della religione e della moralità nel mondo moderno*), y del recientemente fallecido Elèmire Zolla (*L'elisir*), filóso-

fo y estudioso de la religión. La segunda parte (*Sessione tematiche*) y la tercera (*Tavola rotonda*) aglutinan un gran número de reflexiones sobre la religión en su relación con disciplinas como la antropología, la sociología, la psicopedagogía, la ética, la política y la economía, el mundo de la cultura y de la comunicación, etc.

Los sesenta y seis estudios recogidos manifiestan la extraordinaria vitalidad del estudio del hecho religioso en el mundo cultural actual, no sólo en el entorno de las instituciones de enseñanza teológica, sino en los más diversos foros de reflexión y desde las exigencias que impone un mundo globalizado y multicultural. Aunque una mayor presencia de la perspectiva teológica habría aportado mayor riqueza a este volumen, debe reconocérsele el mérito de ofrecer una documentación actualizada sobre el fenómeno religioso, de alto nivel científico, que ayudará a los estudiosos a comprender mejor la importancia y las repercusiones de la dimensión religiosa en el hombre y en la sociedad del tercer milenio.

Juan Alonso

Eudaldo FORMENT, *La filosofía de Santo Tomás de Aquino, Doctor de la Humanidad*, Edicep, Valencia 2003, 13 x 21, 392 pp., ISBN 84-7050-711-7.

El subtítulo de esta obra, que el autor toma de un mensaje de Juan Pablo II a los participantes en la tercera sesión plenaria de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino, expresa muy bien el contenido y la intención de estas páginas. El libro puede catalogarse como una apasionada introducción al pensamiento de Santo Tomás, que aprovecha el lema papal como eje constructivo de este texto.

El autor dedica los dos primeros capítulos a tareas introducctorias: una breve biografía, que incluye un perfil moral y una valoración de su pensamiento en el contexto histórico que vivió, y una amplia bibliografía componen el primero. El segundo capítulo comienza por la articulación entre filosofía y teología, continúa por la división de la filosofía y culmina con una incursión en el espíritu de estudio que animó siempre a Santo Tomás y su inclusión en el espíritu de la orden dominicana a la que perteneció.

A partir de este momento el contenido de las páginas se adensa para ofrecer una lectura completa y compleja de la filosofía de Santo Tomás, cuyo centro es el mismo hombre en la plenitud de su humanidad. Para ello el autor dedica el capítulo III a la metafísica. El primer punto que desarrolla es la relación de la realidad con Dios, es decir la creación del mundo y su dependencia respecto de Dios. Este estudio deja paso a las cuestiones fundamentales de la metafísica: el fundamento de la realidad y las propiedades de la realidad misma, es decir el ente y su composición real de esencia y acto de ser y los transcendentales.

De este modo el autor afronta en el capítulo central de esta obra, titulado sencillamente «El hombre», la posición central del ser humano en la creación divina: es la síntesis de la creación y el límite que une el mundo material y el espiritual. Es el concepto clásico del hombre como microcosmos. A partir de ahí se describe la vida del ser humano en dos largos recorridos: el primero se encarga de describir las facultades espirituales propias del hombre, el conocimiento y la voluntad; el segundo estudia la vida del hombre en su aspecto dinámico: el contexto de su vida histórica, moral y social.

Por último, el capítulo V se titula «Dios». El comienzo no puede ser más

clásico: la existencia y la naturaleza de Dios son los primeros apartados. Pero a continuación, el autor emprende dos profundas averiguaciones que cuadran con el eje e hilo conductor del libro: Dios y el mal y Dios como fin último del hombre. El libro acaba con una amplia bibliografía que, mirada con cierta atención, permite advertir el estado actual de estudios tomistas en nuestro país.

En definitiva, un libro escrito con la intención explícita de realizar una sencilla síntesis del rico y profundo pensamiento de Santo Tomás que sea accesible y responda a las principales preocupaciones existenciales de nuestros contemporáneos.

Enrique Moros

Antonio MALO, *Introduzione alla Psicologia*, Le Monnier, Firenze 2002, 172 pp., 15 x 22, ISBN 88-00-85021-9.

La colección «Filosofia e realtà» —bajo el patrocinio de la Facultad de Filosofia de la Pontificia Università della Santa Croce, en Roma— presenta un nuevo manual dedicado a la psicología, disciplina de la que el autor es profesor desde hace varios años en dicho centro. Este texto presenta, por tanto, las características de un libro elaborado a lo largo del tiempo, y fruto de la experiencia académica. El resultado es un trabajo sintético y riguroso, de estilo sencillo pero sin perder la altura universitaria.

El libro consta de tres partes claramente diferenciadas. La primera se dedica a una introducción de tipo histórico, en la que se detiene a exponer de manera breve —junto a una valoración crítica— las principales teorías psicológicas que se han desarrollado a lo largo del siglo XX: el conductismo (Watson y Skinner), la psicología cognitiva (centrada en los estudios sobre la mente y las relaciones entre mente y cerebro), el psicoanálisis (centrada en Freud pero con referencias a la logoterapia de Frankl) y finalmente la fenomenología de Husserl.

La segunda parte del libro consta de dos capítulos, en los que se trata del objeto y método de la psicología. En primer lugar, se aborda el estudio del objeto y ámbito de estudio de esta disciplina: es decir al ser vivo en general, y del psiquismo humano en particular. En segundo lugar se expone la división de la psicología (general, evolutiva, caracterología y la psicología social), así como el método de la psicología (tanto en su vertiente de la autobservación como heterobservación) y su relación con la antropología.

La tercera y última parte del libro es con mucho la más extensa, y se centra en la estructura de la personalidad. Consta de tres capítulos, en el primero se presenta la noción psicológica de personalidad, para, en un segundo momento, tratar de los diversos niveles de la personalidad: el nivel inconsciente (descubierto por el psicoanálisis), el nivel afectivo-tendencial, y el nivel racional-volitivo. El tercer capítulo de esta parte trata de la integración armoniosa de estos niveles de la personalidad, que configura una personalidad madura.

Por la descripción del contenido, apenas apuntada, se puede observar la claridad expositiva y didáctica de este libro. No obstante, el contenido de estas páginas trasciende el plano de la mera transmisión de contenidos, para acceder al plano existencial, en donde se atiende más a la maduración personal y al sentido de la propia existencia, que afecta directamente a la propia relación con el

Absoluto, es decir, con Dios, el único que es capaz de dar sentido al trabajo, al amor y al sufrimiento humanos.

José Ángel García-Cuadrado

Josep-Ignasi SARANYANA, *La filosofía medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la Escolástica barroca,* EUNSA («Pensamiento Medieval y Renacentista», 51), Pamplona 2003, 520 pp., 17 x 24, ISBN 84-313-2100-8.

El manual que ahora se presenta de filosofía medieval es el fruto de veinte años de docencia. El autor es un buen conocedor de ese período histórico, como lo atestiguan sus numerosas publicaciones en el campo de la Teología y Filosofía medieval. En la presentación de su libro, se explica que no se trata de un texto redactado *ex novo*, sino que procede de otras obras de síntesis sobre el tema: agotada la tercera edición de su *Historia de la Filosofía medieval y publicado recientemente otro libro de breve síntesis de Filosofía medieval*, parecía oportuno completar un texto que hasta la fecha ha recibido una acogida muy favorable.

Los quince siglos de historia de la Filosofía que aquí se abarcan están estructurados en cuatro partes bien diferenciadas, pero conectadas entre sí. En la primera parte se trata de la filosofía Patrística (desde sus primeras manifestaciones, en el siglo II, hasta su esplendor y tránsito al mundo propiamente medieval con Boecio). La segunda parte comprende el periodo de tiempo que transcurre entre la Pre-Escolástica hasta la fundación de la Universidad de París (es decir, el Renacimiento carolingio y las escuelas urbanas). En esta parte se trata también de la filosofía árabe y judía. La tercera parte del manual se centra en el esplendor de la Escolástica medieval (desde 1200 hasta 1308) donde se aglutinan las grandes figuras del pensamiento medieval (San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura, el Beato Duns Escoto, etc.). Por último, en la cuarta parte se expone los principios de la «nueva vía» inaugurada por los nominales; también se aborda el pensamiento renacentista en donde se anuncia el advenimiento de la modernidad.

Con respecto a las anteriores ediciones es preciso destacar algunas novedades significativas, que convierten este libro en una aportación importante a la historiografía de la Filosofía de la Edad Media. En primer lugar, como se ha podido advertir en la descripción del contenido, la atención que se presta al período bajo medieval y la primera Escolástica. También están tratadas con cierta amplitud las controversias del Renacimiento entre humanistas y escolásticos. Hay que destacar también los interesantes epígrafes consagrados a la aportación de la Escuela de Salamanca como puente entre el mundo medieval y la Modernidad (el manual llega hasta 1648, fecha de la paz de Westfalia y de la Revolución inglesa).

Otra aportación significativa de la presente edición tiene un carácter más metodológico, y se refiere a la contextualización histórica de los autores estudiados, que abandona «la concepción de una ciencia filosófica al margen de las ideas religiosas, políticas, jurídicas, económicas, estéticas o literarias» (p. 17). En este sentido se han de entender los epígrafes en los que el autor deja de lado el discurso «académico» y trata de cuestiones no estrictamente filosóficas, pero de indudable interés (como son las ideas estéticas tomasianas, la condición de la mujer en la Edad Media, la revolución científica, o las controversias ético-mercantilistas sobre la legitimidad de la esclavitud).

Es de agradecer la actualización de la bibliografía medieval en castellano, así como el completo índice onomástico, dignos apéndices de una obra que será una valiosa referencia para profesores y alumnos universitarios.

José Ángel-García Cuadrado

Amartya SEN, *Rationality and Freedom,* Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2002, IX + 736 pp., 17 x 24, ISBN 0674009479.

Amartya Sen es un reconocido economista indio, ganador del premio Nobel en 1998, que posee también claros intereses filosóficos. Este libro es el primer volumen de la obra con la que pretende sistematizar sus trabajos y en él recopila sus artículos sobre los temas enunciados en el título. Su anterior libro, *Desarrollo y libertad*, ya revelaba un notable esfuerzo por pensar la libertad en el contexto de la economía y de la filosofía social. Su interés por la libertad es el resultado de su comprensión de la persona humana como un agente activo que plasma su propia vida y hace progresar la sociedad actuando con las demás personas.

El libro contiene una extensa introducción redactada para este volumen y 21 artículos, ya publicados o inéditos, agrupados en seis grandes apartados. En la introducción Sen expone pormenorizadamente la conexión entre libertad y racionalidad, mientras va presentando las tesis desarrolladas de modo analítico en los capítulos siguientes. En ellos se muestra la amplitud de su investigación, tanto en el campo de la filosofía moral, social y política, como en el de la ciencia económica. En este contexto Sen desarrolla su visión de la libertad y de la racionalidad.

El primer terreno en el que se desarrolla el análisis de la racionalidad es la investigación sobre la elección social. Sen critica los modelos clásicos de la elección racional. La racionalidad no se puede determinar *a priori* ni desde fuera. Entendida de modo amplio, es la exigencia de someter a un examen crítico-racional los actos, las valoraciones y las elecciones. En este contexto subraya la capacidad del hombre de determinar sus propios fines, frente a la visión económica neoclásica que limita el campo de la racionalidad a la elección de los medios. Sen rechaza este planteamiento que convierte la razón en esclava de las pasiones. La racionalidad ha de tener en cuenta la multiplicidad de razones y de fines posibles que tenemos y, por otro lado, la autonomía personal a la hora de elegirlos.

La visión antropológica que sustenta la economía neoclásica lleva a tratar al hombre como un «tonto racional», que no es libre para pensar sobre lo que cae fuera del propio interés entendido reductivamente. De ese modo, no se distingue el fin de los medios, lo que hace de lo que desea y valora. Para Sen el modo de abandonar este modelo del comportamiento consiste en volver a pensar la libertad de pensar.

Según Sen son los valores, no los deseos, los que deciden nuestras elecciones y la jerarquía de nuestras preferencias. De ahí que la libertad dependa de la racionalidad. Sin el constituirse de las preferencias no se puede elegir libremente. Para Sen no se puede identificar el grado de libertad con el número de opciones disponibles, y su ejercicio no se puede reducir a una arbitraria selección entre ellas. Asimismo la racionalidad depende de la libertad, porque tenemos muchas razones, incluso a veces en conflicto, de tal modo que la racionalidad por sí misma no comporta actuar de una manera determinada, por-

que la persona siempre permanece libre frente a estas razones. Sen sugiere que entendamos la conexión entre libertad y racionalidad en el marco del examen crítico de los fines, de los valores y de las elecciones. Eso sólo es posible si libertad y racionalidad comparten el espacio más íntimo de la persona humana, en el que se pregunta qué quiere, por qué lo quiere y cómo debe quererlo, y se decide en consecuencia.

A lo largo del libro aparecen referencias a las más importantes teorías económicas, éticas, sociológicas y políticas. El libro tiene un gran valor para la discusión contemporánea sobre la economía del bienestar, especialmente de sus fundamentos antropológicos y metaéticos. Por otro lado, al ser una recopilación de artículos especializados, su comprensión exige en algunos casos una lectura demasiado atenta para un no experto. Sin embargo, hay muchas páginas que proporcionarán un material valioso para la reflexión sobre la economía actual y para las investigaciones interdisciplinares de economía, ética y política, con un apuesta decidida sobre una visión más completa del ser humano que deje de lado el viejo *homo oeconomicus*.

Damian Pukacki

Gianni VATTIMO, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti libri, Milano 2002, 147 pp., 14 x 21, ISBN 88-11-59704-8.

Gianni Vattimo ha despertado el interés de los teólogos sobre todo por su obra *Credere di credere*, traducida a numerosos idiomas (de los que por cierto afirma que sólo la traducción española *Creer que se cree* mantiene la originaria complejidad del título original).

En la obra que comentamos, el autor se mantiene en la misma línea de su obra precedente. En este caso se reúnen diez artículos, la mayoría de ellos publicados previamente en diversos medios, que tienen en común la referencia a Dios, a conceptos cristianos como salvación, o a la relación entre cristianismo y cultura o metafísica.

Vuelve a insistir Vattimo en ideas expresadas en otros lugares. Según él, la muerte de Dios y la secularización —que considera como fruto, y no como negación, de la historia hebraico-cristiana— han abierto paradójicamente un nuevo espacio a la religión. Así se ha hecho posible un cristianismo renovado en el sentido de que se halla libre de hipotecas metafísicas o fundamentalistas (es decir, con un concepto débil de verdad). En torno al tema de la caridad y de la acogida del otro (con minúscula) se van afrontando cuestiones diversas, desde la sexualidad a la política, de la función de la Iglesia a la eventualidad de la revelación. A pesar de que parecen observarse algunos acercamientos al cristianismo, el conjunto de ideas que aparecen siguen experimentando la postura anti-metafísica del autor que no permite hablar propiamente de la verdad de las cosas.

César Izquierdo

HISTORIA

Sarah COAKLEY (ed.), *Re-Thinking Gregory of Nyssa,* Blackwell Publishing, Malden 2003, 137 pp., 15 x 23, ISBN 1-40510-637-9.

El contenido del presente volumen ha sido anteriormente publicado como número especial enteramente dedicado a Gregorio de Nisa en la revista *Modern Theology* de octubre de 2002 (vol. 18, n. 4): no se trata de una simple colección de ensayos sobre los diversos as-

pectos de la teología nisena, sino del primer resultado notable de un proyecto de investigación de envergadura, eficazmente organizado por Sarah Coakley, de la Harvard Divinity School. Su objetivo explícito es superar una lectura manualística de la doctrina trinitaria nisena, que contrapone artificiosamente la concepción griega, que partiría de las tres Personas para llegar a la esencia, y la concepción latina, que seguiría el camino opuesto. A esta presunta oposición entre *personalismo* oriental y *esencialismo* occidental contribuyó grandemente la obra de De Régnon, que ha influido en muchos manuales sucesivos, los cuales han contribuido a la formación de numerosos teólogos contemporáneos.

Este hecho ha inducido un abundante uso de esta interpretación de la doctrina trinitaria de Gregorio por parte de estudiosos —tanto orientales como occidentales— que pretenden subrayar el aspecto psicológico y personalista de la concepción nisena. Denominador común en sus escritos es la afirmación de la importancia fundamental de la «analogía social» de la Trinidad, propuesta por el Niseno en el *Ad Ablabium*. En este tratado Gregorio se defiende de la acusación de triteísmo: se le reprochaba que la concepción trinitaria capadocia de la única esencia y de las tres Personas llevaba necesariamente a concebir al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo como tres dioses, exactamente como Pedro, Juan y Santiago son tres hombres, que comparten la única naturaleza humana y son tres personas distintas.

Por esta razón, el primer objetivo del grupo de investigación es reconsiderar el valor de la analogía social desarrollada por Gregorio en el *Ad Ablabium*: se trataría solo de una analogía entre muchas, que no puede ser absolutizada, como explica Lewis Ayres en el interesante ensayo que sigue inmediatamente al artículo programático que abre el volumen, firmado por la misma Sarah Coakley. Conclusión principal del trabajo es que la preocupación nisena en la discusión no era «psicológica», sino «ontológica».

El ataque general contra este *reduccionismo* psicológico se desarrolla en los dos artículos siguientes, firmados por dos importantes expertos del pensamiento niseno: Michel René Barnes discute la relación entre la conciencia individual y la concepción de las *hypostasis* divinas en la obra de Gregorio, argumentando con gran eficacia contra la moderna lectura personalista de la misma; por otro lado Brian E. Daley presenta la cristología antiapolinarista del Niseno, poniendo en evidencia su gran valor para entender la interrelación entre propiedades de la Humanidad y de la Divinidad en Cristo, más allá de las dificultades que puede ofrecer el vocabulario cristológico de Gregorio.

El volumen incluye otros tres ensayos: Martin Laird muestra la importancia de la conexión entre el lenguaje del deseo y el apofatismo para una recta comprensión del pensamiento niseno, analizando de manera especial el programa de transformación ascética contenido en el *In Canticum Canticorum* de Gregorio; Lucian Turcescu critica con un análisis profundo y detenido la interpretación personalista de la obra nisena que caracteriza el pensamiento de J. Zizioulas; finalmente, David Bentley Hart muestra los límites de la presunta dicotomía entre latinos y griegos mediante una interesante comparación de la doctrina trinitaria de Gregorio y de Agustín.

Este breve análisis nos conduce a pensar que *Re-Thinking Gregory of Nyssa* no es una simple colección de ensa-

yos, sino que representa la primera expresión de un proyecto que quiere revitalizar los estudios nisenos y demostrar la importancia de una correcta lectura de Gregorio para la teología contemporánea. Es lógico saludar con alegría este valiente intento, que explícitamente contribuye a la tarea ecuménica, volviendo a las fuentes y removiendo toda anquilosada y parcial interpretación de escuela. Puesto que toda sincera y auténtica vuelta a las fuentes lleva a un verdadero renacimiento, como afirma W. Jaeger en *Humanism and Theology*, podemos encontrarnos ante el comienzo de un verdadero renacimiento de los estudios nisenos en el mundo de habla inglesa, semejante a lo que produjo la obra de J. Daniélou en el ámbito francés.

Además, el proyecto de Coakley rescata aspectos importantes del pensamiento gregoriano muy a menudo olvidados, como la íntima conexión entre espiritualidad y tarea teológica, la inseparabilidad del estudio de la cristología y de la doctrina trinitaria, la subordinación de la filosofía a la Escritura y la dimensión apofática.

Es muy deseable que este aire nuevo que invade el mundo de los estudios gregorianos no se quede sólo en la *pars destruens*, sino que llegue a proponer una auténtica *pars construens*. De hecho, en ocasiones, podría parecer que los autores de *Re-Thinking Gregory of Nyssa* escriben demasiado *contra* alguien, corriendo el riesgo de dejarse llevar por el entusiasmo. Es el caso, por ejemplo, de los ataques a la interpretación del *Ad Ablabium* de Stead, que parecen excesivos en la forma. En el fondo también un tornado trae aire fresco, pero se excede en la forma.

Además, en la lectura de este mismo tratado, L. Ayres afirma rotundamente que para Gregorio la analogía de los tres hombres es una analogía como cualquier otra: de hecho él utiliza muchas imágenes, como el mosto o la flecha, para hablar de las Personas divinas. Si es verdad que no se puede absolutizar la analogía social del *Ad Ablabium*, también es verdad que sólo el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de la Trinidad, mientras el mosto y la flecha no. De alguna forma, el valor excepcional del tratado estriba en el hecho de que, como síntesis de toda la doctrina trinitaria nisena, el *Ad Ablabium* aborda el delicado problema de cómo hay que entender las categorías de *ousia*, *physis* e *hypostasis* en Dios y en el hombre. Por esto, quizá sería interesante que el proyecto de Coakley incluyera también el estudio de la tan discutida escatología de Gregorio. Además sería de esperar una mayor atención a la bibliografía europea, que concuerda en muchos puntos con los resultados del grupo de la Coakley. Algunas omisiones son llamativas.

En todo caso, se trata de un trabajo espléndido, que hará mucho bien tanto a los estudios nisenos como a la teología contemporánea. Es un proyecto tan interesante que invita a transmitirle apoyo y ánimos.

Giulio Maspero

Antonio DUCAY (ed.), *Il Concilio di Calcedonia 1550 anni dopo*, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 224 pp. 17 x 24, ISBN 88-209-7450-9.

Se recogen en este libro las ponencias y comunicaciones presentadas en el Simposio celebrado los días 8-9 de marzo de 2001 en la Pontificia Università della Santa Croce, que estuvo dedicado al Concilio de Calcedonia para celebrar sus 1550 años. Están en la memoria de todos los tres volúmenes editados por

A. Grillmeier (*Das Konzil von Calchedon*) hace ya más de cincuenta años como celebración del 1500 aniversario del Concilio de Calcedonia. En estos cincuenta años han pasado muchas cosas, algunas de ellas impulsadas por algunos de los trabajos publicados precisamente en esos volúmenes. Además, durante estos años, el conocimiento de la historia del Concilio y de la doctrina patrística que cristaliza en él ha avanzado en amplitud y profundidad. Era, pues, muy oportuno celebrar este nuevo aniversario con unos nuevos estudios dedicados al Concilio de Calcedonia, a su intención de fondo y a su recepción a lo largo de los siglos.

El libro comienza con una primera parte dedicada al Concilio Calcedonense enmarcado en su época. Consta de tres trabajos: J.A. McGuckin, *Il lungo cammino verso Calcedonia* (pp. 13-41); H. Drobner, *Fonti teologiche e analisi della formula calcedoniana* (pp. 42-58); F. Carcione, *La ricezione ecclesiale del Concilio di Calcedonia in Oriente tra V e VI* (pp. 59-91). Se encuentran presentes aquí las cuestiones fundamentales vistas con ojos de comienzos del siglo XXI. En su recorrido por las fuentes teológicas, McGuckin dedica unas páginas a la cristología romana tradicional. Esa cristología, quizás menos «genial» que la cristología alejandrina, merece una gran atención, pues su peso es decisivo, sobre todo, a través del *Tomus ad Flavianum*. Es lógico pensar, con Basil Studer, que esto se debe no sólo a la autoridad del Papa, sino también a la buena factura teológica de la *Carta*. Gran interés reviste también el trabajo de H. Drobner que, tras el análisis de la fórmula calcedoniana y de sus fuentes, concluye con claridad envidiable dedicando unas páginas al significado y al sentido de la fórmula de fe. El trabajo de F. Carcione nos hace recordar una vieja cuestión, la del neocalcedonismo, a la que Charles Moeller dedicó páginas muy interesantes, y cuyos avatares no están ni mucho menos agotados.

La segunda parte está dedicada a la doctrina calcedonense considerada en sí misma, y consta también de tres trabajos: J.A. Riestra, *Il dibattito sul valore e i limiti della dottrina calcedonense nella cristologia recente* (pp. 93-113); Mesrob K. Krikorian, *Calcedonia: storia, conflitti cristologici e riconciliazione* (pp. 114-137); J. Królikowski, *Il protodogma cristiano: la dottrina di Calcedonia come fonte del nexus mysteriorum* (pp. 138-159). El prof. Riestra conoce bien la teología contemporánea y su producción literaria. Conoce también, como no puede ser menos, la «contestación» contra Calcedonia en las pasadas décadas. Su trabajo es de gran interés y su conclusión muy clara, sobre todo, en lo que concierne a la importancia cristológica del Concilio (cfr. p. 112). Interesante también el trabajo de Krikorian sobre los avatares del Concilio de Calcedonia, sobre todo en su rechazo por la Iglesia armena y la fórmula cristológica de Viena de septiembre de 1971 (pp. 127-136). Interesantes también las páginas que Królikowski dedica a las interpretaciones del concilio de Calcedonia, sobre todo, en lo que se refiere a la hermenéutica apofática. En esta perspectiva, el A. concluye que «la dottrina calcedonense rimane anche la dottrina de la sintesis e, in quanto sintesi del divino e dell'umano, si trova di fronte a noi como una "struttura aperta", como "bellezza disperata", secondo la formula mistica di san Gregorio di Nissa, cioè tale che il credente la cerca in continuazione senza mai raggiungere l'appagamento» (p. 160). La fórmula «belleza disperata» es hermosa; podría decirse que romántica. No pienso, sin embargo, que haga justicia al pensamiento niseno. Parece claro que Króli-

kowski se está refiriendo a la epéktasis nisena tal y como es expuesta, p.e., en el *De vita Moysi* o en sus tratados ascéticos. La situación descrita en estos textos no es la «belleza desesperada», sino la de una llamada del Infinito hacia un crecimiento constante y sin término: hacia un crecimiento en el que no se dan ni el cansancio ni la hartura.

El libro termina con las comunicaciones presentadas por los profesores Fabbri, Estrada, Tábet y García Moreno, todas ellas pertenecientes al terreno escriturístico.

Lucas F. Mateo-Seco

Jean-Claude LARCHET, *Saint Maxime le Confesseur*, Cerf («Initiation aux Pères de l'Église»), Paris 2003, 288 pp., 14 x 22, ISBN 2-204-07156-0.

Larchet es un especialista en San Máximo el Confesor, al que ha dedicado estudios tan conocidos como *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur* (1996) o *Maxime le Confesseur, mediateur entre l'Orient et l'Occident* (1998). Larchet ha publicado la traducción francesa, con introducción y notas, de *Las Cuestiones a Thalassios*, los *Ambigua*, las *Cartas*, los *Opúsculos teológicos* y las *Cuestiones y dificultades*. Ahora publica una completa introducción a la vida, a la obra y al pensamiento de Máximo el Confesor.

El libro está dividido en cuatro partes. Las tres están dedicadas respectivamente a cada una de estas facetas. Quizás la parte dedicada a la vida (pp. 15-25), resulte demasiado breve para un lector que desee conocer a fondo a San Máximo y las circunstancias históricas que rodean su vida y las controversias en las que se vio envuelto. La segunda parte (pp. 29-114), dedicada a las obras, es amplia y completa. Larchet saca aquí un gran partido a su profundo conocimiento de la obra de Máximo así como de la bibliografía que existe sobre ella. Cada obra es presentada en la historia y de la transmisión del texto, en su contenido y en las ediciones y estudios que existen sobre ella. La tercera parte (pp. 114-217) está dedicada a la doctrina de Máximo. Se trata de una exposición que sigue el orden de cuestiones seguido normalmente en los manuales o en los grandes artículos de diccionarios. Se ofrece aquí, pues, una completa visión de conjunto del pensamiento de San Máximo. La tarea no es fácil, pues este pensamiento resulta, a veces, difícil de entender para quien no esté habituado a esta época y a este autor.

Larchet presenta este pensamiento con esmero y leyéndolo dentro de la tradición oriental, tradición que conoce muy bien. Baste un ejemplo: cómo describe la relación entre la *perichóresis* y la procesión del Espíritu Santo: «La afirmación de que el *Espíritu Santo viene por el Hijo* designa la manifestación y el resplandor eternos *ad extra* de las energías divinas, del Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo, pero también su comunicación *ad intra* según el mismo orden, en el movimiento de la *perichóresis*. Desde este punto de vista, la afirmación de que el Espíritu Santo procede también del Hijo (*Filioque* o *et Filio*) debe ser rechazada, si ella significa que el Hijo sería causa, con el Padre, según la hipóstasis o según la esencia, del Espíritu Santo (o que el Padre implicaría al Hijo, según la hipóstasis o según la esencia, cuando Él hace proceder el Espíritu Santo); en cambio, ella es aceptable si significa que, manifestada y dada en el tiempo y en la creación como gracia (sentido que los Padres y el mismo Máximo han visto en ella la mayor parte de las veces), o manifestado y comunicado eternamente

como energía, el Espíritu Santo, salido del Padre, viene por el Hijo o del Hijo, reposa en Él y es manifestado y resplandece en Él» (p. 131).

Larchet termina su presentación de San Máximo con la traducción francesa de los *Quince capítulos* y de los *Diez capítulos* y una generosa bibliografía. Este libro no sólo es una solvente iniciación al conocimiento de San Máximo el Confesor, sino que resulta también un utilísimo instrumento de trabajo.

Lucas F. Mateo-Seco

Simon C. Mimouni-Sever J. Voicu, *La tradition grecque de la Dormition et de l'Assomption de Marie*, Cerf, Paris 2003, 244 pp., 13 x 20, ISBN 2-204-06978-7.

Como es bien sabido, la proclamación de Santa María como Theotokos, en el Concilio de Éfeso, dio pie a una mayor profundización en la devoción a la Madre de Jesús. Esta piedad y la imaginación oriental les llevaron a plantearse preguntas sobre cómo fue para Santa María la consumación de su vida terrena. Esto es lo que se refleja en estos escritos sobre el *Transitus Mariae*, traducidos y anotados por los profesores S.C. Mimouni y S.J. Voicu. Ambos recogen aquí una experiencia no pequeña en este terreno, especialmente Mimouni, que ya había publicado su *Dormition et Assomption de Marie. Historie des traditions anciennes* (Paris 1995).

Los escritos que se ofrecen en este libro son cinco: 1) La Dormición griega del Pseudo Juan (G 1); 2) El *Transitus* griego «R» (G 2); 3) El Discurso sobre la Dormición de la Santa Virgen de Juan de Tesalónica en una redacción primitiva (G 3/I) y en una redacción interpolada (G 3/II); 4) Un epítome del discurso de Juan de Tesalónica sobre la Dormición de la Santa Virgen (G 4); 5) La Homilía sobre la Asunción de María atribuida a Teotécnos de Livias (G 5).

Todos estos escritos pertenecen a la fase más antigua de la tradición literaria sobre el Tránsito de la Virgen en el imperio romano-bizantino. El primero de ellos parece escrito en la primera mitad del s. V, en los aledaños del Concilio de Calcedonia; y los otros, antes de mediados del s. VII, es decir, con anterioridad a las grandes homilías sobre la Dormición de la Virgen pronunciadas por Andrés de Creta (ca. 660-740), Juan Damasceno (ca. 650-750) y Germán de Constantinopla (ca. 631-733). Nos encontramos, pues, ante unos textos que no sólo aportan datos interesantes para comprender la piedad mariana de la época en que fueron compuestos, sino que ayudan a comprender el trasfondo teológico y literario de estas grandes homilías ampliamente conocidas, que constituyen testimonio importante de la fe cristiana en la Asunción de Santa María y que vertebran la tradición de una de las fiestas más universales de la liturgia cristiana: la de la Asunción de Santa María, celebrada desde el emperador Mauricio (582-602) el día 15 de agosto, pero que, como es lógico, venía celebrándose ya desde mucho antes.

De hecho, estos textos se encuentran estrechamente relacionados con la liturgia. Los textos que se ofrecen en este volumen son, además, de una gran belleza, precisamente por su estilo *naïf*, tan propio de los apócrifos. Estos textos vienen acompañados por unas notas y unos índices muy oportunos.

Lucas F. Mateo-Seco

Josep-Ignasi Saranyana, *Filosofía y Teología en el Mediterráneo Occidental*

(1263-1490), EUNSA («Historia de la Iglesia», 35), Pamplona 2003, 214 pp., 14 x 21, ISBN 84-313-2138-5.

Este libro, prologado por el Profesor Alessandro Ghisalberti, reúne ocho ensayos publicados entre 1973 y 2000 por Josep-Ignasi Saranyana, Profesor Ordinario de Historia de la Teología de la Universidad de Navarra. La unidad temática, como sugiere el título, obedece ciertamente a la materia de que trata y a una coincidencia cronológica, pero encierra una novedad de enfoque, que es el espacio-temporal: el Mediterráneo occidental (Valencia, Cataluña, Rosellón, Provenza y Mallorca), desde mediados del siglo XIII a finales del siglo XV. Como observa Ghisalberti, «el Mediterráneo no es únicamente un enclave hidro-geográfico, sino propia y verdaderamente un escenario histórico y una categoría ético-política», «cuna de intercambios y de recíprocas interacciones entre pueblos y culturas diferentes, hogar de hospitalidad y acogida». En efecto, el escenario que se abre ante el lector, le implica de inmediato en los acontecimientos que tejen el contexto: los logros y conflictos de la convivencia interreligiosa, las tensiones eclesiales del momento y la repercusión filosófico-teológica de todo este entramado.

Las fechas que enmarcan cronológicamente el escenario no son casuales sino representativas de la unidad temática. La primera, 1263, se refiere a la célebre «Disputa de Barcelona» entre cristianos y judíos, de importancia no sólo religiosa para ambas partes, sino también filosófica. La última fecha, 1490, remite a la publicación de la novela de caballerías *Tirant lo Blanc* —según Cervantes, «el mejor libro del mundo»— que, además de temas teológicos propios de la época, refleja la convivencia entre cristianos y musulmanes. El arco temático entre ambas fechas comprende la controversia sobre la creación del mundo *ab aeterno*, la teología y apologética de Ramon Llull, los contrastes entre Ramon Llull y Francesc d'Eiximenis acerca del «imaginario femenino», y otros dos temas estudiados en d'Eiximenis: la doctrina sobre el episcopado y la discusión historiográfica sobre el supuesto joaquinismo del franciscano catalán. Así, los ocho artículos se convierten en capítulos que, en su conjunto, constituyen un tratamiento monográfico de una época que parece escaparse de las divisiones historiográficas en uso, porque el autor sitúa las diversas lides intelectuales en su contexto vital donde lo nuevo y lo antiguo aparece siempre en forma de continuidad.

Además de perspectivas y sugerencias de reflexión, el libro aporta abundante documentación, que el autor ha actualizado respecto de la primera publicación de los ensayos; contiene también un índice de nombres.

Elisabeth Reinhardt

Cynthia WHITE (ed.)-Barbara J. BRUCE (trad.), *Origen. Homilies on Joshua*, Catholic University of America Press («Fathers of the Church», 105), Washington, D.C. 2002, 232 pp., 14 x 22, ISBN 0-8132-0105-5.

Este libro es la primera traducción al inglés del conjunto de homilías de Orígenes sobre el libro de Josué. Las homilías tienen un interés particular: impartidas hacia el final de la vida del gran alejandrino, representan una versión madura, tanto de su método alegórico de interpretación de las Escrituras, como de su manera de entender la vida espiritual del cristiano. En cuanto al primer aspecto, podemos apreciar cómo Orígenes ve dibujado, en el relato

de la entrada de los israelitas en la tierra prometida y su conquista de esa tierra, un drama más profundo y no menos apasionante: la peregrinación espiritual de cada cristiano, partiendo del bautismo (simbolizado por el cruce del Jordán), pasando por la lucha contra el demonio y los vicios (simbolizado por las muchas batallas contra pueblos enemigos), hasta llegar a la gloria del Reino de Dios (simbolizado por el asentamiento del pueblo en la tierra prometida). El intenso tono dramático con que Orígenes dibuja la historia interior del cristiano recuerda el que hallamos en sus homilías sobre el Éxodo: el camino espiritual del cristiano hacia la perfecta santidad, siguiendo la guía de Jesús (simbolizado por Josué), está sembrado de tentaciones, de guerra interior y de esfuerzos titánicos.

Es sabido que gran parte de las obras de Orígenes fueron destruidas con ocasión de las controversias origenistas; en concreto, el texto completo de sus homilías sobre Josué sólo nos ha llegado en la traducción latina, hecha por Rufino. En la Introducción a la actual versión inglesa, Barbara J. Bruce —que se encargó de la traducción al inglés— argumenta la fiabilidad sustancial de la versión rufiniana. Ciertamente, Rufino recurrió habitualmente a la paráfrasis, en vez de traducir palabra por palabra los textos de Orígenes; a pesar de ello, parece claro que transmitió con bastante fidelidad las ideas origenianas. (De hecho, hay un notable parecido con el procedimiento interpretativo de las homilías sobre Josué y el que hallamos en otras obras que nos han llegado en su versión griega original, como algunas partes del Comentario a Mateo).

La introducción también contiene una exposición sucinta, y bastante actual, de la vida y el ministerio de Orígenes, de su concepto de la Escritura y de su método de interpretación bíblica. Así pues, nos encontramos ante una traducción moderna, muy solvente y legible, precedida por una presentación de gran utilidad para que el lector comprenda mejor las homilías de un teólogo y maestro espiritual.

José Alviar

SAGRADA ESCRITURA

Philippe BORDEYNE (dir.), *Bible et morale,* Cerf («Lectio Divina»), Paris 2003, 220 pp., 14 x 22, ISBN 2-204-07292-3.

El libro no puede ser más oportuno y más actual, teniendo en cuenta que la Pontificia Comisión Bíblica ha encargado a sus miembros el estudio de las relaciones Biblia-Moral en orden a la publicación de un documento previsto para el año 2006 en el que se proporcionarán elementos y líneas de investigación para escrituristas y moralistas. Intenta mostrar la situación actual de los estudios bíblicos respecto a la moral y de los planteamientos éticos relacionados con la Biblia. Ya en la introducción Ph. Bordeyne, que explica el objetivo del libro y la distribución de los capítulos, reconoce las dificultades que siempre ha habido en el diálogo entre biblistas y moralistas. Antes del concilio Vaticano II, porque los moralistas basaban sus enseñanzas en la ley natural explicada con categorías filosóficas. Después del Concilio, que aconsejó que la exposición científica de la moral debía «nutrirse de la doctrina de la sagrada Escritura» (*Optatam totius*), tampoco se ha avanzado mucho, pues el pluralismo moral y la multiplicidad de métodos exegéticos y de acercamientos al texto bíblico hacen que la relación entre ambas disciplinas encuentre no pocos obstáculos.

El libro es fruto de un coloquio organizado por profesores de la Facultad de teología y de ciencias religiosas del Instituto Católico de París, celebrado en octubre de 2003. Consta de tres partes. La primera presenta la situación actual de los estudios en ambos campos: la exégesis contemporánea ante las perspectivas morales corre a cargo de O. Artus, que es miembro de la PCB; la teología moral ante la renovación bíblica es expuesta por F. Bordeyne profesor de teología moral.

La segunda parte, que el editor anuncia como la más original, comprende cuatro trabajos sobre el problema de los emigrantes en las sociedades más avanzadas. Los dos primeros ya fueron publicados en la revista *Concilium* en 1993 a cargo del biblista F. Crussemann y del moralista D. Muller. Los otros dos vienen a ser un juicio crítico y actualizado con objeto de completar las aportaciones anteriores y valorar las coincidencias en el enfoque de un mismo tema. J. Asurmendi encuentra muchas dificultades para que biblistas y moralistas utilicen las mismas categorías y, por tanto, las mismas palabras al tratar un tema concreto; llega a la conclusión de que la relación entre ética cristiana y Escritura es el «nivel de homologia». Termina con una pregunta que refleja su escepticismo: en el estado actual de la investigación, «¿qué hacer para que los acercamientos a la Biblia, el del exegeta y el del moralista se encuentren? (p. 102). G. Médevielle constata que el moralista tiene que estar en diálogo con la ética pluralista, religiosa o secular de nuestra sociedad y las aportaciones bíblicas, centradas en problemas de otra época, dificultan este diálogo. Es imprescindible, dice, incorporar la reflexión de los teólogos dogmáticos para elaborar entre los tres una contribución cristiana a la ética contemporánea. C. Tassin hace una evaluación del problema del emigrante y extranjero desde el Nuevo Testamento a partir del texto de 1P 2, 11-12. Después de un estudio sugerente de la carta de Pedro, llega a la conclusión de que no desarrolla una moral específica que contraponer o compaginar con la moral de sus contemporáneos. La epístola refleja un diálogo con el pensamiento estoico, pero no con afán de criticarlo sino para valorarlo y asumir sus puntos positivos. De igual modo la exégesis hoy ha de atender a perspectivas históricas y escatológicas, dejando a los moralistas que solucionen los problemas en diálogo positivo con la ética profana contemporánea.

La tercera parte plantea las posibles condiciones teológicas requeridas para un encuentro entre exegetas y moralistas, expuestas en cuatro trabajos breves. V. Holzer abre el campo de visión al poner de relieve que la relación exegesis-moral hay que englobarla en aquella más amplia, exégesis-teología. Toma como punto de referencia la evolución de los estudios cristológicos e invoca la posición de Tomás de Aquino que supo alcanzar un equilibrio entre las primeras formulaciones cristológicas transmitidas por la Escritura y las posteriores elaboraciones repensadas a partir de la metafísica. O. Artus plantea si la Ley en el A.T. es un concepto teológico, y responde afirmativamente porque en la Torá la formulación de las leyes es inseparable de los relatos que subrayan la intervención salvífica de Dios. Los dos últimos trabajos abren perspectivas de futuras colaboraciones. Ph. Bordeyne es más bien pesimista, aunque aboga por un encuentro enriquecedor. El pluralismo moral reciente en nuestros días y el cambio operado en la exégesis que se interesa menos por problemas históricos del texto y más por la hermenéutica

auguran encuentros fecundos para ambas disciplinas. F. Bousquet, teólogo dogmático, es más optimista y propone que Cristo es quien revela la verdad sobre el hombre y quien comunica el Espíritu del Padre. Este Espíritu es el impulsor de la Escritura, de la moral y de la relación entre ambos.

Cierra el libro un breve postprefacio de J. Briend que insiste una vez más en la mutua colaboración: «El teólogo moralista debe ser ayudado en su lectura de la Biblia por el exegeta, y éste debe ser capaz de explorar los entresijos de un texto para que la Palabra de Dios pueda iluminar el tiempo presente».

Es un libro sugerente que suscita numerosos interrogantes y abre perspectivas para seguir reflexionando sobre un tema que no está ni muchos menos resuelto a gusto de todos. Es, a la vez, un ejemplo de diálogo entre teólogos de diferentes disciplinas, a pesar de que todavía afloran más las divergencias que los puntos de acuerdo.

Santiago Ausín

António Couto, *Pentateuco. Caminho da Vida Agraciada*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2003, 301 pp., 15 x 23, ISBN 972-54-0049-6.

El momento presente es un tiempo de crisis y de creatividad en la crítica literaria acerca del Pentateuco.

Se puede hablar de crisis, a pesar de la gran abundancia de investigaciones parciales que se publican continuamente, ya que sigue faltando un esquema claro, que sea convincente para todos, y en consecuencia ampliamente compartido, en el que integrar los resultados de esos estudios. La coexistencia de paradigmas como el de Heidelberg (Rendtorff, Blum, Crüsemann, van Seters, y muchos más, con notables diferencias entre sí), el del autor único tardío (Whybray, y seguidores), o el de Münster (Zenger, y otros) obliga a realizar un notable esfuerzo por sintetizar las propuestas más significativas y a la vez a tomar una opción personal en la estructuración del tratado, ya sea inclinándose hacia alguno de los caminos más trillados, ya intentando un vía media o un acercamiento personal. En consecuencia, es muy difícil ofrecer una síntesis adecuada en un manual dirigido a alumnos que se inician en su estudio.

A la vez es un momento de creatividad. Los estudios históricos sobre la emergencia de Israel en la tierra de Canaán, en continuo desarrollo en las últimas décadas —aunque tampoco en ese ámbito hay un marco claro y pacíficamente compartido de referencia—, exigen ser tenidos en cuenta, y obligan a un esfuerzo por integrar las hipótesis literarias en marcos históricos que sean verosímiles en un contexto histórico cada vez mejor conocido.

En la presente situación, este manual supone una apuesta valiente. El autor es consciente de que ha de tomar una decisión entre las alternativas que se le ofrecen, y lo hace eligiendo una opción personal que integra, con cierta libertad, los distintos caminos abiertos en la investigación actual. Asume, pues, un modelo propio, que se mueve en una línea más o menos cercana a la propuesta por E. Zenger. En la peculiar vía que el autor propone, hay un J (Yavista / Jerusalén / Judá), una trama narrativa abierta, que es davídico-salomónico, pero también marcado por los acontecimientos del 733, 722/721 y 701 aC., e incluso probablemente por los del 597 y 587. También profesa la identidad de un E (Elohísta / Efraín, que respira ambiente profético y antimonárquico), y por supuesto D (Deuteronómico), Dtr

(Deuteronomista) y P (Sacerdotal) tienen su propia individualidad e identidad. La corriente fundamental J recibe el aporte de varios afluentes en su camino, que no son simples complementos, ya que tienen su propia identidad que no pierden, y que no se diluyen en J. El proceso de formación del texto es, pues, un proceso largo y complejo inserto en la vida del pueblo de Israel.

En una breve reseña no cabe realizar una valoración pormenorizada del detenido estudio de ese largo y complejo itinerario vital de los textos del Pentateuco que el autor propone. En su conjunto resulta sugerente y ofrece muchas pistas para pensar. A la vez, no faltan afirmaciones que pueden ser válidas pero que habrían requerido una justificación más explícita, ya que no son obvias en sí mismas.

Esta lectura personal de los cinco primeros libros de la Biblia proporciona un buen material para la reflexión sobre el proceso de formación del Pentateuco. En nuestra opinión no se trata de un manual para principiantes, sino de un ensayo abierto al diálogo con iniciados.

Francisco Varo

Luc DEVILLERS, *La fête de l'Envoyé. La section johannique de la fête des Tentes (Jn 7, 1-10, 21) et la christologie*, Gabalda, Paris 2002, 589 pp., 16 x 24, ISBN 2-85021-144-3.

Se trata de una tesis doctoral defendida en «L'École biblique et archéologique française» de Jerusalén. En la Introducción recuerda el A. que el IV Evangelio es cristológico, pero al mismo tiempo presenta una cristología teocéntrica, pues la misión específica de Cristo es revelar al Padre y permanecer en él (cfr. p. 9).

La posible relación entre la liturgia, la cristología y los judíos constituye el fin de su estudio (cfr. p. 16). Estima que es importante el planteamiento histórico-crítico, pero sin perderse en hipótesis sobre la génesis del texto que estudia, tal como nos ha llegado en su estado actual. Esto no implica el abandono de los métodos más recientes, considerados como instrumentos de trabajo y sin plegar el texto a sus presupuestos. El A. opta por una vía intermedia entre el método diacrónico y el sincrónico, aprovechando lo bueno que hay en ambos (cfr. p. 20).

La obra se divide en tres partes: una dedicada a la Fiesta de las tiendas, la otra trata de los judíos en el IV Evangelio, mientras que la tercera parte aborda directamente el texto evangélico y lo comenta de modo seguido, aunque se detiene en algunas secciones que estima más importantes, como Jn 7, 37-29 y Jn 9. Reconoce que las referencias a la historia de la fuente de Siloé rebasa en cierto modo el marco del pasaje mismo, pero estima que ello ayuda a una mayor aproximación al texto (cfr. p. 24).

En la primera parte señala la importancia de la Fiesta de las tiendas en el judaísmo. Estima también que algunos de sus ritos iluminan el significado y el sentido de las palabras de Cristo en Jn 7, 37-39; 8, 12 y 9, 5. Estudia con amplitud la historia de la fuente Gihón y su importancia en el IV Evangelio (cfr. pp. 113 y ss.).

En la segunda parte, dedicada al término griego *iudaioi*, presenta las acusaciones de antisemitismo formuladas contra el IV Evangelio (cfr. pp. 117 ss.). A su juicio se trata de acusaciones viciadas por prejuicios hostiles al IV Evangelio, o sin suficiente rigor metodológico. Es interesante destacar su referencia al valor histórico del Evangelio según San Juan: «a pesar de todo su peso teo-

lógico y de su dimensión literaria, el IV Evangelio deber ser también objeto de un enfoque histórico» (p. 211).

Trata de las *birkat ha-minim,* las dieciocho bendiciones que contienen sendas maldiciones contra los cristianos. Fueron formuladas en Jamnia, donde se tachó de *aposynágogos* a los seguidores de Jesús de Nazaret. Esto provocó en las comunidades joánicas una postura defensiva y antijudaica. Es curioso que cuando se refiere a las muchedumbres en los capítulos 7 y 12, al pueblo en general, usa el término *óchlos.* En cambio, en los relatos de la Pasión se usa el término *iudaioi.* Ello sugiere que en la Pasión no intervienen aquellas muchedumbres que, en alguna manera, se identifican con el pueblo judío, sino unos grupos de judíos entre los que se destacan los sumos sacerdotes y su secuaces. De todas formas, el empleo del vocablo en el IV Evangelio, no permite una interpretación unívoca (cfr. p. 230). Señala la postura de Beutler el cual distingue entre el sentido que tiene el término en los primeros lectores del texto evangélico y el que le dan los lectores sucesivos. Para aquellos los judíos en las referencias negativas son las autoridades judías que estaban en conflicto con Cristo y los cristianos, mientras que para los lectores sucesivos cuando ya el texto es reconocido como canónico, los judíos forman una entidad política opuesta a Roma (cfr. p. 212 ss.). Nos parece una postura poco clara. De hecho Devillers sostiene que las referencias a los judíos no se pueden sacar de su contexto histórico: «Rien, cependant, dans sa façon de parler des *ioudaioi,* en justifie les accusations, si souvent lancées contre lui» (p. 268).

En la tercera parte dedica un capítulo a Jn 7, 37-39. Estudia las diversas lecturas e interpretaciones, para concluir que la fuente de agua viva se refiere a Cristo (cfr. p. 343). Hay en este pasaje una evocación del agua que brota de la roca (Ex 17, 6), así como una referencia a la fuente de Jerusalén (Za 14, 8).

También Jn 9 se trata en capítulo aparte, donde se relata el paso de ser discípulo de Moisés a serlo de Cristo. La expulsión de la sinagoga, hecha por los judíos contra el ciego, evoca la que sufren las comunidades joánicas (cfr. p. 431). Finalmente sostiene que la Fiesta de las tiendas ofrece una cristología joánica completa, aunque condensada. Unos índices bíblicos y onomásticos rematan este amplio e interesante libro.

Antonio García-Moreno

Martine DULAEY, *Bosques de Símbolos. La iniciación cristiana y la Biblia (siglos I-IV),* Cristiandad, Madrid 2003, 337 pp., 11 x 18, ISBN 84-7057-472-6.

Martine Dulaey es profesora en la Universidad de la Sorbonne, y también una conocida investigadora de la historia de la doctrina y el pensamiento cristiano en la antigüedad tardía, especialmente de San Agustín. Su investigación abarca, entre otros campos, la enseñanza al pueblo en el cristianismo antiguo, la relación de la exégesis con la iconografía, o la comunicación de las ideas entre el Oriente y el Occidente cristiano de los primeros siglos.

Todos estos conocimientos, ciertamente de campos afines, se transforman en este libro en un discurso lleno de sabiduría. La autora toma el título de una expresión casi común a Orígenes y a Baudelaire: vivimos inmersos en los bosques de símbolos que ha forjado nuestra cultura, ellos nos permiten comprender la densidad de lo que somos y de lo que vivimos. El estudio muestra después que, los símbolos de esperanza, los que dan consistencia a la vida, son símbolos cristianos. Ciertamente, muchos de ellos

provienen de otros lugares, del judaísmo o del paganismo, pero en su contacto con el cristianismo han sido transformados, porque para los primeros maestros cristianos la imagen antigua no era sino una figura o una espera de la salvación que se ofrece en Cristo. Unas palabras de la conclusión del volumen son esclarecedoras: «El motivo de la salvación concedida en condiciones de angustia mortal es común a casi todas las figuras estudiadas. Para los antiguos, el fondo del mensaje cristiano estriba en eso: Dios ofrece a la humanidad una salvación inesperada». A veces asociamos el cristianismo únicamente con el sufrimiento y la muerte de Cristo, «pero el mensaje cristiano primitivo es: Cristo, que ha sufrido la Pasión, ha resucitado de entre los muertos (...), por su muerte, ha destruido la muerte, ha pisoteado los infiernos, ha salvado al mundo y librado al hombre» (pp. 309-310).

El libro consta de once capítulos. Los dos primeros tienen una dimensión más docente y los otros nueve son más ilustrativos. El primero trata de la organización de la enseñanza cristiana en los primeros siglos: los lugares _las catequesis, las homilías bautismales, etc._ y los contenidos: la regla de la fe, los misterios, la Sagrada Escritura, etc. El segundo capítulo desarrolla la función de la exégesis espiritual y de las imágenes en la enseñanza del misterio cristiano. Desde aquí, a lo largo de nueve capítulos, se estudian las figuras del Pastor, Jonás, Moisés, Abrahán y su hijo, Daniel con los tres jóvenes y Susana, Noé, Adán y Eva, Lot y su mujer, y David. Cada uno de ellos comienza con la presentación de la figura bíblica, sigue con la relación de ese personaje con Jesucristo, y a continuación se presentan enlazadas la exégesis patrística y la iconografía que la muestra. De esa manera, se percibe cómo el motivo se va configurando, con imágenes y con discursos, hasta ser casi una catequesis capaz de resumir el misterio cristiano. Por ejemplo, Jonás, el mal creyente que está rodeado de paganos de piedad ejemplar, es reinterpretado por el mismo Jesús como signo de su propia muerte y de su resurrección; pero la imagen se prolonga, ya que Jonás es echado al mar, y renace a la vida, como los bautizados renacen a la vida tras el paso por las aguas purificadoras. Pero hay más: el mar tempestuoso como símbolo de la vida, el paso con la barca a la otra orilla, etc., eran imágenes que los artesanos del momento conocían _pues las habían grabado en sepulcros y lápidas funerarias_ y que ahora reproducen pero con un sentido nuevo a causa de las acciones de Cristo. Lo mismo que el agua o el navío se enriquecen otros temas de la vida del profeta: su tristeza, el ricino que le daba sombra, el monstruo marino, la ciudad de Nínive, etc.

El libro trata los argumentos de manera precisa, con abundantes textos aunque sin abrumar al lector: no hay notas a pie de página, sino unas referencias bibliográficas de cada capítulo al final del volumen. El estilo es amable, más preocupado por guiar la lectura que por agotar los temas. Es claro que el estudio interesa al exegeta, al filólogo y al teórico de la iconografía, pero también lo leerá con gusto quien busque una lectura espiritual y quien quiera enriquecer su formación cultural.

Vicente Balaguer

Albert SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida de Jesús II*, Edicep («Clásicos de la ciencia bíblica»), Valencia 2002, 16 x 24, 694 pp., ISBN 84-7050-682-X.

La obra de A. Schweitzer pertenece con todo derecho a los clásicos de la ciencia bíblica. El pensamiento escato-

lógico de Albert Schweitzer es —y lo será por mucho tiempo— un obligado punto de referencia de los tratados de escatología y de cristología; pero su ingente trabajo sobre la historia de la investigación en torno a la vida de Jesús seguirá siendo también por mucho tiempo un punto de referencia imprescindible para las ciencias bíblicas y, como es lógico, para la cristología. Podríamos decir *La investigación sobre la vida de Jesús* es una obra paradigmática por la extensión bibliográfica que abarca, por el orden en que ofrece sus estudios, por la agudeza de su crítica y por la belleza de sus expresiones, incluso por la propia propuesta escatológica de Schweitzer, aunque hoy ya nadie la siga en su integridad.

Hace casi quince años vio la luz el primer tomo de la traducción de esta obra (*Investigación sobre la vida de Jesús*, Edicep, Valencia 1990, ISBN 84-7050-240-9); Juan Miguel Díaz Rodelas nos ofrece ahora el segundo volumen de esta obra, que comprende desde el capítulo 18 (la investigación sobre la Vida de Jesús en el cambio de siglo) hasta las consideraciones finales del capítulo 25. Completa así la edición de toda la obra. Es conveniente decir, aunque huelgue por lo obvio, que Díaz Rodelas, al hacer tan asequible esta obra de Schweitzer, presta un gran servicio a los estudiosos de habla española, sobre todo a aquellos que comienzan a adentrarse por los complejos estudios bíblicos o cristológicos. A. Scheweitzer es un buen ejemplo de trabajo, de orden y de independencia crítica. Hay que decir, además, que la traducción de Díaz Rodelas se lee con gusto. Baste citar estas conocidas palabras finales de Schweitzer, aceradas y hermosas, en la buena traducción de Díaz Rodelas: «La investigación sobre la vida de Jesús ha seguido un proceso muy curioso. Su intención inicial fue salir al encuentro del Jesús histórico; pensaba que, una vez encontrado, podría presentarlo a los hombres de nuestra época tal y como él era, es decir, como maestro y salvador. Los investigadores soltaron las amarras con que se había atado a Jesús desde hacía siglos en los muros de la doctrina eclesial; su alegría fue indescriptible al ver que la personalidad de Jesús volvía a recobrar la vida y el movimiento y que el hombre histórico Jesús se iba acercando a ellos. Pero Jesús no se paró; atravesando las fronteras de nuestra época, volvió tranquilamente a la suya»(p. 675).

El trabajo realizado por el editor es notable. Desearíamos verlo completado en sucesivas ediciones, en las que nos encontremos no sólo con una traducción elegante y fiel, que ya lo es ésta, sino también con un trabajo realizado sobre el mismo texto de Schweitzer. Me refiero a una edición que no se limite a traducir correctamente la obra de Schweitzer y los títulos de la bibliografía citada, sino que, además ofrezca al lector la referencia actualizada de esas obras, facilitándole así el compulsarlas, y unas notas que faciliten la comprensión de algunas cuestiones que cogen ya muy lejos a los estudiantes de nuestra época.

Lucas F. Mateo-Seco

Miguel Ángel TÁBET, *Introducción General a la Biblia*, Ediciones Palabra («Pelícano»), Madrid 2003, 717 pp., 13 x 22, ISBN 84-8239-740-0.

El libro es un manual de *Introducción general a la Escritura*. En cuanto que es manual de una materia teológica, forma parte de la Colección «Pelícano» de manuales y ensayos para el estudio de la Teología, que promueve Ediciones Palabra. Como tratado de Introducción general a la Sagrada Escritu-

ra, incluye los temas clásicos en estos tratados: la Inspiración de la Escritura, el Canon de los libros sagrados, y la Interpretación.

El libro se inicia con unas nociones previas sobre los nombres de la Biblia, la consideración teológica de la Sagrada Escritura, y una breve historia del tratado. A continuación viene la Parte I, titulada «El carácter sagrado de la Biblia y sus propiedades». Consta de diez capítulos que se distribuyen en tres apartados. El primer apartado trata de la Escritura en el marco más amplio de la Revelación: en esto se sigue el esquema preconizado por *Dei Verbum*. El segundo apartado, el más largo, trata ya de la Inspiración de la Escritura. El estudio sigue el recorrido tradicional de los manuales de esta materia: se inicia con un análisis de algunos textos neotestamentarios que hablan de la Inspiración de la Escritura, y sigue con la presentación de diversos textos de los Padres de la Iglesia que intentan explicaciones elementales de la Inspiración de la Escritura, y con el elenco de los textos del Magisterio de la Iglesia en los que se ha abordado el tema. Después, en cuatro capítulos, se repasa a la reflexión teológica que ha suscitado esta materia de la Inspiración en el pasado siglo. Finalmente, cuatro capítulos abordan las consecuencias de la Inspiración de la Escritura: la unidad, la veracidad, la santidad y la perennidad.

La Parte II versa sobre el Canon: se estudian la formación del Antiguo Testamento y la del Nuevo; se trata también del Magisterio de la Iglesia a propósito del Canon, y de las diferencias, y sus causas, entre el Canon que nace de la reforma luterana y el católico. Esta parte se completa con tres breves capítulos que versan sobre los textos de la Biblia: los manuscritos y las tradiciones textuales del Antiguo y del Nuevo Testamento; al final, se dedica un capítulo a las reglas de crítica textual, que nos ayudan a fijar el texto que tenemos por más fiel al original.

La Parte IV se consagra a la Hermenéutica bíblica. En los diez capítulos de los que consta esta parte, se abordan las cuestiones de los sentidos bíblicos (noemática), de los principios generales y de los métodos de interpretación de la Biblia (heurística), de los principios teológicos de interpretación y de los modos de exposición (proforística). Esta parte se completa también con dos capítulos en torno a la historia de la exégesis judía y cristiana respectivamente que constituyen el capítulo quinto. Completan el volumen la bibliografía y unos cuadros pedagógicos sobre el Canon bíblico en las diversas tradiciones, los manuscritos bíblicos más importantes, los principales documentos del Magisterio acerca de la Sagrada Escritura, etc.

Este recorrido sumario por los contenidos de un libro de más de setecientas páginas indica varias cosas. En primer lugar, que componer un tratado de Introducción a la Sagrada Escritura no es, hoy en día, algo sencillo: al contenido de propedéutica que tenía la materia en su origen se le ha añadido un aspecto dogmático, al tratar de la Palabra de Dios, y otro de Teología Fundamental, al proponer la Sagrada Escritura en el marco de la Revelación. Tratar de todos estos aspectos de manera homogénea no es una tarea fácil. En segundo lugar, el tratado exige una renovación de las ciencias auxiliares en las que se apoya: no sólo debe acudir a la Teología y a la historia, sino que hoy se necesitan una teoría hermenéutica y una teoría del texto capaces de explicar el ser y el valor del texto bíblico, de modo que el estudioso no encuentre arbitraria esa operación de plurisignificación del texto bíblico. Finalmente, el tratado necesita clarificar el concepto clave, desde el que se pueden entender todos los demás. En

los manuales católicos anteriores al Concilio Vaticano II este concepto era la Inspiración de la Sagrada Escritura; en los estudios posteriores al Concilio, el punto parece haberse desplazado hacia la noción de la Biblia como Palabra de Dios. Sin embargo, los manuales se mueven todavía en ámbitos de tanteo: algunos privilegian el aspecto histórico —cómo se ha entendido la Escritura a lo largo de los siglos—, otros proponen nuevas hipótesis de explicación del ser y constitución de la Sagrada Escritura. Pero unos y otros coinciden en proponer estas hipótesis como tales, es decir, como meras hipótesis. En este marco, ¿cuál es el lugar de este volumen? Es indudable que el libro ofrece una gran cantidad de información para el estudioso de la materia. Esa información será sin duda mucho más eficaz cuando sirva para alcanzar el siguiente escalón: una reflexión teológica más unitaria, que coloque la Inspiración de la Escritura en su lugar —es decir, que la sitúe en relación con la Revelación, pero que no permita la confusión entre Revelación e Inspiración—, y una utilización eficaz de las ciencias auxiliares —una teoría textual y una hermenéutica realista— que permita hacer ver que la comprensión de la Sagrada Escritura en la Iglesia no es banal ni arbitraria.

Vicente Balaguer

TEOLOGÍA FUNDAMENTAL Y DOGMÁTICA

Boris Bobrinskoy, *Le mystère de l'Église. Cours de théologie dogmatique*, Les Éditions du Cerf («Théologies»), Paris 2003, 315 pp., 15 x 24, ISBN 2-204-07091-2.

El autor es el actual Decano del «Institut Saint-Serge» de Teología Ortodoxa de París. Es miembro de la Comisión «Fe y Constitución» del Consejo Ecuménico de las Iglesias, y persona activa en el diálogo teológico católico-ortodoxo en Francia. Como estudioso de la teología dogmática ha prestado especial atención al tema trinitario, a la eclesiología y a la liturgia. En la misma editorial publicó en 1996, su curso de teología trinitaria con el título *Le Mystère de la Trinité*.

En esta ocasión, nos ofrece el resultado de su docencia en Eclesiología durante los cursos del Instituto ortodoxo. El libro mantiene en cierto modo el estilo directo y fresco de lo que suelen ser las explicaciones de aula, convenientemente pulidas para su publicación, y acompañadas del mínimo aparato crítico y bibliográfico. Lo que significa que estamos, sobre todo, ante un texto que aspira a transmitir un patrimonio teológico de manera inteligible, sin pretensiones de originalidad. En este sentido, expone su visión de la eclesiología ortodoxa sintetizando —y es éste uno de los grandes valores del libro— la riqueza teológica desarrollada modernamente por la Ortodoxia presente en los países occidentales, así como también de los autores clásicos de la teología oriental.

Desarrolla su exposición en ocho capítulos. El primero dedicado al Misterio de la Iglesia en el contexto de la historia de la salvación, a la luz del misterio trinitario. Dedica una amplia reflexión a la especial relación de la Iglesia con Cristo y el Espíritu Santo. También presta una especial atención a la relación de la Iglesia con la Eucaristía, preocupación tan característica de la eclesiología ortodoxa. Interesantes son las puntualizaciones del autor a las tesis radicales de N. Afanassiev. El segundo capítulo contempla la Iglesia desde su preparación y prefiguración en la Antigua Alianza, como cumplimiento de las promesas. Es significativo, en este contexto, su enlace con María como figura anticipada de la consuma-

ción de la Iglesia. El capítulo tercero aborda el estudio neotestamentario de los temas clásicos de la fundación de la Iglesia, y la cuestión debatida de la unidad o pluralidad de eclesiologías en los escritos del Nuevo Testamento. Se decanta por una visión integradora de las diversas acentuaciones que se detectan en los escritos, los cuales recorre detenidamente. El capítulo cuarto entra en el análisis de la Iglesia en sus estructuras históricas a lo largo de los siglos, con especial desarrollo —natural en la Ortodoxia— de los concilios y su organización, la pentarquía y las primacías regionales, el monaquismo, la vida litúrgica, etc. Muy útil resulta el resumen de la eclesiología ortodoxa moderna con la que se cierra este capítulo.

Los capítulos restantes son más sistemáticos. Comienza el capítulo quinto analizando la cuestión clásica de las notas de la Iglesia. Pasa el capítulo sexto al tema de la participación de la Iglesia en el ministerio salvífico de Cristo, como sacerdote, profeta y rey. El capítulo séptimo aborda la identidad y relaciones teológicas de jerarquía y laicado. Quizá podría haber sido presentado este material algo más ordenadamente. El capítulo final nos informa de la posición de la Iglesia ortodoxa ante la cuestión ecuménica, con especial atención al tema del primado del Obispo de Roma, que trata con sensibilidad aun sin perder, lógicamente, el punto de mira habitual de la Ortodoxia.

José Ramón Villar

Nuno Brás da Silva Martins, *Introdução à Teologia*, Universidade Catolica Editora, Lisboa 2003, 206 pp., 15 x 23, ISBN 972-54-0053-4.

Cuando, en 1998, la Facultad de Teología de la Universidad Católica Portuguesa celebró el 30º aniversario de su apertura en Lisboa, se lanzó como proyecto para el futuro la elaboración de una «Colecçao Estudos Teológicos» que abarcan en realidad todos los tratados de los estudios del primer ciclo de teología. Los volúmenes previstos son 39, y sus títulos junto con los nombres de los autores que en principio deben llevarlos a cabo se encuentran en las contrasolapas de cada ejemplar de la colección. Con el presente, los volúmenes publicados hasta la fecha son nueve.

El número 1 de la colección es el que ahora comentamos. Se trata de la *Introducción a la teología*. N. Brás, su autor, es un joven profesor de la Facultad de Teología que actualmente, desde 2002, presta también un servicio como Rector del Pontificio Colegio Portugués de Roma. Nuno Brás es de sobra conocido para los profesores que participan habitualmente en las bianuales Jornadas de Teología Fundamental de España y Portugal, de las que desde hace años es un activo impulsor.

Brás ordena su exposición en cuatro capítulos que siguen el esquema que desde hace unos años es clásico en las introducciones a la teología: trata en primer lugar de las relaciones entre teología y fe, para pasar a continuación a las que han existido y existen actualmente entre la fe cristiana y el pensamiento filosófico. El tercer capítulo versa sobre el método teológico, y es con diferencia el más largo (casi cien páginas), lo cual no es de extrañar si se tiene en cuenta que estudia las cuestiones implicadas tanto en el *auditus fidei* como en el *intellectus fidei*. Por el contrario, el capítulo cuarto sobre las relaciones entre teología, filosofía y ciencias humanas es el más breve (pp. 177-193).

El libro logra sin duda su objetivo, que es el de ofrecer los instrumentos conceptuales e informativos precisos para acceder a la teología. El autor trata de que

el servicio al estudiante prime en su trabajo, dejando por ello de lado cuestiones más eruditas en las que sin duda tiene una postura propia. Es muy de agradecer ese interés y esa cierta «renuncia» que permiten facilitar instrumentos de trabajo útiles a los interesados en la teología.

César Izquierdo

William K. Clifford-William James, *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*, Tecnos, Madrid 2003, 180 pp., 11 x 18, ISBN 84-309-3970-9.

Se recogen en este pequeño volumen dos escritos que se pueden considerar con razón como clásicos dentro del tema que afrontan. En primer lugar, se ofrece la traducción del célebre artículo de W.K. Clifford *La ética de la creencia*, texto de la conferencia que su autor pronunció en Londres, en 1876. En ella se encuentra la conocida y radical afirmación que ha pasado a ser como un principio fundamental para parte de la filosofía que trata de la religión y a la fe: «Creer algo basándose en una evidencia insuficiente es malo siempre, en cualquier lugar y para todo el mundo» (p. 102).

El segundo artículo es *La voluntad de creer* de W. James, que fue una respuesta al artículo de Clifford. James reacciona contra la pretensión de negar que «nuestra naturaleza pasional» intervenga en las decisiones de adoptar creencias filosóficas, religiosas o sentimentales a la vez que trata de fundar científicamente «la legitimidad de la fe voluntariamente aceptada».

Precede a los dos textos una introducción de L.M. Valdés Villanueva en la que ofrece el contexto biográfico y científico de los dos autores. Una observación que se extrae inevitablemente de la información que proporciona el editor es cuán verdadera es la influencia de lo vivido en lo pensado. Clifford, por ejemplo, pasó de la increencia a la práctica religiosa, dentro del anglicanismo; llegó a hacerse católico, para acabar de nuevo en la increencia militante de la que el artículo aquí publicado es la expresión más nítida. James, por su parte, pasó por una depresión de la que salió por medio de la búsqueda de la fe.

César Izquierdo

Congregación para la Doctrina de la Fe, *El Primado del Sucesor de Pedro en el Misterio de la Iglesia,* Ediciones Palabra («Libros Palabra», 40), Madrid 2003, 279 pp., 14 x 22, ISBN 84-8239-730-3.

Ediciones Palabra, siguiendo su acuerdo con la Librería Editrice Vaticana, continúa presentando la edición española de la colección *Documenti e Studi* de la Congregación para la Doctrina de la Fe. En este caso se trata de la edición de las conocidas «Consideraciones» sobre el primado que aparecieron en su primera versión como apéndice a las Actas del Simposio sobre el Primado pontificio organizado en su momento por el citado Dicasterio. De todo ello dimos cuenta en la reseña que hicimos al original italiano en esta misma revista —ScrTh 35 (2003) 629— a la que remitimos al lector. Aquí sólo podemos añadir nuestra enhorabuena a la iniciativa de Ediciones Palabra de poner estos textos al alcance del público español.

José Ramón Villar

Jean Daniélou, *Dios y nosotros*, Ediciones Cristiandad («Clásicos del siglo XX», 1), Madrid 2003, 241 pp., 13 x 21, ISBN 84-7057-448-5.

Ediciones Cristiandad da comienzo con esta obra a la colección Clásicos del

siglo XX, dentro de la Biblioteca Teológica que viene editando en su nueva época.

Nos parece un gran acierto haber elegido *Dios y nosotros*, de Daniélou, como el primer volumen de la colección. Esta obra conoció varias ediciones en español, pero desde hace bastantes años no era posible hacerse con un ejemplar porque, como dice César Izquierdo en la Introducción, pertenece a un autor y a un tipo de teología que, a pesar de estar en el origen de la teología contemporánea, fueron postergados por autores de obras más «modernas» —y en muchos casos completamente efímeras— hoy justamente olvidadas.

La nueva traducción de la obra pone al alcance del público español un texto que rezuma frescura y actualidad a pesar de los años transcurridos. En el capítulo primero, por ejemplo, el lector encuentra un planteamiento de las relaciones entre cristianismo y religiones que no parece un texto escrito hace más de cincuenta años. Algo semejante ocurre con los demás capítulos sobre el Dios de los filósofos, el Dios revelado, el Dios de los místicos, etc.

La introducción del director de la colección, el profesor Izquierdo, de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, proporciona los elementos informativos necesarios para que el lector moderno pueda situarse en el tiempo y en las circunstancias en las que Jean Daniélou escribió *Dios y nosotros.* Esta introducción comienza sin embargo refiriéndose no a la obra de Daniélou, sino a la colección Clásicos del siglo XX. Hubiera sido mejor separar esta parte de la referida a la obra que se publica, y ofrecer dos introducciones: una a la colección y otra al texto de Daniélou. Es más, el título *Jean Daniélou, testigo de una época de la teología* que ahora aparece en el epígrafe 2, tiene todo el aspecto de ser el título de esta segunda introducción.

Con todo, hay que felicitar a los promotores de esta colección por su iniciativa y desear que los siguientes títulos sean tan oportunos como el que encabeza la serie.

Rodrigo Muñoz

Florencio GARCÍA CASTRO, *Dimensione carismatica della Chiesa e identità della vita religiosa. L'insegnamento del Concilio Vaticano II e la sua ricezione nella riflessione teologica postconciliare*, Ancora Editrice, Milano 2003, 354 pp., 17 x 24, ISBN 88-514-0064-4.

El autor, claretiano español, es profesor en el Istituto «Claretianum» de Roma. El estudio recoge de manera sistemática la enseñanza del Concilio Vaticano II sobre los carismas en la Iglesia, y su relación con la vida consagrada. El subtítulo nos indica la prosecución de la temática con el análisis de la recepción de ese patrimonio por la teología posconciliar. El libro tiene su origen en la investigación del autor en orden a su tesis de doctorado.

El autor parte de la convicción de que no es posible prolongar la ausencia clamorosa de la reflexión sobre la vida consagrada en los tratados de Eclesiología, relegando el tema a un capítulo de la Teología espiritual o del Derecho canónico (concibiendo la vida consagrada sólo desde la óptica ascética y jurídica). Este fenómeno tiene su explicación histórica, pero no deja de ser una carencia para la comprensión dogmática de la misma Iglesia. En este sentido, el autor aspira a integrar la teología de la Vida consagrada en el interior de la Eclesiología, sin olvidar por ello la necesidad de reflexionar *ad intra* de las familias reli-

giosas sobre aspectos importantes como el «carisma del Instituto» o el «carisma del fundador». Se trata, pues, de estudiar la «eclesialidad» de la Vida consagrada. Esta aproximación implica, en consecuencia, comprender la Vida consagrada en su relación con las demás formas cristianas de responder a la llamada universal a la santidad. Un rasgo principal orienta, por tanto, su reflexión, a saber, el origen y la naturaleza carismática de esta forma de vida cristiana.

El autor sigue un método histórico-inductivo en su rastreo de la noción de «carisma» en la elaboración de los textos, en las aportaciones y discusiones de los Padres conciliares del Vaticano II. Una primera parte concentra la atención principalmente en la Const. dogm. *Lumen gentium*, y en otros documentos (*Perfectae Caritatis, Presbyterorum Ordinis, Apostolicam Actuositatem y Ad Gentes*). La segunda parte de su trabajo se dedica a verificar la recepción de esa enseñanza en la teología posterior. Aquí el autor está más libre para sistematizar su estudio en tres grandes apartados: la dimensión carismática general de la Iglesia, la Vida religiosa como carisma, y el carisma del fundador y de los Institutos.

En cuanto a los resultados de su trabajo, vale la pena reseñar los siguientes. El autor advierte, nos parece, el giro operado por el Concilio, al sacar el tema de los carismas del marco en el que estaba situado en la teología antes del Concilio (epígrafe o *scholion* sobre los carismas de la Iglesia primitiva, pero hoy ya desaparecidos o raros y excepcionales; o bien sometidos a la sospecha por el enfrentamiento protestante entre carisma y jerarquía). El Concilio da relieve a la dimensión carismática de la Iglesia entera, como consecuencia de su repristinación de la eclesiología sin las hipotecas jurídicistas y antipolémicas al uso.

En concreto, el autor entiende que el Concilio describe la vida religiosa como uno de esos dones «carismáticos» del Espíritu (además de los «jerárquicos») que constituyen gracias especiales, extraordinarias o sencillas, dadas a todos los bautizados para el bien de la Iglesia. Estos carismas no están destinados, como tales, al gobierno sino al enriquecimiento vital de la Iglesia. En cuanto a la vida consagrada o religiosa (según el término usual en el Concilio), su carácter carismático viene contenido, en opinión del autor, en los términos «gracia» y «don» que utilizan los documentos conciliares. La vida religiosa, identificada como vida según los consejos evangélicos, es un don del Espíritu Santo a la Iglesia. Un camino de santidad cristiana, que forma parte de la dimensión carismática esencial de la Iglesia. La teología posconciliar hablará ya directamente de la Vida consagrada como «carisma» dado a la Iglesia, que pertenece no a su estructura jerárquica, sino a su vida y santidad, y que se concretará en formas diversas en los carismas de los fundadores y de los Institutos.

El libro proporciona una información de primera mano sobre el trabajo conciliar y el contenido de sus textos en relación con la noción de carisma, y su vigencia para la vida religiosa. Hay que agradecer al autor el trabajo siempre arduo de desentrañar este material de las Actas conciliares. Por otro lado, dada la naturaleza misma del magisterio eclesial, quedan simplemente apuntados los senderos por los que es posible elaborar teológicamente la dimensión carismática de la Iglesia. En este sentido, el libro podría ser objeto de una prolongación posterior del autor, formalmente sistemática. En el presente trabajo ha reunido a pie de obra los datos básicos; resta, sin embargo, edificar una eclesiología fundamental, donde el «carisma» apa-

rezca integrado a partir del origen y naturaleza cristológica y pneumatológica de la estructura de la Iglesia, así como el carácter propio del carisma de la vida consagrada en relación con los demás carismas presentes —también estructuralmente— en la Iglesia (vid. al respecto la noción de «carisma estructural» de algunos autores como P. Rodríguez, *La identidad teológica del laico*, en esta misma revista, 19 [1987] 265-302). Quizá por ahí se ilumine el uso «estructural» del carisma, y su concreción en el caso de la Vida consagrada.

José Ramón Villar

Luigi GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, Marietti, Milano 2003, 332 pp., 14 x 21, ISBN 88-211-6960-X.

Se trata de una nueva edición del libro publicado en 1968 por el fundador de Comunión y Liberación. En esta ocasión, se le han agregado, en forma de apéndices, tres artículos publicados posteriormente sobre la concepción histórica de R. Niehbur y sobre el personalismo de E.S. Brightman.

A pesar del tiempo transcurrido desde la primera edición, el estudio mantiene su utilidad, aunque responde a las inquietudes y preocupaciones de una época bien determinada en la que irrumpían con fuerza algunas de las perspectivas puestas en boga entonces por algunos representantes norteamericanos de la teología protestante (Social Gospel, Niehbur, Tillich, Cox, etc). En todo caso, cabe decir que estamos ante una impresionante base de datos que el autor ordena, analiza y pone a disposición del lector. Al menos, no conocemos ninguna publicación en lengua española que supla la amplia información aquí recogida. Por sus páginas desfilan los centros teológicos entonces en plena actividad de Harvard, Yale, Princeton, Brown University, así como las inspiraciones y coordenadas más características de la mentalidad norteamericana, tan diversa en ciertos puntos del resto de la cultura occidental. Se releerá con gusto esta pieza de historia, todavía tan cercana, de la teología del siglo XX.

José Ramón Villar

Ghislain LAFONT, *Promenade en théologie*, Lethielleux Éditions, Paris 2003, 248 pp., 11 x 19, ISBN 2-283-60217-3.

El autor es conocido por sus años de docencia y sus escritos teológicos. En esta ocasión, nos ofrece un recorrido por la teología desde sus inicios, poniendo de relieve los puntos e ideas fundamentales que configuran el pensamiento cristiano. En cierto modo, es una meditación teológica personal del libro que publicó en 1994, «Histoire théologique de l'Église catholique». El autor presupone un lector interesado en conocer las cuestiones importantes de la teología, a modo de conversación y de reflexión, sin el peso de la demostración y el aparato crítico habitual.

La primera parte es un recorrido por la Escritura, la época de los Padres, la Edad Media y los tiempos modernos. En la segunda parte, en cambio, el autor nos ofrece un «ensayo» sintético de sus perspectivas e inspiraciones a la hora de la reflexión teológica sobre los temas centrales de la fe: la historia y la alianza, el hombre, Cristo, Dios, la Iglesia y el mundo, la creación, la ética, los sacramentos, etc.

Se trata de un libro breve, que da más de lo que el título promete: participar de la convicción madura de un teólogo, puesta en acto para provocar la reflexión profunda sobre las verdaderas

cuestiones de la fe cristiana en la actualidad. Se leerá con gusto y provecho.

José Ramón Villar

Luis MALDONADO, *Liturgia, arte, belleza. Teología y estética*, San Pablo, Madrid 2002, 199 pp., 13 x 20, ISBN 84-285-2440-8.

Luis Maldonado es profesor de liturgia en Madrid y Salamanca. Y cuenta con una amplia experiencia pastoral y una erudición notable, sobre todo en el ámbito germánico. Aparecen a lo largo de estas páginas autores clásicos (Agustín, Padres orientales, teología del icono) y, sobre todo, modernos: Guardini, Rahner y Balthasar entre los teólogos; los filósofos Adorno y Lyotard; psiconalistas como Freud y, de uno modo especial, Jung, o las interesantes aportaciones de teóricos más vinculados al mundo del arte, como George Steiner o Peter Brook. El resultado inicial es un completo y sugerente panorama actual del acercamiento de la cultura a la religión, aunque también, a veces, un tanto descompensado.

Maldonado quiere abordar, en su último libro, las relaciones entre estética y teología, entre el arte y la fe cristiana. «Deseo, con la publicación de este trabajo, llenar dos vacíos que creo existen en diversos ambientes y sectores cristianos. Por un lado, tenemos muchas celebraciones litúrgicas que descuidan todo el aspecto de las formas, de los lenguajes expresivos, bellos, evocadores, cayendo en lo vulgar y prosaico. Por otro lado, se está haciendo una reflexión teológica que olvida la gran cuestión de la relación entre teología y estética, entre fe y arte. Estos dos hechos son causa de que muchas personas se alejen de la praxis dominical, por un lado, y del pensamiento cristiano elaborado en la teología y en la catequesis..., por otro. Un camino estratégico para evangelizar al hombre y a la mujer del nuevo milenio es la unión de experiencia litúrgica y experiencia artística, así como de sentido teológico y de sentido estético. El sentido de lo bello y lo artístico lleva hoy a muchos hacia Dios» (5). Loable intención, por tanto.

Se procede así a una aproximación a la liturgia desde la estética y la antropología, el psicoanálisis y la fenomenología de las religiones que resulta moderna e interesante, y que arroja abundantes luces que permiten una mejor comprensión de la liturgia cristiana. En este sentido, es muy ilustrador el *excursus* que hace sobre la importancia de los signos y símbolos, de los mitos y los ritos en la vida de los hombres, al entender al ser humano como un «animal simbólico». Resulta de igual modo interesante su propuesta de «la Transfiguración como paradigma de la celebración y de su dimensión estética» (95), tan próxima a la sensibilidad de los cristianos orientales. El evento del Tabor como teofanía y epifanía de la belleza divina constituyen un buen modelo para esa «epifanía litúrgica» —que lleva aneja a su vez la manifestación de la belleza—, si bien ha de ser completada con el acontecimiento del Calvario, como el mismo autor indica al referirse a Mateo: «hay que unir las dos experiencias, la del «Señor, ¡qué bien estamos aquí!» (Mt 17,4) y la del camino de la cruz a cuestas (Mt 16,24). Con una sola es imposible vivir el seguimiento de Jesús» (92). Tabor y Calvario (y el sepulcro del resucitado) se encuentran en toda liturgia eucarística, y esto —en mi opinión— no aparece suficientemente claro en el libro.

Ofrece también sugerentes relaciones entre arte y liturgia. «Puede afirmarse que la liturgia es el contexto del arte total; o dicho de otro modo, que ha buscado siempre un arte integral capaz

de unir las artes del tiempo (poesía, música) con las del espacio (pintura, imaginería, arquitectura)» (121). El resultado es una teología del arte —que podríamos llamar «liturgia ascendente»— en la que se ven las aportaciones al acontecimiento litúrgico de la poesía y la música, del arte de narrar y de la pintura, y sobre todo del teatro. Sin embargo, esta liturgia ascendente necesitaría ser completada de un modo más explícito con una «liturgia descendente», con una teología litúrgica —tan solo esbozada en el libro— que vincule todos estos loables hechos humanos con la acción cristológica y trinitaria que se da en el acontecimiento pascual.

Pablo Blanco

José MORALES, *El valor distinto de las religiones*, Rialp, Madrid 2003, 12 x 19, 206 pp., ISBN 84-321-3465-1.

Después de haber publicado varios libros sobre las religiones, como *El Islam* (2001) o *Teología de las religiones* (2001), José Morales aborda de nuevo el tema con un libro cuyo título lo dice todo. En la portada figura una fotografía de la Jornada interreligiosa por la paz en Asís, en el ya lejano 1986. En ella aparecen los hábitos solemnes y oscuros de los miembros de las confesiones cristianas situados a la derecha de la figura vestida de blanco de Juan Pablo II, mientras al otro lado destacan las vestimentas multicolores de los componentes de otras religiones, asiáticas sobre todo. Esta imagen resume muy bien el contenido de estas páginas, escritas en un estilo claro y sintético.

El autor pretende hacer frente a la idea, bastante generalizada, de la indiferencia e idéntico valor de todas las religiones. «En términos más populares y sencillos se afirmará que lo importante para el hombre y la mujer es ser buenos y comportarse bien, y que esa meta puede conseguirse en cualquier religión» (11). Lo que es una evidencia a todas luces admite, sin embargo, algunos matices, seguirá diciendo. En efecto, después de hacer un breve recorrido por la historia y la fenomenología de las religiones, extrae una serie de consecuencias. «Debe afirmarse, por el contrario, que existen diferencias externas y de orden empírico, que aparte de consideraciones doctrinales que pudieran invocarse, implican y traducen diferencias esenciales de fondo. Las religiones de la humanidad pueden cumplir algunas funciones análogas, pero no equivalentes ni en los fines que realmente se proponen, ni en los caminos que enseñan para conseguirlos, ni en la certeza que inspiran acerca de su consecución. Las religiones no son iguales. Se asemejan a los alimentos en buen estado. Todos pueden nutrir al hombre, pero no todos poseen la misma calidad ni producen los mismos efectos benéficos, con la misma intensidad y en el mismo grado» (12).

De este modo, comienza su análisis partiendo de una descripción general de tres grandes religiones: budismo, confucianismo e islam. En las dos primeras, descubrirá sobre todo una ética y una filosofía del hombre; en el islamismo resaltará su carácter de religión política y de sistema rígido de creencias. Abordará también la llamada «religión civil», en la que se promoverá sobre todo una serie de fines políticos y terrenos, que muchas veces se confundirá con el nacionalismo o los distintos mesianismos políticos. A partir de este momento se ocupará de los hechos diferenciales. En primer lugar, las religiones no quieren confundirse con otras y, en concreto, también el cristianismo quiere distinguirse de todas los demás credos religiosos. «La religión cristiana

se presenta de modo muy distinto a las demás religiones. Para diferenciarla de éstas no le hace falta al creyente invocar inmediatamente y en primer lugar a la Revelación […]. Le basta examinar inicialmente con discernimiento, racionalidad, y atención a la historia, un conjunto de características del cristianismo que son dignas de análisis por sí mismas» (96-97). Así, irá describiendo esas claras diferencias: el sentido de la Creación, el valor de la historia, la importancia de la razón o la valoración del hecho de la secularización serán algunos de estos rasgos diferenciales.

Para el cristianismo, el mundo ha sido creado por un Dios trascendente, lo cual otorga a lo creado un valor positivo pero no definitivo. No es eterno y lo profano se diferencia de lo divino, a la vez que pedirá un respeto ecológico de las realidades creadas y promoverá una decidida y prudente apertura al mundo. En la historia se averiguará también un sentido positivo del progreso, entre otras razones porque en ese mismo decurso humano Dios ha querido entrar con los acontecimientos de la revelación y la encarnación. En el cristianismo se encontrarán de igual modo —a diferencia de otras religiones— la fe y la razón, el misterio y la racionalidad, el *dabar* hebreo y el *logos* griego. Por último, se afirma que, en los procesos de secularización y desmitificación, se presentan tanto aspectos negativos como positivos.

De modo que el Dios de los cristianos es muy diferente del Dios propuesto por otras religiones y, como consecuencia, las llamadas tres religiones monoteístas —islam, judaísmo, cristianismo— presentarán también enormes diferencias entre ellas. El sincretismo acrítico será por tanto una postura que desconoce la realidad. «Estas posturas, que tienen mucho de encomiable, adolecen, sin embargo, de tendencia sincrética, y despojan al cristianismo de las notas que lo destacan cualitativamente entre las religiones. Lo mezclan, con buena voluntad, con doctrinas y vivencias religiosas dignas de respeto, pero no comprobadas en su autenticidad divina. El cristianismo nunca puede entrar a formar parte de un conjunto a modo de un sumando entre otros» (194-195). La religión cristiana siempre se ha presentado como una religión nueva y diferente, en la que el protagonismo de Dios ha sido netamente mayor que en otras. «Las religiones pueden ayudar a los cristianos, por afinidad o por contraste, a entender y vivir mejor su propia religión, a la vez que suponen que la Providencia divina contempla a todas las religiones como abiertas y porosas al cristianismo, e influidas por éste. Las religiones cumplen así, en muchos casos, una función de estímulo para los cristianos» (202).

Se trata, en definitiva, de un libro clarificador y de una breve síntesis y diagnóstico sobre el estado actual de las religiones: una buena brújula para internarse en ese inmenso océano.

Pablo Blanco

Michael J. Mullaney, *Incardination and the universal dimension of the Priestly Ministry. A comparison between CIC 17 and CIC 83*, Pont. Univ. Gregoriana, Roma 2002, 276 pp., 17 x 24, ISBN 88-7652-938-1.

El libro, con el formato habitual de una investigación para la obtención del Grado de Doctor, indaga diversos aspectos del instituto jurídico de la incardinación, bajo la perspectiva que da título al volumen: la dimensión universal del ministerio de los presbíteros. El autor organiza el tema en cinco grandes capítulos.

El primer capítulo ofrece una síntesis descriptiva de la evolución de la incardinación desde la Iglesia primitiva hasta el CIC 17. El capítulo segundo tiene dos secciones. La primera se ocupa del análisis jurídico de la incardinación en el CIC 17; el autor concluye de su estudio la escasa conciencia, en la regulación legal de la época, de la dimensión universal del ministerio sacerdotal, vinculado habitualmente a un territorio, con la excepción de los sacerdotes regulares incardinados en sus institutos religiosos. La segunda sección estudia una serie de disposiciones jurídicas del periodo previo al Concilio Vaticano II que propiciaban una incipiente flexibilidad de la figura de la incardinación de los presbíteros para la atención de nuevas necesidades pastorales. Unas disposiciones que iban a la par de una creciente toma de conciencia de la responsabilidad de los obispos por la Iglesia universal y su misión. Lo característico de este proceso es la aparición de nuevos criterios, al lado del tradicional principio de estructuras diocesanas territoriales.

El capítulo tercero revisa el avance eclesiológico que supuso el Concilio Vaticano II, especialmente en el marco de las relaciones de los obispos con los presbíteros en su conjunto; del presbítero con su obispo; la unidad del sacerdocio, etc. Particular relevancia merece la concepción del *Ordo presbyterorum* como cooperador del Colegio episcopal también en lo que se refiere a la realización de la misión universal. El capítulo cuatro entra en el análisis de la incardinación en el CIC 83, y el autor divide su estudio en cuatro partes. La primera estudia las instituciones con capacidad de incardinación; la Iglesia particular, las prelaturas personales, los ordinariatos militares, los institutos religiosos, las sociedades clericales de vida apostólica y los institutos seculares. La segunda parte compara los requisitos de incardinación y excardinación en el CIC 17 y en el CIC 83. La mayor flexibilidad y amplias posibilidades del CIC 83 trasluce una mayor conciencia de la dimensión universal del ministerio sacerdotal. La tercera parte se ocupa de las implicaciones jurídicas de la incardinación (obediencia, residencia y remuneración). La última parte de este capítulo trata de la relación entre incardinación y derecho de asociación del presbítero; añade una referencia a la presencia del ministerio sacerdotal en los nuevos movimientos eclesiales. No deja de plantear cuestiones verdaderamente interesantes en relación con las nuevas situaciones pastorales y eclesiales que existen hoy. El capítulo quinto se ocupa de los documentos posteriores al CIC 83 que tocan el tema del ministerio sacerdotal, como son la Exh. apost. *Pastores dabo vobis*, y el Directorio sobre vida y ministerio de los presbíteros.

La investigación está bien llevada y recopila un material de gran interés para la comprensión, también teológica, de la figura de la incardinación. El autor muestra competencia y precisión en sus análisis. La perspectiva universal del ministerio sacerdotal viene puesta de relieve al hilo de las consideraciones jurídicas. Asunto éste que nos parece realmente decisivo para la comprensión «católica» del ministerio en general y, en última instancia, de la naturaleza universal de la *Communio Ecclesiarum.*

En estas pocas líneas no podemos informar ni dialogar sobre todas las cuestiones que suscita el libro. Con todo, merece la pena aludir a algunas que aparecen en sus páginas, quizá secundarias para el tema central de la investigación, pero importantes por otros títulos. Me refiero concretamente al tratamiento de la incardinación en las Prelaturas personales (pp. 148-155). El autor aborda el debate sobre la naturaleza de estas

instituciones, y asume la tesis de que la figura codicial diseña una pura institución de incardinación de clero; además, el autor deduce de esto una serie de consecuencias a la hora de comprender la situación de los presbíteros de las prelaturas personales en las diócesis, etc. Finalmente, hace un análisis diferenciado de la prelatura personal del Opus Dei. Sobre estos tres aspectos habría que precisar bastantes cuestiones. Pero me limitaré a una consideración que, me parece, es el trasfondo de todo el debate sobre el tema.

Quien era Secretario del *Coetus studiorum de Populo Dei* en la fase de preparación del CIC 83, Mons. Castillo Lara, decía que «no sería lógica una Prelatura compuesta de sólo sacerdotes, o bien de sacerdotes y algunos pocos laicos» (*Communicationes*, 12 (1980) 279). Quizá pudiera ser una opinión individual discordante del resto del grupo (aunque parece inverosímil). De todos modos, habría que tenerla en cuenta al hacer algunas afirmaciones contundentes sobre la *intentio* del legislador sobre las prelaturas personales («The schema had only one form of personal prelature in mind, that which pertained to clerics only», p. 149).

En todo caso, lo que llama la atención en la tesis antes aludida es que, nos parece, se funda implícitamente en el temor de que admitir una pertenencia de los laicos a una prelatura personal sería convertirla, en breve, en una Iglesia particular. Me parece un equívoco notable, que desconoce la naturaleza eclesiológica de una Iglesia particular. Por su propia esencia, una prelatura personal, precisamente porque es «para peculiares obras pastorales», no es la presencia de toda la potencialidad de la Católica (*inest et operatur*) propia de la Iglesia particular. Pero esto nada tiene que ver con que la institución de la Prelatura personal abarque sólo a clérigos. Son dos temas distintos. Aún más, lo que resulta coherente es que, si se trata de una organización de la Iglesia en la realización de la misión, la pertenencia de los laicos como sujetos activos de la misión (y no, como dice el autor, como mero objeto de la atención del clero) no sea ya tolerada, sino necesaria. Dicho con franqueza no veo, eclesiológicamente, cómo pueda pensarse que algunas formas de autoorganización *de la Iglesia* implican la exclusión de los laicos de las instituciones pastorales, a no ser que, por organización *de la Iglesia,* se entienda organización *del Clero*, o se entienda que la Iglesia sólo pueda organizar la realización de su misión en las figuras jurídicas de Iglesias particulares (diócesis, etc.). Ciertamente, toda realidad cristiana y eclesial se realiza en el marco de la *communio ecclesiarum.* Pero *en el seno* de la comunión de Iglesias cabe articular y organizar la misión.

Por otra parte, el desdibujamiento de la idea de Iglesia particular se confirma también, a mi juicio, cuando el autor admite pacíficamente que un Ordinariato militar tiene todas las características propias de una Iglesia particular (p. 157, nota 58). Es posible que a efectos jurídicos pueda ser equiparado a una diócesis; es más, parece lógico que así sea. Pero *teológicamente* un Ordinariato no es una Iglesia particular. Al menos, no tiene apoyo alguno que las Iglesias particulares se delimiten por la profesión o trabajo secular (o también: una *Iglesia* ¿de emigrantes?). Habría que preguntarse cómo se manifiesta en ese caso la catolicidad de la Iglesia y el potencial despliegue de todo su ser y su misión: carismas, ministerios, movimientos, vida consagrada ¿*del* Ordinariato?, etc. Son interrogantes que quieren trascender la discusión sobre aspectos de detalle para plantear cuestiones más fundantes.

José Ramón Villar

Hermann Joseph POTTMEYER, *Il ruolo del Papato nel terzo millennio*, Queriniana, Brescia 2002, 221 pp., 12 x 19, ISBN 88-399-0785-8.

El autor es profesor de Teología Fundamental en la Facultad de Teología de la Universidad de Bochum (Alemania), y miembro de la Comisión Teológica Internacional. En varias ocasiones se ha ocupado del primado papal, especialmente en el contexto del Concilio Vaticano I y los movimientos teológicos y culturales de su época. El presente libro quiere ser una contribución a la invitación de Juan Pablo II a dialogar sobre el primado pontificio, tal como la formula la Enc. *Ut unum sint* (1995). Precisamente esa invitación del actual Romano Pontífice le resulta al autor una iniciativa de enorme alcance en la historia del papado.

Tras una breve introducción, el autor se adentra en el dogma del primado papal definido en el Concilio Vaticano I. En su análisis, cuenta con los elementos interpretativos contenidos en el documento de 1998 de la Cong. para la Doctrina de la fe sobre el primado del sucesor de Pedro en el misterio de la Iglesia. En concreto, toda aproximación al primado papal debe ser consciente de la radical diferencia del modo de gobierno en la Iglesia y en las sociedades humanas (cf. p. 175). No se trata de una monarquía ni de un régimen presidencialista de tipo político. El ministerio del sucesor de Pedro tampoco constituye una función de mera coordinación en la Iglesia. El Obispo de Roma está sometido, como todos, a la Palabra de Dios y a la constitución originaria de la Iglesia. Se encuentra al servicio de la transmisión de la fe y de la comunión (cf. p. 176). El Papa es custodio y garante de la unidad de la Iglesia, y de su legítima diversidad. El documento del dicasterio vaticano señala que el discernimiento de las formas de ejercicio del primado papal en la historia compete en última instancia al propio Papa, con la aportación de la entera Iglesia, y particularmente de sus hermanos en el episcopado, y a la luz de las exigencias que en cada momento pida el bien de la Iglesia (cf. p. 177). El autor señala la importancia de estas consideraciones, que suscitan nuevas perspectivas para el futuro y, a su juicio, una pertinente renovación de la actual legislación codicial sobre el ejercicio del primado papal (cf. pp. 178-179).

En los diversos capítulos del libro, el autor se guía por una idea inspiradora de la Const. dogm. *Lumen gentium* sobre el Papa como primado de la comunión de las Iglesias particulares (p. 180), cuya misión se ejerce en el seno del episcopado colegial, de manera que cada parte de la comunión asuma su propia responsabilidad. El autor pone de relieve la importancia de comprender el ministerio petrino en el seno de la comunión de Iglesias particulares «perché solo così il ministero petrino —afferma Pottmeyer— sarà sempre più importante, inteso, cioè, come servizio di vigilanza, come funzione sussidiaria, come centro della comunione e segno e strumento efficaci di quell'unità che Dio dona alla chiesa e che la chiesa si assume come compito. Ed una chiesa che dispone di un centro della *communio* che stabilisce legami ed impegni può riconoscere un elevato grado di responsabilità alle singole chiese senza temere perdita di coesione» (p. 193).

En cuanto a las propuestas concretas sobre las formas oportunas hoy de ejercicio del primado papal, el autor avanza algunas sugerencias como, por ejemplo, la existencia de un consejo permanente —renovado periódicamente— compuesto por cardenales y obispos de todo el

mundo, que sea un órgano estable asesor del Papa; o también una renovación del método de trabajo de los Sínodos de los Obispos; o bien una ampliación de las competencias de las Conferencias episcopales (cf. p. 201). También serían pensables formas de mayor participación en las elecciones de los candidatos al episcopado. En fin, el autor avanza la idea de repristinar con modelos actuales los tradicionales patriarcados regionales de la Iglesia antigua (cf. p. 202). De este modo, concluye Pottmeyer, se evitaría una polarización entre el Papa y el episcopado local, articulando una distribución de competencias intermedias en cuerpos particulares de Iglesias locales (cf. p. 203).

José Ramón Villar

Javier PRADES (ed.), *El misterio a través de las formas*, Publicaciones de la Facultad de Teología «San Dámaso» («Presencia y diálogos», 1), Madrid 2002, 196 pp., 14 x 21, ISBN 84-9327-0520.

Las publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso se ven enriquecidas con este nuevo volumen que es, además, el primero de la colección «Presencia y diálogos».

El libro contiene once contribuciones de otros tantos autores sobre cuestiones diversas, como la declaración *Dominus Iesus* (las tres últimas) u otras cuyo común denominador es el de ofrecer una reflexión cristiana sobre temas que mantienen vertientes por el lado de la fe y al mismo tiempo de la sociedad contemporánea entendida en su sentido más amplio (cultura, legislación, ciencia, etc). De este modo, se pueden leer interesantes observaciones sobre la biotecnología, la clonación, la Carta Europea de los derechos fundamentales, el mundo de la empresa, Newman o Flannery O'Connor.

En el origen de esta obra se hallan las actividades de Extensión Universitaria de la Facultad de San Dámaso. Tanto por la actualidad de los temas que en ella se ofrecen como por la calidad de los autores, este libro resulta un compendio de enorme interés.

César Izquierdo

Antonio SABETTA, *Teologia della modernità*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, 736 pp., 15 x 22, ISBN 88-215-4630-6.

La presente obra reproduce, con algunas variantes, la tesis doctoral en Teología defendida por su autor en noviembre de 2001, en la Pontificia Universidad Lateranense.

El autor tiene ante sí la llamada post-modernidad, que ha caracterizado, y quizás sigue presente, al pensamiento contemporáneo. La post-modernidad es, según el autor, el «nombre comprensivo de los escenarios filosóficos de la contemporaneidad». Teniendo delante ese panorama que desafía al cristianismo, Sabetta ha querido situarse en el interior del método de la teología fundamental y desde ahí contribuir al momento contextual —apologético— que compete siempre a esta disciplina teológica.

Ahora bien, si algo caracteriza a la post-modernidad es la falta de una clara identidad, lo cual es consecuencia a su vez de la misma carencia en lo que se refiere a la modernidad, a lo que llamamos genéricamente «moderno». Y es aquí donde se sitúa el intento ciertamente original de Sabetta: reproponer la pregunta por la modernidad no a partir de sus teóricos, sino en cierto modo desde fuera, a partir del modo como la han planteado el magisterio de la Iglesia y algunas figuras del pensamiento católico;

es decir, a través de una interpretación radicalmente teológica.

Coherentemente con lo anterior, el libro se estructura en un capítulo introductorio, donde se explica el horizonte de la investigación, y tres partes. La primera está dedicada a las relaciones entre el magisterio —desde Pío IX hasta *Fides et ratio*— y la modernidad; la segunda, aborda la aportación de dos figuras filosóficas cristianas, como A. Del Noce y X. Tilliette; la tercera finalmente analiza la reflexión sobre la modernidad que se puede encontrar en el pensamiento de H.U. von Balthasar y H. de Lubac. Al final el autor concluye en una valoración del proyecto moderno como una razón cerrada al misterio, y de las causas, también dentro del cristianismo, que han contribuido a ella. Entre otras, cita la deriva de la metafísica escolástica a una excesiva acentuación de la separación entre Dios y los entes. Como conclusión última, Sabetta propone que se repiense la metafísica en términos de metafísica de la caridad u ontoteología trinitaria. Hermosa pero difícil tarea.

César Izquierdo

Leo Kardinal SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2003, 360 pp., 14 x 22, ISBN 3-929246-91-0.

El conocido teólogo Leo Scheffczyk —sucesor de Michael Schmaus en la cátedra de teología dogmática de la Universidad de Munich, emérito desde 1985 y miembro del colegio cardenalicio desde 2001— basa su reciente obra sobre «María, Madre y compañera de Cristo» en una serie de textos anteriormente publicados en una revista austríaca, y los agrupa en cuatro grandes apartados: «El testimonio bíblico de María» (13-82), «María según la fe de la Iglesia» (83-192), «María según la veneración de la Iglesia» (193-280) y «El mensaje de Fátima sobre la paz» (281-356).

Después de exponer los fundamentos de la Mariología según la Sagrada Escritura y la Tradición de la Iglesia, el cardenal muestra caminos por los cuales los hombres de nuestro tiempo podamos llegar a entender mejor los dogmas sobre la Inmaculada Concepción y la Asunción de la Virgen en cuerpo y alma al cielo. Subraya fuertemente que el misterio de María es inseparable del misterio de Cristo y de la redención obrada por Él. La Madre del Redentor se halla en el inicio de una nueva etapa de la humanidad —en la plenitud de los tiempos— y representa en su persona tanto la Iglesia como la humanidad entera.

A través de los siglos, la Virgen ha ocupado un papel importante en la vida de los cristianos. Algunas costumbres arraigadas en la piedad popular, como las peregrinaciones a santuarios marianos o el rezo del rosario, dan testimonio de ello hasta hoy. El cardenal aclara que también otras formas de espiritualidad, como la consagración a María o la veneración de su Corazón Inmaculado, se basan en principios teológicos de solidez. Hace especial hincapié en las apariciones de la Virgen en Fátima, en las que descubre «una catequesis sencilla de todo el Evangelio» (284).

A lo largo de su discurso, el cardenal busca el diálogo con los resultados de la ciencia bíblica moderna, con las posturas más destacadas del protestantismo y de la crítica feminista a la tradicional «imagen de María». Responde de un modo claro y objetivo, con serenidad y precisión, a las múltiples objeciones a la piedad mariana que se pueden encontrar en la literatura contemporánea. La hondura teológica con la que se abor-

dan los temas tratados hacen de este libro una obra modelo sobre la Virgen.

Jutta Burggraf

Ermanno M. TONIOLO, *L'Ermeneutica contemporanea e i testi biblico-mariologici*, Edizioni Marianum («Simposi internazionali mariologici»), Roma 2003, 536 pp., ISBN 88-87016-62-3.

Se publican aquí las actas del XIII Simposio Mariológico Internacional celebrado en el «Marianum» en octubre de 2001. El tema elegido no puede resultar más atractivo: la lectura que hace la exégesis contemporánea de los textos bíblicos que afectan a la mariología. De hecho, la renovación de los estudios mariológicos y la misma floración de trabajos sobre Santa María que estamos viendo en estas últimas décadas, floración que hay que calificar como espléndida no sólo en cantidad, sino también en calidad, está en relación directa con la atención prestada a los estudios bíblicos y patrísticos y los nuevos conocimientos que aportan.

He aquí el elenco de los trabajos que se publican: X. Pikaza, *Variedad de metodologías en la interpretación de los textos bíblico-mariológicos. Áreas geográficas y problemas actuales* (pp. 11-89); G. Rizzi, *Riletture delle «Scritture» come un «Vangelo»: Interpretrazioni mariologiche qualli elementi costitutivi* (pp. 91-215); J. Kilgallen, *Mary in Luke* (pp. 217-229); A.M. Serra, *«E anche a te una spada trafiggerà l'anima»(Lc 2, 35ª). Scrittura e tradizione a confronto* (pp. 233-323); R. Meynet, *Marie au centre de l'attention (Lc 8). Une contribution de l'analyse réthorique à la Mariologie* (pp. 325-337); R. De Zan, *Contributo della liturgia all'ermeneutica dei testi biblico-mariologici* (pp. 339-351); M.M. Masini, *«Lettura secondo lo Spirito» dei testi biblico-mariani. Orientamenti metodologici* (pp. 353-383). Cl. Boff, *Come leggere i testi biblici su Maria in prospettiva liberatrice* (pp. 385-407); M. Perroni, *L'approccio ermeneutico della teologia femminista ai testi biblico-mariologici* (pp. 409-437); M. Navarro Puerto, *Acercamiento hermenéutico a los textos bíblico-mariológicos según las ciencias humanas: la psicología* (pp. 441-499); Y. Redalié, *Valore del confronto ecumenico per l'ermeneutica dei testi biblico-mariologici* (pp. 501-527).

El elenco de intervenciones es amplio y variado. También los autores pertenecen a ámbitos de pensamiento muy distintos. Todos ellos son conocidos suficientemente, con lo que basta una enumeración de los autores y de los títulos para que el lector quede suficientemente informado del contenido del libro. Hay que decir, además, que cada autor, desde su propio ámbito, ha procurado acceder en forma convergente a la intención de fondo del Simposio: la mariología y su relación con la hermenéutica contemporánea. En algunos trabajos, como observa M. Masini (p. 7), el texto bíblico es interpretado al servicio de la actualidad; en otros trabajos es la misma «actualidad» la que se toma como punto de partida de la lectura del texto. Así sucede especialmente en los trabajos propios de la teología de la liberación o de la teología feminista. A este respecto resulta especialmente significativa la contribución de Clodovis Boff y su lectura del Magnificat que, por otra parte, recoge una lectura ya habitual en la teología de la liberación. Fiel a esta tradición, lo que intenta Clodovis Boff es enseñar a leer los textos bíblicos sobre Santa María *desde* una perspectiva liberadora. Lo mismo acontece con la teología feminista. Puede decirse que, en cierto sentido, el punto de llegada está ya incluido en el punto de partida por la importancia que se da a la perspectiva desde la que se lee.

En la otra perspectiva a que se refiere Masini, se destacan, a mi modesto entender, los trabajos de Aristide Serra y del mismo Masini. Aristide Serra realiza una detenida consideración del simbolismo de la espada que atravesará el alma de Santa María (cfr. Lc 2, 35a). Serra ya había publicado algunos trabajos sobre este asunto en «Marianum» (1998 y 2001). Ahora completa esos estudios y ofrece una síntesis que abre nuevas perspectivas a los estudios marianos. Según él, el símbolo de la «espada» no designa solamente la palabra de Dios que penetrará el alma de María, ni el dolor que atravesará su corazón ante la muerte del Hijo, sino que significa, sobre todo, la asociación de la Madre con el Hijo: «La "spada", abbiamo detto, concluye Serra, è figura del ruolo che associa la Madre alla missione del Figlio. Fa parte certamente di tale economia anche il dolore che Maria dovrà sperimentare nel corso della sua vocazione accanto a Gesù (cfr. Lc 2, 48). Sarebbe tuttavia indebito restringere a questa sola dimensione il vasto orizzonte dischiuso dal santo profeta nel Tempio» (pp. 320-321). También está llamada a dar fruto la invitación de Masini a leer la Escritura «en el Espíritu». He aquí la conclusión: «L'ermeneutica dei testi biblico-mariani dovrá utilizzare tutti i procedimenti di cui dispone la scienza esegetica. Ma l'esegeta dovrà saper leggere gli stessi testi avvalandosi anche del metodo della "lettura secondo lo Spirito". La mariologia è in ardente attesa di questa figura di esegeta e di teologo» (p. 382).

Lucas F. Mateo-Seco

René VIRGOULAY (ed.), *Le Christ de Maurice Blondel*, Desclée, Paris 2003, 229 pp., 15 x 22, ISBN 2-7189-0973-0.

La bibliografía blondeliana se ve enriquecida con esta obra, dirigida por R. Virgoulay, y en la que han participado conocidos especialistas en el pensamiento del filósofo de Aix.

Las colaboraciones son siete, y afrontan, entre otros, el tema del pancristismo, el papel del Mediador, la crisis modernista, etc. Quizás en la actual presentación los diversos temas aparecen, sin embargo, demasiado aislados. Si hubiera precedido al trabajo de los diversos autores un plan preciso de lo que se quería tratar, se hubiera evitado una cierta impresión de que, como diría el mismo Blondel, cada autor ha ofrecido su parcela de conocimiento aislado de los demás, y eso ha sido todo.

Por ejemplo, se echa en falta un estudio de los criterios internos que presiden la evolución del pensamiento de Blondel sobre Cristo, desde las primeras obras hasta la trilogía. De ese modo hubiera quedado más clara la originalidad de las aportaciones que contiene el libro, y se hubiera ofrecido una aportación orgánica de la cuestión de Cristo en la obra blondeliana.

La obra, por otro lado, es un nuevo ejemplo de un cierto exclusivismo francófono, explicable hasta cierto punto si se tiene en cuenta que va dirigida a los lectores de habla francesa. Estoy seguro de que la incorporación de otros miembros de la «Association des Amis de Maurice Blondel» a esta obra hubiera enriquecido su alcance y contenido.

La bibliografía, muy selectiva en lo que recoge y omite, merece también ese leve reproche. Para los interesados en el pensamiento blondeliano que se expresan en lenguas distintas a la francesa no deja de transmitir la idea de una cierta autocomplacencia.

César Izquierdo

Jürgen WERBICK, *Essere responsabili della fede. Una teologia fondamentale*, Queriniana («Biblioteca di Teologia Contemporanea», 122), Brescia 2002, 1.088 pp., 16 x 23, ISBN 88-399-0422-0.

Nos encontramos ante un grueso volumen de más de mil páginas, traducción italiana del original alemán. El autor señala que, en realidad, su obra se compone de cuatro tratados —sobre la religión, la revelación, la soteriología y la Iglesia— cada uno de los cuales podría ser leído por separado (y, en consecuencia, añado yo, también podrían haber sido publicadas en cuatro volúmenes más manejables). El autor se excusa de las inevitables repeticiones que hay como consecuencia del propósito de que cada uno de los cuatro tratados de la obra pueda ser leído independientemente de los otros. En todo caso, Werbick no renuncia a que haya entre ellos una articulación interna que es la que justifica la publicación conjunta. Esta justificación, nos dice, se encuentra en el epígrafe 16 del capítulo 1 del tratado sobre la religión.

La intención del autor es ofrecer respuestas a la crítica que experimentan la religión, la revelación, la soteriología y la Iglesia. La pretensión de responder a la crítica, —dando razón de la esperanza— justifica el subtítulo: «Una teología fundamental». Sin embargo, el lector debe estar advertido de que lo que va a hallar en esta obra no es una exposición sistemática de las cuestiones de la teología Fundamental, sino una prolongada reflexión sobre algunas problemáticas que guardan relación con la teología Fundamental. De hecho, el contenido del libro es una mezcla de tratamientos fundamentales y dogmáticos de aspectos diversos. Lo que resulta casi inevitable es la impresión de que ha habido una recogida de materiales que se han puesto juntos con una articulación interna más bien débil.

Pero, en mi opinión, lo más extraño es la perspectiva en la que Werbick se sitúa, que podía tener sentido algunos años atrás, pero hoy carece de originalidad. Me refiero a la actitud crítica que permea la obra. Se dice que se quiere responder a la crítica que la religión, el cristianismo etc., reciben, pero se tiene la impresión de que el planteamiento queda prisionero de esa crítica dando lugar a un tipo de discurso que hoy produce un cierto hastío, porque vuelve una y otra vez a críticas de origen diverso, y de desigual consistencia, de forma que con dificultad se va más allá de la misma crítica. Un signo de esta afirmación se encuentra en los numerosos epígrafes de la obra que tienen por título interrogantes, que sirven para replantear una y otra vez cuestiones consideradas como recibidas hasta ahora. En mi opinión, la teología está pidiendo hoy un acercamiento distinto a sus temas, dando por cerrada la época crítica —cuyo punto de partida es la sospecha de lo recibido— que hemos vivido. Digo la época crítica y no la crítica, ya que ésta última es consustancial al teologizar. Incluso la necesaria tarea de criticar la crítica —tarea a menudo olvidada— no ofrece hoy el mismo interés que hace unos años.

Parece que Werbick es consciente de que estamos en un momento distinto, cuando se propone evitar a la vez el fundamentalismo y la des-tradicionalización en la exposición del cristianismo. Apunta, por tanto, atinadamente a la cuestión de la verdad en teología. El propósito es loable, pero me temo que el modo de conseguir este objetivo debe recorrer más el camino de la afir-

mación fundada que el de la crítica sistemática que acaba en un cierto minimalismo.

César Izquierdo

TEOLOGÍA MORAL Y ESPIRITUAL

François-Géraud DE CAMBOLAS, *Marie d'Agreda et La Cité Mystique de Dieu*, France Europe Éditions, Nice 2003, 145 pp., 14 x 21, ISBN 2-84825-022-4.

El autor, que ha sido Bibliotecario jefe de la Universidad Católica del Oeste de Francia, se ha encontrado un buen día con María de Agreda y enamorado de ella. Quiere hacer compartir su alegría y salir al paso del silencio que encubre a esta señalada personalidad, probablemente debido a la oposición que sufrió de parte de los jansenistas y galicanos poco favorables a la devoción mariana. En el siglo XX, se publicó en Francia tan sólo un libro sobre María de Agreda, que se refería principalmente a su correspondencia con el Rey de España.

Este sencillo libro, sin mucha pretensión literaria ni de erudición, se divide en siete capítulos, titulados «prolegómenos a la gloria de una Venerable», «María Coronel», «la Abadesa», «hasta los confines de la tierra», «consejera, confidente y amiga», «apóstol y mensajera», «ayer y hoy». Particularmente bien presentados son los papeles de confidente del rey Felipe IV y de su hijo, con abundantes citas de su correspondencia, y de evangelizadora de Méjico, bien atestiguada.

Decisiva fue su insistencia para que el rey Felipe IV consiguiera que la Santa Sede reconociera el dogma de la Inmaculada Concepción de María (p. 77).

En el último capítulo el autor describe las vicisitudes de la *Ciudad Mística* cuya publicación, de modo totalmente imprevisible, fue prohibida por la Congregación de Ritos, en 1681. Cuando se levantó dicha interdicción, se podía pensar que la causa de beatificación de la Venerable María de Agreda iba a prosperar. Pero entonces la publicación en francés de la famosa obra de Agreda levantó una tormenta: la prestigiosa y poderosa Sorbona censura la obra el 4 de octubre de 1696, y Bossuet entra en lid contra María de Agreda, en su deseo de engatusar a los protestantes, evitando hacer alarde de prerrogativas marianas. En el s. XVIII todavía, el Secretario de Estado de Asuntos Exteriores, el Duque de Choiseul, pide al Embajador en Madrid y al Embajador en Roma, el Cardenal de Bernis, que se opongan firmemente a toda definición dogmática de la Inmaculada Concepción de la Virgen María y a la beatificación de María de Agreda. Hasta nuestros días, la situación no se ha desbloqueado.

Las notas cubren las pp. 133-143. La bibliografía es muy reducida (p. 144). Se trata, como se ve, de una obra de divulgación, que quiere defender la causa de María de Agreda y darla a conocer tal como es.

Dominique Le Tourneau

Bartolomé CARRANZA, *Tratado sobre la virtud de la justicia (1540)*, Transcripción, traducción y verificación de fuentes Teodoro López, Ignacio Jericó Bermejo, Rodrigo Muñoz de Juana, EUNSA («Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista», 49), Pamplona 2003, 494 pp., 19 x 24, ISBN 84-313-2079-6.

La edición de esta obra coincide con el quinto centenario del nacimiento de Bartolomé Carranza (1503-1576)

y se ha realizado en el marco de la «Línea Especial de Pensamiento Clásico Español», un proyecto de la Universidad de Navarra dirigido por el Profesor Juan Cruz Cruz.

Como es sabido, el insigne teólogo navarro intervino en dos fases del Concilio de Trento y gozaba de un amplio prestigio hasta que, siendo ya arzobispo de Toledo, cayó bajo sospecha de heterodoxia, fue perseguido por la Inquisición desde 1559 y pudo finalmente rehabilitarse pocos días antes de su muerte.

De las obras editadas de Carranza, las más conocidas son sin duda la *Summa conciliorum* y los *Comentarios sobre el catechismo cristiano* que suscitó las mencionadas sospechas de herejía. En cambio, su enseñanza académica oral se encontraba hasta hace poco en estado de manuscrito. Es el caso del ms *Vaticanus latinus* 4645 que contiene parte de su comentario sobre la *Secunda Secundae* de santo Tomás, concretamente las 105 primeras cuestiones del tratado. Se trata muy probablemente de una *reportatio* de un alumno, con las dificultades de transcripción que esto supone, pero también con una seguridad fundada de que recoge la enseñanza carranciana, teniendo en cuenta la costumbre salmantina de «dictar» las lecciones.

La obra que comentamos consiste en la transcripción, verificación de fuentes y traducción del texto de los fols. 176r-297v del *Vaticanus latinus* 4645, sobre el derecho y la justicia, correspondiente a las cuestiones 57 a 78 de la *Secunda Secundae*. La edición, prologada por el Profesor Juan Cruz Cruz, contiene una breve introducción a cargo de los editores, seguida por la traducción castellana del comentario, la transcripción del texto original latino y un índice de autores citados; ofrece también dos páginas de reproducción facsímil del manuscrito.

Al hilo de la doctrina aquiniana, Carranza trata temas los temas clásicos del tratado, como la distinción entre justicia y derecho, las distintas clases de derecho (natural, de gentes, positivo), su origen y grado de obligatoriedad, etc. Al abordar la aplicación de la justicia y del derecho en los ámbitos social, judicial y mercantil, desciende de forma equilibrada y sin rigidez a cuestiones candentes en la sociedad de su tiempo. Las variaciones de criterio respecto de santo Tomás son interesantes en cuanto reflejan los cambios socioeconómicos de la Edad Media a la Moderna y el estilo salmantino, inaugurado por Francisco de Vitoria, de aplicar con flexibilidad y de manera «nueva» los principios expuestos por el Aquinate.

El libro ofrece acceso a fuentes hasta hoy prácticamente desconocidas de un periodo que ha suscitado un interés creciente en los historiadores, en especial de aquellos que se ocupan de la reflexión económica de los escolásticos.

Elisabeth Reinhardt

René Coste, *Les fondements théologiques de l'Évangile social. La pertinence de la théologie contemporaine pour l'éthique sociale,* Les éd. du Cerf («Cogitatio Fidei», 226), Paris 2002, 449 pp., 13 x 22, ISBN 2-204-07060-2.

Dos años después de su obra precedente, *Les dimensions sociales de la foi* (cfr. ScrTh 34 [2002] 438), el Prof. Coste, actualmente emérito del Institut catholique de Toulouse, ofrece en este ensayo un recorrido por las fuentes de la fe a la búsqueda de bases teológicas de lo que denomina el «evangelio social». Aunque se señala la ambigüedad que supuso el origen simultáneo de esa expresión en el socialismo cristiano francés del XIX y en el *Social Gospel*

Movement del protestantismo anglosajón de fines de ese siglo, ella encerraba una intuición que se revela fecunda cuando se somete a un auténtico discernimiento crítico.

Tras dirigir la atención al Dios trinitario revelado en Cristo, se detiene en algunos puntos fuertes de la antropología cristiana y sus consecuencias para la vida social, de la categoría de Reino de Dios, de la Iglesia como sacramento de la unidad del género humano, y apunta finalmente unas observaciones sobre la dimensión social de la liturgia.

El libro, evocando la obra clásica de H. de Lubac (*Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*), parte de la convicción —compartida sin duda por muchos— de que la reflexión teológica del siglo XX ofrece materiales para una renovación sustancial de las exposiciones de la moral social, que discurra en la línea de un mayor entronque con las fuentes bíblicas y patrísticas y con la teología dogmática. Algunas de esas referencias desfilan por las páginas del libro, que señala de modo certero puntos insoslayables para una moral social. Sin embargo, el lector queda con la impresión de falta de cohesión suficiente, es decir, de una unidad que articule esa intuición con la estructura de un tratado.

Rodrigo Muñoz

Jean-Claude LARCHET, *Le Chrétien devant la maladie, la souffrance et la mort*, Les Éditions du Cerf («Théologies»), Paris 2003, 280 pp., 15 x 23, ISBN 2-204-07094-7.

El volumen recopila una serie de artículos y conferencias del autor, patrólogo y teólogo ortodoxo, que se refieren a la actitud cristiana ante el dolor y la muerte. El autor ha cultivado esta línea de trabajo a la luz que nos aportan las fuentes cristianas en relación con la corporalidad, la salud, la enfermedad, la relación entre las enfermedades mentales y las enfermedades espirituales, la fuerza del espíritu, la muerte, etc. Todo ello a partir de los textos de los Padres, de las prácticas cristianas documentadas y de la sabiduría de los principales maestros espirituales de los primeros siglos.

El objetivo declarado del autor es hacer accesible este patrimonio cristiano a los lectores actuales, de manera sencilla y amena, con la intención de ofrecer ayuda concreta a las dificultades de la vida cotidiana actual y en la vida espiritual. El centro de todas las consideraciones remite, de un modo u otro, al supremo Terapeuta que es Cristo, médico de las almas y de los cuerpos.

José Ramón Villar

Ramón LUCAS LUCAS, *Bioética para todos*, Ediciones Trillas, México 2003, 175 pp., 13 x 21, ISBN 968-24-6888-4.

El autor es catedrático de Filosofía del hombre en la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma. Profesor invitado permanente en el Centro de Bioética de la Universidad Católica «Agostino Gemelli» de Roma, en la Universidad Francisco de Vitoria de Madrid, y en el Ateneo Regina Apostolorum de Roma.

El profesor de la Gregoriana presenta, con este libro, un acercamiento a la Bioética, de modo serio a la vez que sencillo, con lenguaje claro, con ilustraciones, fotografías, diagramas. Se trata de una obra de divulgación, como indica el título.

Los capítulos están estructurados de manera clara. Comienzan con una explicación científica del tema para, posteriormente, abordar la cuestión desde

la perspectiva antropológica y su valoración ética. Al final de cada capítulo se añade un apartado con bibliografía para profundizar.

El trabajo se divide en cinco partes. En su inicio se exponen los principios fundamentales de la Bioética. Desde una visión unitaria de la persona, enuncia aquellas tesis que deben regir la Bioética. La segunda parte trata el campo de la procreación humana. La Biotecnología, ingeniería genética, clonación y la potencialidad de las células madre se aborda en la tercera parte del trabajo. Las dos últimas secciones del libro se ocupan de los primeros y últimos momentos de la vida (el embrión y la vida humana en su fase terminal).

Es una obra que expone de manera didáctica y acertada algunos problemas éticos de actualidad. Todo aquél que sea sensible al valor de la vida tiene, en este libro, un material apropiado para dar respuesta a los interrogantes que día a día suscita esta disciplina de la ética.

José María Pardo

Francisco José MARÍN-PORGUERES, *La moral autónoma. Un acercamiento desde Franz Böckle*, EUNSA («Colección Teológica», 106), Barañain 2002, 291 pp., 15 x 24, ISBN 84-313-1976-3.

Franz Böckle no necesita presentación para quienes se han interesado en los apasionantes debates de Teología Moral que precedieron y, sobre todo, siguieron al Concilio Vaticano II y a la publicación de la Encíclica *Humanae vitae*. Fue uno de sus protagonistas. Ahora, a poco más de diez años de su fallecimiento, y tras la publicación de algunos documentos magisteriales de particular relevancia en estos temas, como han sido las Encíclicas *Veritatis splendor* y *Fides et ratio*, tenemos mejor perspectiva para comprender y valorar su trabajo en sus justos términos.

A ello se dirige, con notable acierto a mi juicio, la obra que presentamos. El A., tras un cuidadoso estudio de las fuentes pertinentes, aborda la tarea de situar el pensamiento de Böckle en su contexto teológico, presentando su trabajo y sus conclusiones bajo el título de la corriente de pensamiento teológico-moral de la que se le considera máximo exponente: la Moral Autónoma.

El libro presenta tres aspectos que me parecen de gran interés. Por un lado, la contextualización histórico-teológica del pensamiento del autor del que se ocupa. No es posible entender y valorar la obra de Böckle sin conocer con cierto detalle los intensos debates sobre los fundamentos y el contenido de la Teología Moral que tuvieron lugar durante el siglo pasado, y en particular desde los años 50 en adelante. La irrupción del pensamiento existencialista en la Teología católica —y no sólo en la Teología Moral—, y de la Antropología trascendental de origen rahneriano, dio un giro importantísimo a los intentos y propuestas de renovación que ya antes se habían dejado sentir. Aunque este aspecto atraviesa todo el libro, merece particular mención el tratamiento que de él se hace en el capítulo 3, al abordar las tendencias dominantes en la Teología moral de los años 80. Allí se presentan algunos temas concretos (*Integración de la sexualidad en el actuar moral de la persona*, *Relación entre la ciencia y el ethos* y *La afirmación del hombre*) de cuya comprensión e interpretación va a depender, al final, la concepción de la entera teología moral de un autor.

Por otro lado, como es natural, se estudia con detalle el pensamiento de Böckle a través del análisis de sus obras más significativas en este campo. La estructura de la primera parte del libro

obedece en gran medida a esta metodología, centrando cada uno de sus capítulos en el análisis de esas obras. Se destacan perfectamente, en estas páginas, los conceptos fundamentales en torno a los cuales Böckle articula y entiende la entera Teología Moral. Mencionemos entre ellos el de «autonomía teónoma» (pp. 72 y ss.), el de «pecado» —en relación con el de «opción fundamental»— (pp. 81 y ss.) y el de «Ley natural» (pp. 103 y ss.). El lector podrá comprobar que a lo largo de esta parte del libro se deja hablar al protagonista, a Böckle, haciendo notar con oportunidad las peculiaridades de sus diversos desarrollos, para recogerlas después, ya en directo, en su valoración. Siguiendo el itinerario que propone el A., será posible hacerse una idea bastante cabal del pensamiento de Böckle.

En tercer lugar, se presenta y analiza el debate surgido en torno a la obra del autor estudiado, a través de dos cauces diversos. Primero, el Magisterio; después, los teólogos. Toda la segunda parte del libro se dedica a este fin, también con el objetivo explícito de proponer una valoración, no ya sólo del pensamiento de Böckle, sino también de la entera Moral Autónoma. El A. nos ofrece, en primer lugar, la recepción de la Moral Autónoma entre los moralistas; después, su comprensión y valoración en la Enc. *Veritatis splendor*; y, por último, el debate teológico más importante que en torno a este tema y a su autor ha tenido lugar en la Teología Moral de los años 80: la crítica de Martin Rhonheimer a la propuesta y el pensamiento de Böckle. Habida cuenta de la enorme importancia que estos temas y estos debates han tenido en el pensamiento moral posterior, estas páginas, de discusión y carácter valorativo, son de gran interés para los estudiosos de estos temas. La presentación de las diversas posturas, con sus correspondientes argumentos, se lleva a cabo con un más que apreciable rigor teológico. Como no puede ser de otro modo, ya a este nivel, cabe la mayor o menor discrepancia con el A. sobre su interpretación de los argumentos de unos y de otros.

El libro se cierra con un capítulo dedicado expresamente a la valoración de la Moral Autónoma. El A. se aplica, tras todo lo estudiado, a dar una respuesta a la cuestión de si la Moral Autónoma —y, en concreto, su concepto básico y fundante: la *autonomía teónoma*— puede constituir una solución válida a los retos e inquietudes que la deseada renovación de la Teología Moral ha llevado consigo desde hace casi un siglo. En estas páginas, el autor contrasta aciertos con puntos polémicos, para concluir y justificar su propia conclusión, que dejamos al lector descubrir.

Estamos, en definitiva, ante una publicación que, tanto por el mismo desarrollo de los temas, como por las referencias bibliográficas que aporta, resulta de gran interés para cuantos se interesan por los debates más interesantes, y no pocas veces más importantes, que, en temas fundamentales de moral, han tenido lugar en tiempos muy recientes, dejando su impronta en los nuestros.

Enrique Molina

Alister E. McGrath, *Spiritualità cristiana*, ed. Claudiana («Strumenti», 11), Torino 2002, 259 pp., 17 x 24, ISBN 88-7016-429-2.

El autor, historiador y teólogo, es uno de los mayores especialistas británicos de la Reforma protestante. Es «Principal» de «Wycliffe Hall» de la Universidad de Oxford, donde ejerce principalmente la docencia. Un escritor

prolífico, cuyas obras se mueven, en general, en torno a la historia de la Reforma y a la sistemática de su pensamiento teológico.

El libro es la traducción italiana de su obra *Christian Spirituality. An Introduction*, publicada por Blakwell en 1999, y ahora acogida por la editora valdense Claudiana. Como indica el subtítulo, se trata de una introducción a la espiritualidad cristiana, que se dirige a un lector sin especiales conocimientos teológicos, e incluso religiosos. Por este motivo, el autor ha privilegiado la claridad de la exposición y de las nociones; también debido a este carácter de iniciación divulgativa, el autor renuncia a desarrollos puntuales de algunos temas, e incluso omite conscientemente otros aspectos secundarios para una primera aproximación a la espiritualidad cristiana.

La obra tiene como objetivo poner a disposición de los estudiantes unos materiales informativos, ordenados con pedagogía. El autor comienza con unos capítulos iniciales en los que define las nociones claves de espiritualidad, espiritualidad cristiana, mística, misticismo, tipos de espiritualidad cristiana, etc. El capítulo cuarto pone de relieve los centros neurálgicos de la espiritualidad de los cristianos: creación, destino del hombre en Dios, Trinidad, Jesucristo (encarnación, redención, resurrección), y consumación de la historia. Los restantes capítulos 5 a 7 se adentran en la Biblia como fuente de espiritualidad y en los elementos que marcan el ritmo de la espiritualidad cristiana, como la predicación de la fe, la celebración sacramental, los tiempos y lugares litúrgicos, y la relevancia de la tradición eclesial.

A lo largo de las páginas, trae a colación a los autores clásicos de las diversas confesiones cristianas, especialmente católicos, ortodoxos y protestantes, enriqueciendo las explicaciones con textos antiguos y modernos. Informa también al lector de las perspectivas propias de las confesiones cristianas, a partir de sus afirmaciones dogmáticas centrales, aunque sin comparar las diversas posiciones. En cuanto al catolicismo, su exposición es equilibrada, tomando como punto de referencia el *Catecismo de la Iglesia Católica*. Pone de relieve la importancia que tiene entre los católicos la dimensión sacramental y eclesial de la espiritualidad.

No se trata de un libro de tesis, sino más bien de un útil instrumento de trabajo que reúne un material disperso e interesante, ordenado de modo inteligente y claro.

José Ramón Villar

Antonio Osuna Fernández-Largo, *Los derechos humanos. Ámbitos y desarrollo,* S. Esteban-Edibesa («Horizonte dos mil-Textos y monografías», 28), Salamanca-Madrid 2002, 340 pp., 15 x 23, ISBN 84-8260-115-6.

Profesor titular de filosofía del derecho en la Universidad de Valladolid, el autor completa con este volumen un tratado sobre los derechos humanos publicado en dos partes. La primera de ellas (*Teoría de los derechos humanos: conocer para practicar,* Salamanca 2001) se ocupaba de los aspectos generales de la categoría de derechos humanos: naturaleza, evolución histórica, fundamento, incorporación al derecho positivo, etc.

Este segundo volumen se dedica a la parte especial del tratado, y presenta un catálogo de los derechos humanos que los organiza según su contenido, una clasificación que adscribe a un gé-

nero los bienes específicos que cada uno de ellos tutela. Tras una primera referencia a los diversos intentos de clasificación de los derechos humanos (cap. I), se detiene en los derechos de la personalidad individual (II), el derecho a la vida (III), los derechos de libertad (IV), los derechos sociales (V) y los llamados derechos de tercera generación (VI).

Como en el primer volumen, una breve selección bibliográfica —ahora específica para cada capítulo— cierra este segundo (pp. 323-331).

A nadie se le escapa que las categorías intelectuales suelen ser hijas de su tiempo y quizá en particular aquellas de la filosofía política. La nota común que late en las diversas formulaciones de los derechos del hombre radica en un sentimiento profundamente humano hacia sí mismo y hacia el otro (justicia, respeto, compasión), y este es un motivo que alienta el optimismo. Pero el complejo proceso histórico que han seguido pone igualmente de manifiesto aspectos más que paradójicos, que perviven todavía hoy y no parecen fácilmente conciliables. Para el lector que procede del ámbito teológico, el libro resulta eminentemente descriptivo y en ocasiones puede echar en falta un mayor esfuerzo por perfilar los contornos conceptuales, verdaderamente distantes cuando se trata de los derechos humanos.

Estas páginas quieren prestar una contribución apasionada al esfuerzo por anclar la convivencia social en el eje de la dignidad de la persona. De ahí que merezcan la atención no sólo de los cultivadores de la filosofía del derecho o de la ética política, sino —podría decirse— de todo hombre que participe de ese empeño.

Rodrigo Muñoz

Andrés Vázquez de Prada, *El fundador del Opus Dei.* III. *Los caminos divinos de la tierra,* Rialp, Madrid 2003, 800 pp., 17 x 25, ISBN 84-321-3462-7.

Con la publicación de este tercer volumen, el autor completa el trabajo iniciado en 1977. A lo largo de casi ochocientas páginas narra, con un buen dominio del idioma, los años comprendidos entre la llegada del Fundador a Roma y su fallecimiento. Vázquez de Prada mantiene la opción elegida al comienzo: hacer una biografía espiritual; de ahí que el trato otorgado a los acontecimientos externos esté subordinado al plan narrativo biográfico. Conviene señalar otras características de esta obra: 1º) para los años tratados en este volumen, se puede afirmar que su vida se identifica con el Opus Dei. Sin embargo, hay algunos aspectos que, formando parte de su historia, no derivan necesariamente de su misión de fundador. Aquí entraría, por mencionar dos ejemplos, lo relacionado con su familia o lo relativo a sus opciones personales en el campo temporal; 2º) el autor ha pretendido escribir sólo la vida de San Josemaría; no una historia del Opus Dei, ni tampoco historias personales de los fieles del Opus Dei. Por eso, no aparecen muchos lugares, personas o acontecimientos, bien por la necesaria labor de síntesis; bien porque va más allá de la presencia y responsabilidad del Fundador; o bien por pertenecer al ámbito de la historia personal de gente del Opus Dei. Con todo, el autor no elude tratar temas que, en su momento, fueron objeto de interpretaciones encontradas, como, por ejemplo, la participación de algunos miembros del Opus Dei en los gobiernos del general Franco, la solicitud del marquesado de Peralta, o algunas contradicciones habidas dentro del ámbito eclesiástico. Los te-

mas están tratados con rigor y sobriedad, lo que permite que el lector, a la luz de la información aportada, se forme su propio criterio.

Cuando el Fundador llega a Roma, los grandes rasgos de su personalidad están consolidados y definidos; su vida espiritual está fuertemente arraigada en Dios, tras las dolorosas experiencias de la purificación pasiva y noches oscuras, y se ha convertido ya en contemplativo itinerante. En estos años el apostolado se amplía por todo el mundo, más allá de su presencia física: son los tiempos de la manifestación fecunda de su profunda vida espiritual. Y, sin embargo, el transcurso de los acontecimientos se presenta externamente menos dinámico y las jornadas se hacen aparentemente más monótonas: hay largos periodos en que apenas se mueve de Roma y su tarea de pastor, maestro, gobernante, formador, escritor —en fin, de Fundador y padre—, se lleva a cabo de ordinario desde un despacho. La diversificación de escenarios a los que alcanza su influjo y el aumento considerable del número de personas que entran en relación con el Fundador no hacen fácil al biógrafo la tarea de narrador: existe el peligro de esconder al protagonista entre un gran número de personajes, y desconcertar al lector con cambios frecuentes de lugar, país, argumento o circunstancia. El autor resuelve estas dificultades desvinculando la narración de un estricto orden cronológico: el desarrollo de los temas sigue un cierto esquema cronológico temático, que sintetiza de un modo unitario los distintos argumentos. Con este método trata los trabajos del itinerario jurídico, necesarios para la aprobación pontificia del Opus Dei; se adentra en el esfuerzo por romanizar la Obra, asentando la Sede Central en la Ciudad Eterna, y nos presenta su papel de gobernante y formador. Mediado el libro, se interrumpe el ritmo y aparece un capítulo dedicado a un tema muy del gusto del autor: «rasgos para una semblanza». Tras la pausa, se introduce en la parte final de la biografía: la época del Concilio, su conducta y su dolor en la crisis postconciliar, los viajes apostólicos por tierras de la Península Ibérica y América, y el relato de su muerte. El libro se cierra con un completo índice de personas y lugares.

En este tomo aparecen menos episodios de la vida espiritual íntima del Fundador, en comparación con los volúmenes anteriores. Para estos años, cesan los *Apuntes íntimos* y, aunque sigue escribiendo algunas notas sobre sucesos de su vida interior, sucede con menos frecuencia. Esto se debe, por una parte, a la constante compañía de don Álvaro del Portillo, a quien confiaba habitualmente las intimidades de su alma. Y por otra, a que es el momento del desarrollo de aquellas luces fundacionales y de la fecundidad de su vida interior. Con todo, el lector encontrará momentos de especial intensidad espiritual, como la vigilia de oración por el Papa, en su primera noche romana; el impulso que le lleva a realizar las tres consagraciones del Opus Dei, en los comienzos de los cincuenta; la «señal clara» recibida tras el fallecimiento de su hermana; la locución interior, en 1958, paseando por la City de Londres; la intensidad en la celebración de la Santa Misa, hasta el agotamiento; o las locuciones de los años setenta. Consecuencia de todo, es la profundización en su identificación con Cristo y en el sentir con la Iglesia, traducido en un sufrimiento intenso, en una oración constante y en una actividad pastoral creciente.

Con este tercer volumen se cierra una época para las biografías de San Josemaría y se abre el tiempo de las monografías especializadas. Estos trabajos permitirán,

más adelante y con la perspectiva que otorgan los años, la publicación de nuevas biografías, quizá sin el calor de la proximidad que aportan los autores que conocieron y trataron al Fundador del Opus Dei, pero con una percepción mayor de la proyección que su vida ha tenido en la historia de la humanidad.

Constantino Anchel

María Dolores VILA-CORO, *La Bioética en la encrucijada. Sexualidad, Aborto, Eutanasia*, Ediciones Dykinson, S.L., Madrid 2003, 232 pp., 12 x 19, ISBN 84-9772-072-5.

La sexualidad, el aborto y la eutanasia plantean una serie de interrogantes éticos que invitan a una profunda reflexión. La autora —Miembro del Comité Director de Bioética del Consejo de Europa y Vocal de la Comisión Nacional de Reproducción Humana Asistida representando al Ministerio de Justicia— aborda estas cuestiones con una visión positiva e ilusionante de la vida humana y del valor de la persona.

A lo largo de las páginas, se conjugan de manera acertada los aspectos científicos, sociológicos, estadísticos, éticos y jurídicos de las cuestiones. Todo eso ayuda al lector a hacerse una composición de lugar bastante acertada de los problemas bioéticos planteados.

Por todo ello, este libro, que bien podría encuadrarse dentro del ámbito de la divulgación, puede ser una buena herramienta para superar la mentalidad materialista, que desfigura en sus planteamientos la verdad y el significado de la sexualidad humana y de la vida en su comienzo y final.

José María Pardo

PASTORAL Y CATEQUESIS

Giuseppe ANGELINI-Marco VERGOTTINI (a cura di), *Invito alla Teologia. Vol. III: La teologia e la questione pastorale*, ed. Glossa, Milano 2002, 245 pp., 14 x 22, ISBN 88-7105-136-x.

La consistencia teológica de la pastoral se va reconociendo en los ámbitos académicos, si bien sólo lentamente se abre paso en las comunidades eclesiales. El activismo y el pragmatismo de la cultura ambiente no sirven como modelos para el obrar de la Iglesia, tal como la reflexión promovida por el Concilio Vaticano II pone de manifiesto. El anhelo por la santidad, presupuesto de toda iniciativa pastoral, comporta la inteligencia de la fe también en el momento operativo. Este imprescindible valor teológico de la pastoral pide una materia específica en el concierto de las disciplinas teológicas. Son ideas que subraya, entre otras, mons. G. Betori, secretario general de la Conferencia Episcopal Italiana, en la presentación de este libro.

El volumen recoge el tercer ciclo de encuentros promovidos por la Fundación cultural *Ambrosianeum* y la Facultad Teológica de Italia Septentrional (Milán), dedicados a cuestiones pastorales. Los temas tratados son: obrar pastoral y saber teológico (G. Angelini); proyectos pastorales y reforma pastoral promovida en el postconcilio (G. Ambrosio y B. Seveso); la parroquia, la catequesis y la iniciación cristiana (F.G. Brambilla, E. Combi y E. Mazza); ministerio ordenado y nuevas formas ministeriales (P. Sequeri y T. Citrini); pastoral familiar, relación entre Iglesia y política (G. Piana y M. Vergottini).

El texto de G. Angelini alude a algunos modos fundamentales de la relación

entre teología y pastoral: las necesarias referencias antropológica, cristológica y eclesiológica del ministerio eclesiástico, sin olvidar el descristianizado contexto sociológico actual; la articulación entre palabra y sacramento, predicación y catequesis, liturgia y piedad personal, moral y espiritualidad. El catolicismo, según Angelini, se arriesga a desviarse por dos caminos: por un lado, el de una religión esotérica (en la línea *New Age*), espiritualista y ajena a las formas seculares de la vida ordinaria; por otro lado, el de un cristianismo militante en el sentido político. La cuestión de fondo está en la identidad y en la conciencia de los cristianos.

En la misma línea continúa G. Ambrosio cuando invita a repensar la experiencia cristiana ante la «nueva evangelización». Todo ello implica, según B. Seveso, una comprensión del «aggiornamento», pedido por el Vaticano II, desde dos componentes esenciales: fidelidad y novedad; desde ahí interpreta Seveso los conceptos de evangelización, nueva evangelización e inculturación. En cuanto a la teología pastoral, Seveso la concibe como una Teología de la vida de la Iglesia, complementaria de la Dogmática. Una disciplina teológica «difícil», dice, y todavía poco comprendida en Italia, tanto en los ámbitos pastorales como en los ámbitos académicos, pero importante y necesaria.

Cabe destacar también la presentación de E. Combi sobre la catequesis, tarea comprometida en promover la unidad de la conciencia cristiana, la sabiduría de la fe y el testimonio de la vida cristiana; de ahí que deba atender a tres instancias fundamentales: teológica, apologético-cultural y pedagógica. En último término, la cuestión catequética se debate hoy sobre el triple transfondo de la antropología, la cristología y la eclesiología.

El volumen en su conjunto interesa especialmente a los seguidores de las cuestiones fronterizas entre teología y pastoral. Quizá sería mejor decir entre teología y acción eclesial, si se quiere —como es el caso— profundizar en la misión de la Iglesia, tal como es ejercida por el conjunto del Pueblo de Dios, al servicio del cual se sitúan los Pastores.

Ramiro Pellitero

Horst BÜRKLE (dir.), *La Misión de la Iglesia*, Edicep («Amateca», 13), Valencia 2002, 378 pp., 16 x 24, ISBN 84-7050-695-1.

Un nuevo volumen de la colección de manuales «Amateca» presenta la misión de la Iglesia en una perspectiva más bien misionológica y ecuménica. La obra consta de tres partes.

La primera parte, sistemática, expone los «problemas teológicos fundamentales»; su autor es K. Müller. Consta de siete capítulos (fundamento bíblico, dinámica de la misión en la historia del cristianismo, conceptos fundamentales y teología de la misión, la misión como cosa de toda la Iglesia, misión e inculturación, el diálogo con las religiones y el tema de los pobres).

La parte segunda, descriptiva, se ocupa del «contexto religioso-cultural actual», es la más extensa y está firmada por varios autores; se compone de cinco capítulos (introducción, del editor; América Latina, de B. Kloppenburg; África, del editor; Asia, de H. Rzepkowski; la Iglesia en el ambiente islámico, de A. A. Roest Crollius).

La parte tercera, la más corta, se titula «Reevangelización y doctrina social» y tiene dos capítulos: el primero, escrito por L. Scheffczyk, trata sobre «las bases de la reevangelización en el

Concilio Vaticano II y en las pastorales papales»; el segundo, de A. Rauscher, aborda «la predicación social de la Iglesia y la tarea de la nueva evangelización en las sociedades secularizadas».

Como se observa, los temas están bien escogidos. Los desarrollos son proporcionados y sugerentes, con síntesis particularmente logradas. La necesidad de una consolidación de la fe en el interior de la Iglesia misma —comenzando por la conversión personal y el testimonio de la vida cristiana— se perfila como la condición primera para la nueva evangelización. Se subraya la doctrina social de la Iglesia como impulso para la comunión y la evangelización (cfr. *Gaudium et spes*, n. 42; *Centessimus annus*, n. 54).

El contexto fundamental centroeuropeo de la colección determina el estilo del manual, que resulta más bien el de un tratado, en algunas páginas algo oscuro. El capítulo sobre la misión en África está más conseguido que el correspondiente a Asia. En la segunda edición será fácil revisar el castellano y corregir algunas erratas e imprecisiones.

Ramiro Pellitero

John L. Elias, *A History of Christian Education. Protestant, Catholic and orthodox perspectives,* Krieger Publishing Company, Malabar (Florida) 2002, 285 pp., 16 x 23, ISBN 1-57524-150-1.

Una síntesis de la *Christian education* a través de su historia es siempre bienvenida, particularmente si, como en este caso, el entrelazamiento de los acontecimientos y las ideas conduce a un resultado de calidad. Su autor es un católico, especialista en la educación cristiana, profesor de la Fordham University. El subtítulo explicita la sensibilidad y el interés del autor por incluir, junto a su tradición católico-romana, otras tradiciones educativas cristianas.

La educación cristiana comienza en el marco del encuentro entre la fe y las culturas judías y grecorromanas. A partir de la Edad media, aumenta la tensión entre lo racional y lo místico, occidente y oriente. Esa tensión disminuye con el Renacimiento. Con la reforma, las polémicas entre católicos y protestantes se reflejan en la educación, como sucederá más tarde con las influencias de la ilustración (racionalismo, romanticismo, empirismo). Todo ello se desarrolla en los primeros cinco capítulos.

Los tres últimos capítulos del libro presentan las perspectivas protestante, católica y ortodoxa del tema, con referencia particular a los Estados Unidos. Los educadores cristianos de este país son herederos de las «batallas» europeas. Durante el s. XIX la educación en las colonias está dominada por puritanos, cuáqueros y metodistas, mientras va sistematizándose entre católicos y protestantes. A principios del siglo XX surge el movimiento protestante bajo la denominación «religious education». A mitad del siglo XX comienza la renovación catequética en el campo católico y entre los ortodoxos.

En la valoración final, Elias propone a los educadores cristianos que deben conocer bien la tradición y estar abiertos a las cuestiones y transformaciones actuales como son el ecumenismo, el multiculturalismo, el feminismo y el postmodernismo.

Quienes se interesen por la educación cristiana —la pedagogía religiosa, la catequesis, etc.—, sobre todo la desarrollada en el área estadounidense, encontrarán en este libro una buena síntesis y abundantes sugerencias para profundizar en sus lecturas.

Ramiro Pellitero

Mariano G. Fernández Almenara, *La enseñanza de la Religión Católica en la Escuela Pública Española. Evaluación por los docentes*, Dykinson, Madrid 2003, 259 pp., 17 x 24, ISBN 84-9772-040-7.

Esta interesante obra es fruto de la tesis doctoral que, retocada, se ofrece ahora como libro. Consta de tres partes, un tanto desiguales. La primera se titula «Fundamentos teóricos» y en ella se analizan tres cuestiones sobre la enseñanza religiosa escolar: la historia de la enseñanza de la religión en la escuela pública española en el último siglo (comienza con el Período de la Restauración de 1901 a 1931 y termina con la aplicación de la Logse en el 2000). El segundo capítulo estudia las legitimaciones de la presencia de la Religión en la escuela y los modos de integración en el currículo, ofreciendo los argumentos clásicos: el pastoral, sociológico, jurídico y pedagógico. El tercer capítulo repasa la legislación relativa a la enseñanza de la Religión y Moral Católica y sus mínimas consecuencias en referencia a la Logse. La exposición que se hace en esta primera parte es ya conocida, hay quizá demasiadas repeticiones y se echa en falta una síntesis de los argumentos.

La parte segunda es el estudio empírico de la evaluación de los docentes de educación primaria en los centros públicos de la Diócesis de Granada. Es la parte original y más interesante, pues ofrece el estudio que da subtitulo al libro: una evaluación hecha por los mismos profesores de Religión. Los distintos ítems del Cuestionario que se ha aplicado se agrupan en 18 conceptos que van desde la consecución de los objetivos de la asignatura, a su utilidad, tiempo dedicado a preparar las clases, medios pedagógicos utilizados, actividades complementarias, tipos de evaluación, satisfacción de expectativas, grado de satisfacción, temas de perfeccionamiento… Ofrece, y esto me parece muy interesante, esos 18 temas para el auto examen del profesor de Religión. La muestra a la que se le ha aplicado el cuestionario es quizá un poco escasa y está centrada, como se ha dicho, en una única diócesis: Granada.

La tercera parte aborda el futuro de la enseñanza religiosa escolar, con los dos siguientes capítulos: perspectivas de la enseñanza religiosa escolar y retos a la enseñanza religiosa católica escolar y a su profesorado. Una amplia bibliografía cierra esta obra.

Como ya he señalado, pienso que lo más interesante del libro es la investigación empírica que se hace sobre la evaluación del profesorado de Religión, aunque tenga sus límites. Se argumenta la presencia de la Religión en la escuela pública, y se ofrecen ideas interesantes sobre todos estos temas. El autor se muestra buen conocedor de la realidad educativa y de la enseñanza religiosa escolar.

Jaime Pujol

Anita De Luna, *Faith formation and popular religion. Lessons from the Tejano Experience,* Rowman & Littlefield Publishers, Oxford 2002, 207 pp., 15 x 23, ISBN 0-7425-1348-3.

Anita de Luna es profesora en *Our Lady of the Lake University*, en *la Seattle University* y en el *Mexican American Cultural Center* de San Antonio (Texas). Pertenece a las Misioneras Catequistas de la Divina Providencia (MCDP), la primera comunidad religiosa méxico-americana, conocida particularmente por su compromiso en el campo de la catequesis con los «Hispanos». Con este trabajo espera colaborar

con los teólogos hispanos en el servicio a la transmisión de la fe.

Su libro se ocupa, ante todo, de la catequesis como fuente de estudio de la espiritualidad y de una teología de la belleza, en el sentido que le da Alejandro García Rivera (*The community of the beautiful: a theological aesthetics*, Liturgical Press 1999). Esa perspectiva, que preside el trabajo, se desarrolla en el capítulo 1, sobre el *background* de la cultura tejana de los *hispanics* de origen mexicano. Aunque ya existen investigaciones sobre la religiosidad popular de los hispanos como fuente de teología y espiritualidad (capítulo 2), aún no se había abordado la catequesis en ese mismo marco.

El capítulo 3 estudia, en su contexto histórico (s. XVI), dos catecismos: el de Pedro de Córdoba, dominico, y el de Fray Bernardino de Sahagún, franciscano. El capítulo 4 explora otros dos textos usados en el s. XIX para la catequesis en el área de Texas: el de Ripalda y el de F. Bouchu —una versión del catecismo de Ripalda, que se adecuó para tejanos—. En el capítulo 5 se presentan las empresas catequísticas de dos órdenes religiosas: las Misioneras de Nuestra Señora de la Victoria, OLVM, y las ya citadas Misioneras Catequistas de la Divina Providencia, MCDP; ambas órdenes influenciadas por la espiritualidad francesa de P. de Bérulle; el periodo estudiado es la primera mitad del siglo XX y los textos de referencia son también dos catecismos: el *Catechism in Pictures* («Catecismo en estampas», publicado en París en 1908), y el Catecismo de Baltimore de 1929 (publicado por vez primera en 1885), primer catecismo estadounidense.

Para el estudio de esos seis catecismos la autora emplea un método analítico de tres pasos: temas claves, descripciones e interpretaciones. Muestra cómo se asiste a una progresiva disminución de los aspectos culturales, bien presentes en el siglo XVI, hasta su eliminación en el siglo XIX. Propone una reunificación de los símbolos culturales y espirituales con la «doctrina», para revitalizar la catequesis. Entre los elementos de la religiosidad popular tejana destaca: el Dios providente, Nuestra Señora de Guadalupe y Jesús Nazareno; la «lucha por vivir» y la fiesta; las conexiones familiares, que incluyen la familiaridad con los santos, y el mestizaje, fruto sobre todo del encuentro biológico y espiritual entre México y España.

La autora concluye que la religiosidad popular de los tejanos es mayoritariamente una expresión del cristianismo católico, con dimensiones trinitaria, cristocéntrica y eclesial. Es, por eso, lógico que la Iglesia católica la acoja y se interese por vincular las «prácticas» a la fe por medio de los textos catequéticos. Estamos ante un buen ejemplo de investigación teológica sobre fuentes catequéticas. Su lectura aprovechará a los especialistas en catequesis y religiosidad popular, y también a los cultivadores de la teología espiritual. (Los interesados en los catecismos de Pedro de Córdoba y Fr. Bernardino de Sahagún pueden ver el cap. I de Teología en América Latina, J.I. Saranyana [dir.], vol. I [1493-1715], 1999, las pp. 34ss. y 74ss.).

Este libro tiene también un interés particular por la cuestión teológico-pastoral de los *Hispanics*/Latinos de los Estados Unidos (cfr. nuestro estudio en ScrTh 2002, 329-269).

Ramiro Pellitero

Jesús Ortiz López, *Conocer a Dios. I. La fe compartida,* Rialp, Madrid 2003, 287 pp., 13 x 20, ISBN 84-321-3444-9.

El autor, excelente pedagogo y con muchas publicaciones a sus espaldas,

ofrece en este volumen una actualización de una obra publicada en 1980 titulada *Palabras de vida eterna,* en tres volúmenes, donde se desarrollaba el contenido de la fe cristiana sobre el Credo, los sacramentos y la moral cristiana. A raíz de la publicación del *Catecismo de la Iglesia Católica,* el autor ha llevado a cabo una actualización de lo anterior, pues además del presente volumen anuncia un segundo volumen sobre la *Fe celebrada* (que tratará sobre la segunda parte del *Catecismo)* y un tercero sobre la *Fe vivida,* que versará sobre la tercera y cuarta partes del Catecismo de la Iglesia Católica. Como también señala el autor en la introducción, estos volúmenes que ha titulado *Conocer a Dios,* quieren ser una exposición razonada y razonable del mensaje cristiano, y están dirigidos a lectores de cultura media, que desean mejorar su formación teológica; se busca una síntesis orgánica y sistemática de los contenidos de la fe cristiana siguiendo el *Catecismo de la Iglesia Católica* y los planteamientos teológicos más actuales a partir del Concilio Vaticano II.

Este primer volumen estudia pues el Símbolo de la fe, siguiendo el orden con que viene expuesto en la primera parte del *Catecismo de la Iglesia Católica,* aunque introduce también otros temas al hilo del Credo. Estos son sus dieciséis capítulos: Conocer a Dios; Dios habla de los hombres; Creer en Dios; Quién es Dios; Tres veces santo; Dios en el mundo; Conocer al hombre; Creer en Jesucristo; La Encarnación del Hijo; El Redentor del hombre; Jesucristo vive; El Espíritu Santo y la Iglesia; La Iglesia católica: comunión y perdón; Historia de la Iglesia; La Iglesia y la comunidad política; Resurrección y vida eterna. Cada capítulo está dividido en algunos epígrafes y una breve bibliografía al final, que se complementa con la más amplia que figura al final del libro.

El texto tiene un lenguaje asequible, buenos resúmenes de la fe cristiana, con notas aclaratorias, algunos textos más vivenciales, aunque el tono es de exposición doctrinal y teológica. Su lectura centrará el estudio de los números del *Catecismo de la Iglesia Católica* que figuran al final de cada capítulo. Texto para recomendar a personas con una cierta formación cristiana y como punto de apoyo para catequistas y profesores de Religión.

Jaime Pujol

Richard J. REICHERT, *Renewing catechetical ministry; a future agenda,* Paulist Press, New York / Mahwah (N.J.) 2002, 223 pp., 15 x 23, ISBN 0-8091-4075-6.

La renovación catequética impulsada por el Concilio Vaticano II está en marcha. Este libro desea examinar los elementos para esta renovación. Propone tomar como centro radical de la catequesis el seguimiento de Cristo y el compromiso evangelizador. Como consecuencia entiende que debe sobrepasarse una transmisión de la fe esencialmente racional o meramente cognitiva, que habría predominado antes del Vaticano II.

El volumen consta de dos partes. En la primera se presenta el discipulado como tema central de la renovación catequética. Esto se completa, en la segunda parte, desde varios ángulos: inculturación e identidad católica, signos de los tiempos, estrategia y liderazgo en la catequesis, papel de las escuelas. Dos apéndices cierran el libro: uno sobre el *Catecismo de la Iglesia Católica* y otro sobre la confirmación.

Acerca del Catecismo se muestra algo crítico, al entender que promueve una catequesis de tipo «pre-Vaticano

II». (No así el Directorio General para la catequesis, que, según Reichert, anuncia una nueva era en la catequética). En cuanto a la confirmación, se manifiesta contrario a adelantar su administración respecto a la primera Eucaristía, y opina que la edad adecuada para la confirmación es cuando una persona ha adquirido una madurez de fe requerida para participar plenamente en la misión de la Iglesia.

El autor es menos sensible a otros temas como la integridad de la catequesis y el papel de la teología. Su afán por subrayar que la catequesis consiste más en el seguimiento de Cristo que en un aprendizaje sobre la fe, le inclina a relegar en la práctica la educación en la fe y en sus contenidos (el Credo y los sacramentos, la vida moral y la oración). De esta manera, el libro presenta una falsa alternativa entre conversión y conocimiento, actitudes y comprensión. En todo caso, el estudio de las verdades de la fe no parece ocupar un lugar positivo en el texto, aunque reconoce que los adultos que se comprometen en la fe buscan más profundidad teológica.

El autor presenta un «modelo relacional» de catequesis que supere una preocupación exclusiva por la ortodoxia doctrinal. Es interesante su apunte de que la catequesis que se realiza en las diversas comunidades cristianas depende de la eclesiología implícita que se maneje (cfr. p. 208). En la medida en que la eclesiología del Vaticano II no ha podido ser completada —explica—, la renovación catequética tampoco lo ha sido; algunos cambios sociológicos, económicos y políticos de los últimos cincuenta años (disminución de las vocaciones sacerdotales, papel de la mujer, pluralismo de las religiones, etc.), están forzando a que esa eclesiología se abra paso. Así concluye el autor. En efecto, cuestión importante es la interpretación de esa eclesiología —y de sus bases antropológicas— y las implicaciones teológico-pastorales que están en juego.

Ramiro Pellitero

LIBROS RECIBIDOS*

AA. VV., *Valores y afectividad. XXVII Semana Tomista*, Sociedad Tomista Argentina, Buenos Aires, 2002, 250 pp., 21 x 30.

AA. VV., *Le Pentateuque. Les cinq livres de la Loi*, Les Éditions du Cerf-Sociéte Biblique Française, Paris 2003, 409 pp., 17 x 23.

ANCONA, G., *Escatologia cristiana*, Queriniana Ed. («Nuovo corso di teologia sistematica», 13), Brescia 2003, 416 pp., 17 x 24.

BAR-EFRAT, S., *El arte de la narrativa en la Biblia*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2003, 380 pp., 13 x 21.

BARRET, C.K., *El evangelio según san Juan*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2003, 977 pp., 15 x 23.

BENAVENT VIDAL, E.-MORALI, I. (eds.), *Sentire cum Ecclesia. Homenaje al Padre Karl Josef Becker S.J.*, Facultad de Teología «San Vicente Ferrer»-Promolibro, Valencia 2003, 534 pp, 15 x 23.

BETORI, G., *Affidàti alla Parola. Richerche sull'Opera di Luca*, EDB («Supplementi alla Rivista Biblica», 42), Bologna 2003, 336 pp., 17 x 24.

BIEMMI, E., *Compagni di viaggio. Laboratorio di formazione per animatori, catechisti di adulti e operatori pastorali*, EDB («Itinerari di fede»), Bologna 2003, 336 pp., 17 x 24.

BOBRINSKOY, B., *La compassion du Pére*, Les Éditions du Cerf-Le sel de la terre («Spiritualité»), Paris 2003, 197 pp., 15 x 21.

BOBRINSKOY, B., *Le mystere de l'Église*, Les Éditions du Cerf («Théologies»), Paris 2003, 315 pp., 15 x 24.

BONANDI, A., *«Veritatis Splendor» Treinta años de Teología Moral*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2003, 275 pp., 13 x 20.

---

* 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.

BORDEYNE, P., *Bible et morale*, Les Éditions du Cerf («Lectivo Divina»), Paris 2003, 220 pp., 14 x 22.

BORGONOVO, G.-CATTANEO, A. (a cura di), *Giovanni Paolo Teologo: Nel segno delle encicliche*, Mondadori Libri, Segrate (Milano) 2003, 302 pp., 15 x 22.

BURGGRAF, J., *Conocerse y comprenderse*, Ediciones Rialp («Biblioteca de iniciación teológica»), Madrid 2003, 384 pp., 13 x 20.

CAZEAUX, J., *Histoire utopie mystique. Ouvrir la Bible comme un livre*, Les Éditions du Cerf («Initiations bibliques»), Paris 2003, 244 pp., 14 x 22.

CERBELAUD, D., *Marie, un parcours dogmatique*, Les Éditions du Cerf («Cogitatio Fidei», 232), Paris 2003, 370 pp., 14 x 22.

CHARPIN PLOIX, M.L., *Union et différence. Une lecture de la mystagogie de Maxime le confesseur*, Atelier national de reproduction des thèses, Lille 2000, 472 pp., 16 x 24.

CHILDS, B.S., *El libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico*, Ed. Verbo Divino, Estella 2003, 626 pp., 16 x 24.

CICCONE, L., *Bioetica. Storia, princìpi, questioni*, Ed. ARES, Milano 2003, 404 pp., 17 x 24.

COUTINHO, J., *Filosofia do conhecimento*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2003, 232 pp., 16 x 23.

COZZENS, D., *La faz cambiante del sacerdocio*, Ed. Sal Terrae, Santander 2003, 200 pp., 14 x 21.

DANIÉLOU, J., *Dios y nosotros*, Ediciones Cristiandad («Biblioteca Teológica Clásicos del siglo XX»), Madrid 2003, 241 pp., 13 x 21.

DESCOULEURS, B.-VERNETTE, J., *Repères pour la spiritualité*, Ed. Desclée de Brouwer, Paris 2003, 272 pp., 17 x 24.

DI CEGLIE, R. (a cura di), *Verità della rivelazione. I filosofi mederni della «Fides et ratio»*, Ed. ARES («Ragione & fede», 22), Milano 2003, 320 pp., 15 x 21.

DIANIN, G. (a cura di), *L'Europa e le religioni. Identitá religiose e progetto di costituzione europea*, Edizioni Messaggero Padova («La croce di Aquileia»), Padova 2003, 95 pp., 14 x 21.

DUCAY REAL, A., *Un solo mediatore? Pensare la salvezza alla luce della «Dominus Iesus»*, Biblioteca della Pontificia Università della Santa Croce («Studi di Teologia», 11), Roma 2003, 200 pp., 16 x 24.

ENEBRAL CASARES, A.M., *Vocabulario de palabras y experiencias místicas*, Editorial Peso-Press, S.L., MADRID 2003, 83 pp., 15 x 21.

FERNÁNDEZ, A., *Moral especial*, Ediciones Rialp («Biblioteca de iniciación teológica», 15), Madrid 2003, 296 pp., 13 x 20.

FERNÁNDEZ, B.-PRADO, F., *Celibato por el Reino. Carisma y profecía*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2003, 390 pp., 14 x 21.

FERNÁNDEZ-CARVAJAL, F., *Antología de textos. Para hacer oración para la predicación*, Ediciones Palabra, Madrid 2003, 1079 pp., 18 x 25.

FORMOSIHNO, S.J.-OLIVEIRA BRANCO, J., *A Pergunta de Job. O homem e o mistério do mal*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2003, 754 pp., 16 x 23.

FRATTALLONE, R., *Religione, fede, speranza e carità virtú del cristiano*, Libreria Ateneo Salesiano (LAS) («Sofia. Manuali e sussidi studio teologia»), Roma 2003, 432 pp., 17 x 24.

GANOCZY, A., *La Trinité créatrice. Synergie en théologie*, Les Éditions du Cerf («Cogitatio Fidei»), Paris 2003, 321 pp., 13 x 21.

GARCÉS, C.E., *Enseñanza de la Religión y Ley de Calidad*, Promoción Popular Cristiana (PPC), Madrid 2003, 320 pp., 13 x 21.

GHIBERTI, G., *Opera Giovannea*, Elledici - LDC («Logos. Corso di studi Biblici», 7), Cascine Vica (Torino) 2003, 576 pp., 17 x 24.

GIRONÉS, G., *La Divina Arqueología y otros Estudios*, Distribuidora Edilva, Valencia 2003, 406 pp., 15 x 23.

KENNEDY, G.A., *Retórica y Nuevo Testamento*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2003, 317 pp., 11 x 18.

KESSLER, H.-GANCHO, C. (trad.)-VILLANUEVA, M. (trad.), *Manual de Cristología*, Herder, Barcelona 2003, 252 pp., 14 x 22.

LANGERON, P., *Les instituts seculiers. Une vocation pour le nouveau millenaire*, Les Éditions du Cerf, Paris 2003, 189 pp., 14 x 22.

LÓPEZ QUINTÁS, A., *El secreto de una vida lograda. Curso de Pedagogía del Amor y la Familia*, Ediciones Palabra («Manuale de Filosofía», 8), Madrid 2003, 342 pp., 14 x 22.

LOUTH, A., *St. John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford University Press («Oxford early christian studies»), Northants 2002, 344 pp., 14 x 22.

LUSTIGER, J.M., *La promesa*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2002, 288 pp., 11 x 18.

MALO, A. (a cura di), *La dignità della persona umana*, Biblioteca della Pontificia Università della Santa Croce («La grandezza della vita quotidiana», 3), Roma 2003, 269 pp., 17 x 24.

MANNS, F., *L'Évangile de Jean et la Sagesse*, Franciscan Printing Press («Analecta-Studium Biblicum Franciscanum», 62), Jerusalem 2003, 316 pp., 17 x 24.

MARGERIE, DE, B., *Les saints prophetes du Christ prophete*, François-Xavier de Guibert («Spiritualites»), Paris 2003, 184 pp., 14 x 21.

MASIA, J., *Caminos sapienciales de oriente*, Ed. Desclée de Brouwer («Crecimiento personal», 66), Bilbao 2003, 263 pp., 14 x 21.

MÉNDIZ, A.-BRAGE, J.Á., *Un amor siempre joven. Enseñanzas de San Josemaría Escrivá sobre la familia*, Ediciones Palabra, Madrid 2003, 357 pp., 19 x 27.

MONDIN, B.-BANDERA, A.-CUDEIRO, V., *El hombre, Jesucristo y la Iglesia*, EDICEP («El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy», 3), Valencia 2003, 1075 pp., 17 x 23.

MOULINS BEAUFORT, DE, É., *Anthropologie et mystique selon Henri de Lubac. «L'esprit de l'homme» ou la présence de Dieu en l'homme*, Les Éditions du Cerf («Études Lubaciennes», III), Paris 2003, 928 pp., 13 x 21.

PALOS, J.-ORDEIG, M.-CREMADES, C. (coords.), *Evangelización y comunicación*, EDICEP («Diálogos de Teología, 5»), Valencia 2003, 167 pp., 17 x 23.

PILLONI, F., *Teologia come sapienza della fede. Teologia e filosofia nella crisi ariana del IV secolo*, EDB («Nuovi saggi teologici», 56), Bologna 2002, 199 pp., 14 x 22.

RATZINGER, J.-BEAUCHAMP, P.-COSTACURTA, B.-DE LA POTTERIE, I.-STOCK, K.-VANHOYE, A., *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Ediciones Palabra («Libros Palabra», 42), Madrid 2003, 204 pp., 14 x 22.

RENCZES, P.G., *Agir de Dieu et liberte de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Les Éditions du Cerf («Cogitatio Fidei», 229), Paris 2003, 432 pp., 13 x 21.

RUBENS, P., *Discerner la foi dans des contextes religieux ambigus. Enjeux d'une théologie du croire*, Les Éditions du Cerf («Cogitatio Fidei», 235), Paris 2004, 538 pp., 13 x 21.

SCHEFFCZYK, L.C., *Entschiedener glaube-befreiende wahrheit*, Stella Maris Verlag, Buttenwiesen 2003, 384 pp., 12 x 20.

SCHELER, M., *Los ídolos del conocimiento de sí mismo*, Ediciones Cristiandad («Biblioteca filosófica El carro alado»), Madrid 2003, 133 pp., 13 x 20.

SEBASTIÁN AGUILAR, F., *La verdad del Evangelio: cartas a los españoles perplejos en materia de cristianismo,* Ed. Sígueme, Salamanca 2003, 909 pp., 19 x 25.

SODI, M.-TONIOLO, A., *Praenotanda Missalis Romani*, Libreira Editrice Vaticana («Monumenta Studia Instrumenta Liturgica», 24), Citta del Vaticano (Roma) 2003, 807 pp., 17 x 24.

SPITERIS, Y., *Ecclesiologia ortodossa. Temi a confronto tra oriente e occidente*, EDB («Nuovi saggi teologici»), Bologna 2003, 296 pp., 14 x 22.

SZENTMÁRTONI, M., *Manual de psicología pastoral*, Ed. Sígueme («Lux Mundi», 80), Salamanca 2003, 240 pp., 14 x 21.

TASSOTTI, S., *La consacrazione religiosa. Dal Concilio Vaticano II all'esortazione apostolica «Vita consacrata»*, Edizioni OCD («Tesi di approfondimento»), Roma 2003, 251 pp., 13 x 19.

VIDAL TALENS, J., *Encarnación y cruz. El mayor y la mejor esperanza*, Facultad de Teología "San Vicente Ferrer"-Edicep, Valencia 2003, 328 pp., 15 x 21.

VIJGEN, J. (ed.), *Indubitanter ad veritatem. Studies offered to Leo J. Elders SVD in honour of the golden jubilee of his ordination to the priesthood*, Jörgen Vijgen (ed.), Sint-Truiden 2003, 352 pp., 18 x 25.

VIRONDA, M., *Gesù nel Vangelo di Marco. Narrativa e cristologia*, EDB («Supplementi alla Rivista Biblica», 41), Bologna 2003, 304 pp., 17 x 24.

VON HILDEBRAND, D. & A., *Actitudes morales fundamentales*, Ediciones Palabra («Serie Pensamiento», 24), Madrid 2003, 187 pp., 13 x 21.

ZIZIOULAS, J., *Being as communion. Studies in Personhood and the Church*, Darton, Longman & Todd, London 2003, 269 pp., 14 x 22.

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 las pruebas del texto compuesto, para su inmediata corrección. Una vez publicado, 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,). Debe evitarse 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*..., cit., 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. BIBLIOTECA DE TEOLOGÍA

1. Konrad ALGERMISSEN, *Iglesia católica y confesiones cristianas. Confesionología.* Traducción de Victoriano FERNÁNDEZ PEREGRINA, XIV-1.434 pp. Ediciones Rialp, 1964 (agotado).
2. Ghislain LAFONT, *Estructuras* y *método* en *la «Suma Teológica» de Santo Tomás de Aquino.* Traducción, prólogo y notas de Nicolás LÓPEZ MARTÍNEZ, XXVI-544 pp. Ediciones Rialp, 1964.
3. Charles JOURNET, *El mal. Estudio teológico.* Traducción y prólogo de Raúl GABÁS, XXVIII-286 pp. Ediciones Rialp, 1965.
4. Gustave THILS, *Historia doctrinal del movimiento ecuménico.* Traducción de Luis ÁLVAREZ DEL VAYO y Manuel MORERA, XVI-436 pp. Ediciones Rialp, 1965.
5. Stanislaus J. GRABOWSKI, *La Iglesia. Introducción a la teología de San Agustín.* Traducción de Manuel GARCÍA. Presentación de José OROZ RETA, XL-650 pp. Ediciones Rialp, 1965.
6. Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Misterio trinitario* y *existencia humana,* 692 pp. Ediciones Rialp, 1966.
7. Paul-Marie DE LA CROIX, *Testimonio espiritual del Evangelio de San Juan.* Traducción y presentación de Julián URBISTONDO, XXVIII-526 pp. Ediciones Rialp, 1966 (agotado).
8. Albert LANG, *Teología fundamental.* 2 tomos. Ediciones Rialp, 1970.
   I. *La misión de Cristo.* Traducción de Manuel GARCÍA APARISI, XIV-324 pp.
   II. *La misión de la Iglesia.* Traducción de Ramón María MORENO. Presentación de Cándido POZO, XVI-424 pp. (agotado).
9. Ceslas SPICQ, *Teología moral del Nuevo Testamento.* 2 tomos. Traducción y presentación de Julián URBISTONDO, XVI y X-1.014 pp. EUNSA, 1970 (agotado).
10. Joseph MAUSBACH - Gustav ERMECKE, *Teología moral católica.* 3 tomos. Traducción de Manuel GARCÍA APARISI. Revisión del texto y adaptación bibliográfica de José LÓPEZ NAVARRO. EUNSA, 1971.
    I. *Moral general,* XXXII-544 pp. (2.ª edic. 1971) (agotado).
    II. *Moral especial. Los deberes religiosos,* XXVI-486 pp. (2.ª edic. 1971) (agotado).
    III. *Moral especial. Los deberes terrenos,* 660 pp. (agotado).
11. Hubert JEDIN, *Historia del Concilio de Trento.* 4 tomos. EUNSA, 1972.
    I. *La lucha por el Concilio.* Traducción de Daniel RUIZ BUENO, XII-666 pp. (agotado).
    II. *El primer período (1545-1547).* Traducción de Daniel RUIZ BUENO, 608 pp. (agotado).
    III. *Etapa de Bolonia (1547-1548). Segundo período de Trento (1551-1552).* Traducción de Emilio PRIETO, 626 pp. (agotado).
    IV. *Tercer período de sesiones y conclusión.* Vol. I: *Francia y la reanudación del Concilio en Trento hasta la muerte de los legados Gonzaga y Seripando.* Traducción de Fernando MENDOZA, 468 pp. Vol. II: *Superación de la crisis gracias a Morone, conclusión y ratificación.* Traducción de Fernando MENDOZA, 444 pp. (agotado).
12. Javier IBÁÑEZ - Fernando MENDOZA, *Melitón de Sardes. Homilía sobre la Pascua.* Presentación de Lucas F. MATEO-SECO, 292 pp. EUNSA, 1975 (agotado).
13. Tomás RINCÓN-PÉREZ - Lucas F. MATEO-SECO - Jesús SANCHO - Ildefonso ADEVA - José A. MARQUÉS, *Sobre el Sacramento de la Penitencia* y *las absoluciones colectivas.* Presentación de Amadeo DE FUENMAYOR, 206 pp. EUNSA, 1976 (agotado).
14. Lucas F. MATEO-SECO, *San Vicente de Lerins. Tratado en defensa de la antigüedad y universalidad de la fe católica. Commonitorio,* 228 pp. EUNSA, 1977 (agotado).

15. *Constitutionis pastoralis «Gaudium et spes». Synopsis historica*. 3 tomos. EUNSA, 1982.
    — Pars I: *De Ecclesia et vocatione hominis.* Edición preparada por Francisco GIL HELLÍN, Augusto SARMIENTO, Jesús FERRER y José María YANGUAS, 836 pp. (agotado).
    — Pars II, cap. I: *De dignitate matrimonii et familiae fovenda*. Edición preparada por Francisco GIL HELLÍN, 428 pp. (agotado).
    — Pars II, cap. II-V: *De cultura, vita oeconomica-sociali, vita communitatis politicae et de pace*. Edición preparada por Francisco GIL HELLÍN, Augusto SARMIENTO, Teodoro LÓPEZ y José María YANGUAS, 844 pp. (agotado).
16. José María CASCIARO, *Exégesis bíblica, Hermenéutica y Teología*, 316 pp. EUNSA, 1983 (agotado).
17. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Exposición del «De Trinitate» de Boecio.* Introducción, traducción y notas de Alfonso GARCÍA MARQUÉS y José Antonio FERNÁNDEZ, 308 pp. EUNSA, 1987.
18. José Miguel IBÁÑEZ LANGLOIS, *Doctrina social de la Iglesia.* 316 pp. EUNSA, 1987 (2ª edic. 1990).
19. Fernando OCÁRIZ - Lucas F. MATEO-SECO - José Antonio RIESTRA, *El misterio de Jesucristo (lecciones de Cristología y Soteriología)*, 452 pp. EUNSA, 1991 (2.ª edic. 1993, 489 pp.).
20. Ramón GARCÍA DE HARO, *La vida cristiana. Curso de Teología Moral Fundamental*, 856 pp. EUNSA, 1992 (agotado).
21. José María CASCIARO - José María MONFORTE, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, 732 pp. EUNSA, 1992.
22. Johann Adam MÖHLER, *La unidad en la Iglesia o el principio del Catolicismo expuesto según el espíritu de los Padres de la Iglesia de los tres primeros siglos.* Introducción y notas de Pedro RODRÍGUEZ y José R. VILLAR. Traducción de Daniel RUIZ BUENO, 494 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra - Ediciones Eunate, 1996.
23. Alfredo GARCÍA SUÁREZ, *Eclesiología, Catequesis, Espiritualidad.* Edición al cuidado de Pedro RODRÍGUEZ. Prólogo de Mons. Ricardo BLÁZQUEZ, XXI-789 pp. EUNSA, 1998.
24. Fernando OCÁRIZ, *Naturaleza, Gracia y Gloria*. Prólogo del Card. Joseph RATZINGER, 368 pp. EUNSA, 2000 (2.ª edic. 2001).
25. 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.
26. José A. ÍÑIGUEZ, *Tratado de arqueología cristiana*, 568 pp. Eunsa, 2002.
27. Juan CHAPA (ed.), *«Signum et testimonium». Estudios ofrecidos al Profesor Antonio García-Moreno en su 70 cumpleaños,* 340 pp. Eunsa, 2003.
28. 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.

II. COLECCIÓN TEOLÓGICA*

1. Alfredo RINCÓN, *Tú eres Pedro. Interpretación de «Piedra» en Mat. 16, 18 y sus relaciones con el tema bíblico de la edificación*, 166 pp. EUNSA, 1972 (agotado).
2. Ramón GARCÍA DE HARO, *Historia teológica del modernismo*, 370 pp. EUNSA, 1972 (agotado).
3. Fernando OCÁRIZ, *Hijos de Dios en Cristo. Introducción a una teología de la participación sobrenatural*, 164 pp. EUNSA, 1972 (agotado).
4. Agapito GÜEMES, *La libertad en San Pablo. Un estudio sobre la* eleuceria. Presentación de Ceslas SPICQ, 270 pp. EUNSA, 1971 (agotado).
5. Horacio SANTIAGO-OTERO, *El conocimiento de Cristo en cuanto hombre en la teología de la primera mitad del siglo XII.* Presentación de Jean CHÂTILLON, 284 pp. EUNSA, 1970 (agotado).
6. José Luis ILLANES, *Cristianismo, historia, mundo*, 244 pp. EUNSA, 1973 (agotado).
7. Thomas F. KANE, *God who gives. A verbal study of the actions attributed to God in the «deuteronomic school», with special attention to the concept of God´s giving*, 216 pp. EUNSA, 1973 (agotado).
8. Michael GIESLER, *Christ the rejected stone... A Study of Psalm 118, 22-23: biblical and ecclesiological implications*, 284 pp. EUNSA, 1974 (agotado).

* Los números 25, 27, 31, 36, 38, 43, 49, 53, 66, 68, 70, 78 y 81 son los 13 primeros volúmenes de la Colección de Simposios Internacionales

9. Pío G. Alves de Sousa, *El sacerdocio ministerial en los libros «De sacerdotio» de San Juan Crisóstomo.* Prólogo de Lucas F. Mateo-Seco, 268 pp. Eunsa, 1975 (agotado).
10. Andrew Byrne, *El ministerio de la Palabra en el Concilio de Trento,* 206 pp. Eunsa, 1975 (agotado).
11. Augusto Sarmiento, *La eclesiología de Mancio.* 2 tomos. Eunsa, 1976.
    I. *Introducción y comentario a la 2ª-2æ, q. 1, a. 10 del ms. 5 de la Catedral de Palencia,* 214 pp. (agotado).
    II. *Edición bilingüe del comentario a la 2ª-2æ, q. 1, a. 10, del ms. 5 de la Catedral de Palencia,* 378 pp. (agotado).
12. Manuel Guerra, *Antropologías y Teología. Antropologías helénico-bíblicas y su repercusión en la teología y espiritualidad cristianas.* Presentación de Lucas F. Mateo-Seco, XXII-558 pp. Eunsa, 1976 (agotado).
13. *Veritas et Sapientia. En el VII Centenario de Santo Tomás de Aquino.* Obra colectiva bajo la dirección de Juan J. Rodríguez-Rosado y Pedro Rodríguez, 392 pp. Eunsa, 1975 (agotado).
14. Claudio Basevi, *San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento. Criterios exegéticos propuestos por San Agustín en el «De Doctrina Christiana», en el «Contra Faustum» y en el «De consensu Evangelistarum».* Prólogo de José María Casciaro, 380 pp. Eunsa, 1977 (agotado).
15. Enrique Colom, *Dios y el obrar humano,* 204 pp. Eunsa, 1976 (agotado).
16. Carlos-María Nannei, *La «Doctrina Christiana» de San Juan de Ávila. Contribución al estudio de su doctrina catequética.* Prólogo de Domingo Ramos-Lissón, 248 pp. Eunsa, 1977 (agotado).
17. Ernst Burkhart, *La grandeza del orden divino. Aproximación teológica a la noción de Ley.* Prólogo de Ramón García de Haro, 230 pp. Eunsa, 1977 (agotado).
18. Fernand L. Cruz, *Spiritus in Ecclesia. Las relaciones entre el Espíritu Santo y la Iglesia según el Cardenal Manning.* Prólogo de Pedro Rodríguez, 292 pp. Eunsa, 1977 (agotado).
19. Lucas F. Mateo-Seco, *Estudios sobre la Cristología de San Gregorio de Nisa.* Prólogo de Pío G. Alves de Sousa, 464 pp. Eunsa, 1978 (agotado).
20. Jesús Sancho, *Infalibilidad del Pueblo de Dios. «Sensus fidei» e infalibilidad orgánica de la Iglesia en la Constitución «Lumen gentium» del Concilio Vaticano II,* 316 pp. Eunsa, 1979 (agotado).
21. Miguel Ponce Cuéllar, *La naturaleza de la Iglesia según Santo Tomás. Estudio del tema en el comentario al «Corpus Paulinum»,* 308 pp. Eunsa, 1979 (agotado).
22. Josep-Ignasi Saranyana, *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica.* Con la colaboración de Ignacio Brosa y Francesco Calogero, 176 pp. Eunsa, 1979 (agotado).
23. Jorge L. Molinero, *Elegir a Dios, tarea del hombre. Tránsito del amor natural al amor elícito a Dios según Santo Tomás.* Prólogo de José Luis Illanes, 176 pp. Eunsa, 1979 (agotado).
24. *Fe, Razón* y *Teología. En el I Centenario de la Encíclica «Aeterni Patris».* Obra colectiva dirigida por Pedro Rodríguez, 483 pp. Eunsa, 1979 (agotado).
26. Antonio Miralles, *El concepto de Tradición en Martín Pérez de Ayala,* 140 pp. Eunsa, 1980 (agotado).
28. Ramón García de Haro, *Cuestiones fundamentales de Teología Moral,* 256 pp. Eunsa, 1980 (agotado).
29. José María Casciaro, *Qumrán y el Nuevo Testamento (Aspectos eclesiológicos y soteriológicos),* 236 pp. Eunsa, 1982 (agotado).
30. Antonio García-Moreno, *Pueblo, Iglesia y Reino de Dios. Aspectos eclesiológicos y soteriológicos,* 368 pp. Eunsa, 1982 (agotado).
32. José María Casciaro, *Estudios sobre Cristología del Nuevo Testamento,* 400 pp. Eunsa, 1982 (agotado).
33. Juan Belda, *Los lugares teológicos de Melchor Cano en los comentarios a la Suma,* 404 pp. Eunsa, 1982 (agotado).
34. *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei. En el 50 Aniversario de su Fundación.* Obra colectiva dirigida por Pedro Rodríguez, Pío G. Alves de Sousa y José Manuel Zumaquero, 501 pp. Eunsa, 1982 (2.ª edic. 1985, 616 pp.).
35. Pedro Rodríguez - Raúl Lanzetti, *El Catecismo Romano: fuentes e historia del texto y de la redacción. Bases críticas para el estudio teológico del Catecismo del Concilio de Trento (1566),* 504 pp. Eunsa, 1982 (agotado).
37. José María Yanguas, *Pneumatología de San Basilio. La divinidad del Espíritu Santo y su consustancialidad con el Padre y el Hijo,* 296 pp. Eunsa, 1983 (agotado).

39. *Juan Pablo II en España: un reto para el futuro.* Obra colectiva dirigida por Pedro RODRÍGUEZ, 248 pp. EUNSA, 1984 (agotado).
40. *De la Iglesia y de Navarra. Estudios en honor del Prof. Goñi Gaztambide.* Obra dirigida por Josep-Ignasi SARANYANA, 448 pp. EUNSA, 1984 (agotado).
41. Pedro RODRÍGUEZ, *Iglesias particulares y Prelaturas personales. Consideraciones teológicas a propósito de una nueva institución canónica,* 276 pp. EUNSA, 1985 (2.ª edic. 1986) (agotado).
42. Pedro RODRÍGUEZ - Raúl LANZETTI, *El manuscrito original del Catecismo Romano. Descripción del material y los trabajos al servicio de la edición crítica del Catecismo del Concilio de Trento,* 180 pp. EUNSA, 1985 (agotado).
44. José Antonio RIESTRA, *Cristo y la plenitud del Cuerpo Místico. Estudio sobre la Cristología de Santo Tomás de Aquino,* 224 pp. EUNSA, 1985 (agotado).
45. Antonio ARANDA, *Estudios de Pneumatología,* 256 pp. EUNSA, 1985 (agotado).
46. Ramón GARCÍA DE HARO - Ignacio DE CELAYA. *La sabiduría moral cristiana. La renovación de la Moral a veinte años del Concilio,* 252 pp. EUNSA, 1986.
47. Antonio GARCÍA-MORENO, *La Neovulgata. Precedentes y actualidad,* 352 pp. EUNSA, 1986.
48. Juan MARQUÉS SURIÑACH, *El Misal de Pablo VI. Estudio crítico de la Eucología de Adviento,* 376 pp. EUNSA, 1986 (agotado).
50. Pedro RODRÍGUEZ, *Vocación, trabajo, contemplación,* 224 pp. EUNSA, 1986 (2.ª edic. 1987).
51. Albert VICIANO, *Cristo salvador y liberador del hombre. Estudio sobre la Soteriología de Tertuliano,* 460 pp. EUNSA, 1986 (agotado).
52. José M. GIMÉNEZ RIBES. *Un Catecismo para la Iglesia Universal. Historia de la iniciativa desde su origen hasta el Sínodo Extraordinario de 1985,* Prólogo de Pedro RODRÍGUEZ, 244 pp. EUNSA, 1987 (agotado).
54. Carlos CARDONA, *Metafísica del bien y del mal,* 236 pp. EUNSA, 1987.
55. Manuel GUERRA, *El laicado masculino y femenino (en los primeros siglos de la Iglesia),* 320 pp. EUNSA, 1987 (agotado).
56. Francisco Javier SESÉ, *Trinidad, escritura, historia. La Trinidad y el Espíritu Santo en la Teología de Ruperto de Deutz,* 284 pp. EUNSA, 1988 (agotado).
57. *Verbo de Dios y palabras humanas. En el XVI Centenario de la conversión cristiana de San Agustín.* Obra colectiva dirigida por Marcelo MERINO, 336 pp. EUNSA, 1988.
58. María-Graciela CRESPO PONCE, *Estudio histórico-teológico de la «Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios por manera de Historia», de Fray Pedro de Córdoba, O.P. (+ 1521).* Prólogo de Josep-Ignasi SARANYANA, 228 pp. EUNSA, 1988.
59. *El «Contra Eunomium I» en la producción literaria de Gregorio de Nisa.* VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa. Edición a cargo de Lucas F. MATEO-SECO y Juan Luis BASTERO, 484 pp. EUNSA, 1988.
60. Servais (Th.) PINCKAERS, O.P., *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia,* 596 pp. EUNSA, 1988 (2.ª edic. 2000, 552 pp.).
61. Carlo CAFFARRA, *Vida en Cristo,* 240 pp. EUNSA, 1988 (2.ª edic. 1999).
62. José MORALES, *Religión, hombre, historia. Estudios newmanianos,* 308 pp. EUNSA, 1989.
63. José R. VILLAR, *Teología de la Iglesia particular. El tema en la Literatura de lengua francesa hasta el Concilio Vaticano II.* Prólogo de Pedro RODRÍGUEZ, 604 pp. EUNSA, 1989.
64. Pedro LÓPEZ GONZÁLEZ, *Penitencia y reconciliación. Estudio histórico-teológico de la «res et sacramentum»,* 364 pp. EUNSA, 1990 (agotado).
65. Ana DE ZABALLA, *Transculturación y misión en la Nueva España. Estudio histórico-doctrinal del libro de los «Coloquios» de Bernardino de Sahagún.* Prólogo de Josep-Ignasi SARANYANA, 304 pp. EUNSA, 1990.
67. *Trinidad y salvación. Estudios sobre la trilogía trinitaria de Juan Pablo II.* Edición dirigida por Antonio ARANDA, 440 pp. EUNSA, 1990.
69. Miguel LLUCH-BAIXAULI, *La Teología de Boecio. En la transición del mundo clásico al mundo medieval.* Prólogo de Josep-Ignasi SARANYANA, 356 pp. EUNSA, 1990.
71. César IZQUIERDO, *Blondel y la crisis modernista. Análisis de «historia y dogma»,* 404 pp. EUNSA, 1990.
72. Albert VICIANO, *Cristo el autor de nuestra salvación. Estudio sobre el comentario de Teodoreto de Ciro a las Epístolas paulinas,* 260 pp. EUNSA, 1990.
73. Vicente BALAGUER, *Testimonio y tradición en San Marcos. Narratología del segundo Evangelio,* 256 pp. EUNSA, 1990.

74. Santiago AUSÍN, *Moral y conducta en Qumrán. Estudio léxicográfico y semántico de los verbos de «movimiento» en la Literatura de Qumrám*, 180 pp. EUNSA, 1991.
75. José Luis ILLANES, *Teología y Facultades de Teología*, 420 pp. EUNSA, 1991.
76. Carmen José ALEJOS-GRAU, *Juan de Zumárraga y su «Regla cristiana breve» (México 1547). Autoría, fuentes y principales tesis teológicas*. Prólogo de Josep-Ignasi SARANYANA, 296 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1991.
77. Josep-Ignasi SARANYANA, *Teología profética americana. Diez estudios sobre la evangelización fundante*, 280 pp. EUNSA, 1991.
79. Raimundo ROMERO, *Estudio teológico de los Catecismos del III Concilio Limense (1584-1585)*. Prólogo de Josep-Ignasi SARANYANA, 356 pp. EUNSA, 1992.
80. José María CASCIARO, *Las palabras de Jesús: transmisión y hermenéutica*, 196 pp. EUNSA, 1992.
82. Augusto SARMIENTO - Gregorio RUIZ-PÉREZ - Juan Carlos MARTÍN, *Ética y genética. Estudio ético sobre la ingeniería genética*, 232 pp. EUNSA, 1993 (agotado).
83. *Biblia, exégesis y cultura. Estudios en honor del Prof. D. José María Casciaro.* Edición dirigida por Gonzalo ARANDA, Claudio BASEVI y Juan CHAPA, 764 pp. EUNSA, 1994.
84. Francisco CONESA, *Creer y conocer. El valor cognoscitivo de la fe en la filosofía analítica*, 360 pp. EUNSA, 1994.
85. Ramiro PELLITERO, *La Teología del laicado en la obra de Yves Congar*. Prólogo de Pedro RODRÍGUEZ, 538 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra - Navarra Gráfica Ediciones, 1996.
86. Enrique MOLINA, *La Moral entre la convicción y la utilidad. La evolución de la Moral desde la manualística al proporcionalismo y al pensamiento de Grisez-Finnis*, 468 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra - Ediciones Eunate, 1996.
87. José Luis HERVÁS, *Entrañados en Cristo. La mística teológica de fray Luis de León*, 378 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra - Ediciones Eunate, 1996.
88. José Miguel ODERO, *Teología de la fe. Una aproximación al misterio de la fe cristiana.* Prólogo de José Luis ILLANES, 242 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra - Ediciones Eunate, 1997.
89. José Luis ILLANES, *Ante Dios y el mundo. Apuntes para una teología del trabajo*, 240 pp. EUNSA, 1997.
90. Philip GOYRET, *El obispo, pastor de la Iglesia. Estudio teológico del «munus regendi» en «Lumen Gentium» 27.* Presentación de Mons. Jorge Mejía, 328 pp. EUNSA, 1998.
91. Teodoro LÓPEZ, *Mancio y Bartolomé de Medina: tratado sobre la usura y los cambios*, 196 pp. EUNSA, 1998.
92. Cruz GONZÁLEZ AYESTA, *El don de sabiduría según Santo Tomás. Divinización, filiación y connaturalidad*, 216 pp. EUNSA, 1998.
93. Adolfo HONTAÑÓN, *La doctrina acerca de la infalibilidad a partir de la Declaración «Mysterium Ecclesiae» (1973)*, 338 pp. EUNSA, 1998.
94. Manuel BELDA - Javier SESÉ, *La «cuestión mística». Estudio histórico-teológico de una controversia*, 376 pp. EUNSA, 1998.
95. Rodrigo MUÑOZ DE JUANA, *Moral y economía en la obra de Martín de Azpilcueta*, 382 pp. EUNSA, 1998.
96. José R. VILLAR, *Eclesiología y Ecumenismo. Comunión, Iglesia local, Pedro*, 272 pp. EUNSA, 1999.
97. César IZQUIERDO, *De la razón a la fe. La aportación de M. Blondel a la Teología*, 240 pp. EUNSA, 1999.
98. José MORALES, *Teología, Experiencia, Educación. Estudios newmanianos*, 208 pp. EUNSA, 1999.
99. Antonio ARANDA, *La lógica de la unidad de vida. Identidad cristiana en una sociedad pluralista*, 232 pp. EUNSA, 2000.
100. *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.
101. Martín RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, 584 pp. EUNSA, 2000.
102. José Luis ILLANES, *Laicado y Sacerdocio*, 304 pp. EUNSA, 2001.
103. Antonio GARCÍA MORENO, *Jesús el Nazareno, el Rey de los Judíos*, 417 pp. EUNSA, 2001.

104. 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.
105. Gloria HERAS OLIVER, *Jesús según San Mateo. Análisis narrativo del primer evangelio*, 283 pp. EUNSA, 2001.
106. Francisco José MARÍN-PORGUERES, *La Moral Autónoma. Un acercamiento desde Franz Böckle*, 291 pp. EUNSA, 2002.
107. Juan ALONSO, *Fe y Experiencia Cristiana, La teología de Jean Monroux*, 326 pp. EUNSA, 2002.
108. Manuel GUERRA GÓMEZ, *Sacerdotes y laicos en la Iglesia primitiva y en lo cultos paganos*, 320 pp. EUNSA, 2002.
109. Tomás TRIGO, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 760 pp. EUNSA, 2003.
110. José Luis ILLANES, *Existencia cristiana y mundo. Jalones para una reflexión teológica sobre el Opus Dei*, 335 pp. EUNSA, 2003.
111. Miguel DE SALIS AMARAL, *Dos visiones ortodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Florovsky*, 400 pp. EUNSA, 2003.
112. Joan COSTA, *El discernimiento del actuar humano. Contribución a la comprensión del objeto moral*, 436 pp. EUNSA, 2003.

III. SIMPOSIOS INTERNACIONALES DE TEOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

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.
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.
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.
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.
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).
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).
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).
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.
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.
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.
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.

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.
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.
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.
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.
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.
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.
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.
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.
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.
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.
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.
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.

IV. COLECCIÓN HISTORIA DE LA IGLESIA

1. Francisco MARTÍ GILABERT, *La Iglesia en España durante la Revolución Francesa*, 524 pp. EUNSA, 1971 (agotado).
2. José ORLANDIS, *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, 384 pp. EUNSA, 1971 (agotado).
3. José María MUTILOA, *La desamortización eclesiástica en Navarra*, 714 pp. EUNSA, 1972 (agotado).
4. Vicente CÁRCEL, *Política eclesial de los Gobiernos liberales españoles (1830-1840)*, 532 pp. EUNSA, 1975 (agotado).
5. Francisco MARTÍ GILABERT, *La abolición de la Inquisición en España*, 360 pp. EUNSA, 1975 (agotado).
6. Javier IBÁÑEZ - Fernando MENDOZA, *María en la Liturgia hispana*, 424 pp. EUNSA, 1975 (agotado).

7. Fernando DE MEER, *La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de la II República Española*, 214 pp. EUNSA, 1975 (agotado).
8. José ORLANDIS, *La Iglesia en la España visigótica y medieval*, 402 pp. EUNSA, 1976 (agotado).
9. José Antonio ÍÑIGUEZ, *El altar cristiano.* 3 tomos. EUNSA, 1978.
   I. *De los orígenes a Carlomagno (s. II-año 800)*, 372 pp. (agotado).
   II. *De Carlomagno al s. XIII*, 556 pp.
10. José GOÑI GAZTAMBIDE, *Historia de los obispos de Pamplona*. 11 tomos. EUNSA, 1979.
    I. *Siglos IV-XIII*, 812 pp.
    II. *Siglos XIV-XV,* 716 pp.
    III. *Siglo XVI*, 640 pp.
    IV. *Siglo XVI*, 708 pp.
    V. *Siglo XVII*, 524 pp.
    VI. *Siglo XVII*, 504 pp.
    VII. *Siglo XVIII*, 656 pp.
    VIII. *Siglo XVIII*, 468 pp.
    IX. *Siglo XIX*, 748 pp.
    X. *Siglo XIX*, 604 pp.
    XI. *Siglo XX*, 900 pp.
11. Gonzalo REDONDO, *La Iglesia en el mundo contemporáneo.* 2 tomos. EUNSA, 1979.
    I. *De Pío VI a Pío IX (1775-1878)*, 292 pp. (agotado).
    II. *De León XIII a Pío XI (1878-1939)*, 334 pp. (agotado).
12. Vicente CÁRCEL, *Iglesia y revolución en España (1868-1874). Estudio histórico-jurídico desde la documentación Vaticana inédita*, 684 pp. EUNSA, 1979 (agotado).
13. José ORLANDIS - Domingo RAMOS-LISSÓN, *Historia de los Concilios de la España romana y visigoda*, 532 pp. EUNSA, 1986.
14. *Hispania Christiana.* Estudios en honor del Prof. Dr. José Orlandis Rovira en su septuagésimo aniversario. Obra colectiva dirigida por Josep-Ignasi SARANYANA y Eloy TEJERO, 780 pp. EUNSA, 1988.
15. Vicente CÁRCEL, *León XIII y los católicos españoles. Informes vaticanos sobre la Iglesia en España*, 958 pp. EUNSA, 1988.
16. Ismael SÁNCHEZ BELLA, *Iglesia y Estado en la América Española*, 336 pp. EUNSA, 1990 (2.ª edic. 1991).
17. Antón M. PAZOS, *El clero navarro (1900-1936). Origen social, procedencia geográfica* y *formación sacerdotal*, 508 pp. EUNSA, 1990.
18. Primitivo TINEO, *Los Concilios Limenses en la evangelización latinoamericana. Labor organizativa y pastoral del tercer Concilio Limense*, 568 pp. EUNSA, 1990.
19. Enrique DE LA LAMA, *J.A. Llorente, un ideal de burguesía. Su vida y su obra hasta el exilio en Francia (1756-1813)*, 340 pp. EUNSA, 1991.
20. José Luis SÁENZ RUIZ-OLALDE, O.A.R, *San Millán de la Cogolla. Historia económica y administrativa y social en la época moderna*, 548 pp. EUNSA, 1991.
21. José Antonio MARCELLÁN, *El clero navarro en la guerra de la Independencia*, 220 pp. EUNSA, 1992.
22. *Un siglo de catolicismo social* en *Europa (1891-1991)*, 288 pp. Obra colectiva dirigida por Antón M. PAZOS. EUNSA, 1993.
23. Francisco MARTÍ GILABERT, *Iglesia* y *Estado en el reinado de Fernando VII*, 208 pp. EUNSA, 1994.
24. Juan Antonio LLORENTE, *Los procesos de la Inquisición. Discursos sobre el orden de procesar en los tribunales de Inquisición.* Edición crítica y estudio preliminar por Enrique DE LA LAMA, 262 pp. Ediciones Eunate, 1995.
25. Elisa LUQUE, *La Cofradía de Aránzazu en México (1681-1799)*, 416 pp. Ediciones Eunate, 1995.
26. Domingo RAMOS-LISSÓN - Marcelo MERINO - Albert VICIANO (eds.), *El Diálogo Fe-Cultura en la Antigüedad cristiana*, 313 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra - Ediciones Eunate, 1995.
27. Francisco MARTÍ GILABERT, *Iglesia y Estado en el reinado de Isabel II*, 284 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra - Ediciones Eunate, 1996.
28. José ORLANDIS, *Estudios de historia eclesiástica visigoda*, 246 pp. EUNSA, 1998.
29. Francisco MARTÍ GILABERT, *Política religiosa de la Segunda República Española*, 292 pp. EUNSA, 1998.

30. Josep-Ignasi SARANYANA (ed.), *Cien años de pontificado romano. De León XIII a Juan Pablo II*, 264 pp. EUNSA, 1998.
31. Francisco MARTÍ GILABERT, *Amadeo de Saboya y la política religiosa*, 162 pp. EUNSA, 1999.
32. Federico M. REQUENA, *Espiritualidad en la España de los años veinte. Juan G. Arintero y la revista «La Vida Sobrenatural» (1921-1928)*, 304 pp. EUNSA, 1999.
33. Elisabeth REINHARDT (dir.), *Tempus implendi promissa. Homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón*, 896 pp. EUNSA, 2000.
34. Elisabeth REINHARDT (ed.), *Historiadores que hablan de la Historia. Veintidós trayectorias intelectuales*, 626 pp. EUNSA, 2002.
35. Josep-Ignasi SARANYANA, *Filosofía y Teología en el Mediterráneo Occidental (1263-1490)*, 214 pp. EUNSA, 2003.

V. COLECCIÓN DE MANUALES DE TEOLOGÍA

9. José MORALES, *Introducción a la Teología*, 352 pp. EUNSA, 1998.
10. César IZQUIERDO, *Teología fundamental*, 584 pp. EUNSA, 1998.
11. Lucas F. MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, volumen doble, 784 pp. EUNSA, 1998.
12. José MORALES, *El misterio de la Creación*, 336 pp. EUNSA, 1994 (2.ª edic. 2000, 360 pp.).
13. Fernando OCÁRIZ - Lucas F. MATEO-SECO - José Antonio RIESTRA, *El misterio de Jesucristo (lecciones de Cristología y Soteriología)*, 452 pp. EUNSA, 1991 (2.ª edic. 1993, 489 pp.).
14. Juan Luis BASTERO, *María, Madre del Redentor*, 333 pp. EUNSA, 1995.
22. José Antonio ABAD, *La celebración del misterio cristiano*, volumen doble, 672 pp. EUNSA, 1996 (2.ª edic. 2000, 728 pp.).
25. Jaime PUJOL BALCELLS y otros, *Introducción a la Pedagogía de la fe*, 448 pp. EUNSA, 2001.
26. Evencio CÓFRECES-Ramón GARCÍA DE HARO, *Teología moral fundamental. Fundamentos de la vida cristiana*, 608 pp. EUNSA, 1998.
30. Augusto SARMIENTO, *El matrimonio cristiano*, 484 pp. EUNSA, 1997 (2.ª edic. 2001, 486 pp.).
37. José Antonio ÍÑIGUEZ HERRERO, *Arqueología cristiana*, 272 pp. EUNSA, 2000.

Actualmente se están elaborando 27 manuales que tratan de las diversas áreas de estudio de la Sagrada Escritura, Teología Fundamental y Dogmática, Eclesiología, Teología Moral y Espiritual e Historia de la Iglesia y de la Teología. Aparecerán de forma sucesiva en los próximos años.

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 2004 se han publicado 45 volúmenes.

EN LOS PRÓXIMOS FASCÍCULOS

Giulio Maspero
La cristología de Gregorio de Nisa
en la perspectiva del II Concilio de Constantinopla

José Luis Gutiérrez
Aportaciones del nuevo misal romano
a la renovación litúrgica.
A propósito de la tercera edición típica

Augusto Sarmiento
La fidelidad en el matrimonio. Para una lectura
personalista del amor matrimonial

Ramiro Pellitero
La contribución de Yves Congar
a la reflexión teológica sobre el laicado

Vicente Balaguer
Sentido literal y sentido espiritual en la Escritura

Tomás Trigo
El fundamento cristológico de la teología moral
según Réal Tremblay

BIBLIOGRAFÍA DE
KAROL WOJTYŁA/JUAN PABLO II
J.L. Lorda y P. Gałas

José Alviar
Relación entre estructura y contenido
en los manuales recientes de Escatología

ISSN 0036–9764
0036 9763

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA