

# SCRIPTA THEOLOGICA

Octubre 2024  
VOLUMEN 56  
NÚMERO 3

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA  
DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad  
de Navarra

## ESTUDIOS

**Bogusław KOCHANIEWICZ**

The Stance of the Dominicans Towards the Immaculate Conception of Mary on the Example of Selected Scripts (13th-16th Centuries) / 561-596

**Sergi ZAUNER ESPINOSA**

Ecos de una ausencia. Usos del silencio en el discurso religioso hispánico a principios de la Edad moderna / 597-634

**Ángel CORDOVILLA PÉREZ**

Mal, esperanza y beatitud. La cuestión del mal desde una perspectiva soteriológica / 635-662

**NOTAS: JOSEPH RATZINGER, EN EL 25º ANIVERSARIO DE SU NOMBRAMIENTO  
COMO DOCTOR *HONORIS CAUSA* POR LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA**

**Jose-Ignasi SARANYANA**

¿Qué es propiamente la teología? Reflexión sobre el discurso del cardenal Joseph Ratzinger en la Universidad de Navarra / 665-681

**Paul O'CALLAGHAN**

El cristocentrismo de Joseph Ratzinger / 683-702

**César IZQUIERDO**

Las homilías de Benedicto XVI / 703-722

**Francisco CONESA**

Benedicto XVI y el ateísmo contemporáneo / 723-746

# SCRIPTA THEOLOGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
PAMPLONA, ESPAÑA / FUNDADA EN 1969 / ISSN: 0036-9764  
OCTUBRE 2024 / VOLUMEN 56

DIRECTOR / EDITOR

**Francisco Varo**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
PAMPLONA (ESPAÑA)  
direct.scripta@unav.es

SUBDIRECTOR / ASSISTANT  
EDITOR

**Juan Alonso**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
PAMPLONA (ESPAÑA)  
jalonso@unav.es

EDITORES ASOCIADOS  
ASSOCIATE EDITORS

**Juan Chapa**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
PAMPLONA (ESPAÑA)  
jchapa@unav.es

**Giulio Maspero**  
PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA  
CROCE ROMA (ITALIA)  
maspero@pusc.it

**Diego Pérez-Gondar**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
PAMPLONA (ESPAÑA)  
dpgondar@unav.es

EDITOR DE RECENSIONES Y  
RESEÑAS / BOOK REVIEW  
EDITOR

**Juan Luis Caballero**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
PAMPLONA (ESPAÑA)  
jcaballero@unav.es

SECRETARIO / SECRETARY

**Hélio Luciano**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
PAMPLONA (ESPAÑA)  
hluciano@unav.es

GERENTE EDITORIAL  
MANAGING EDITOR

**Eduardo Flandes**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
PAMPLONA (ESPAÑA)  
eflandes@unav.es

CONSEJO ASESOR / ADVISORY  
BOARD

**Nicolás Álvarez de las Asturias**  
UNIVERSIDAD ECLESIASTICA  
"SAN DÁMASO", MADRID (ESPAÑA)

**Pío G. Alves de Sousa**  
UNIVERSIDADE CATÓLICA  
PORTUGUESA, BRAGA (PORTUGAL)

**Ysabel De Andía**  
CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE  
SCIENTIFIQUE, PARIS (FRANCE)

**Hubertus R. Drobner**  
THEOLOGISCHE FAKULTÄT  
PADERBORN (DEUTSCHLAND)

**Samuel Fernández**  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA  
DE CHILE, SANTIAGO (CHILE)

**Santiago García-Jalón**  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA  
DE SALAMANCA (ESPAÑA)

**John Grabowski**  
CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA  
WASHINGTON, DC (USA)

**Carlos Granados**  
UNIVERSIDAD ECLESIASTICA  
"SAN DÁMASO", MADRID (ESPAÑA)

**Janusz Lekan**  
KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI  
JANA PAWŁA II, LUBLIN (POLAND)

**John Milbank**  
UNIVERSITY OF NOTTINGHAM  
(UNITED KINGDOM)

**Paul O'Callaghan**  
PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA  
CROCE, ROMA (ITALIA)

**Alice M. Ramos**  
SAINT JOHN'S UNIVERSITY QUEENS,  
NEW YORK (USA)

**Manlio Sodi, SDB**  
UNIVERSITÀ PONTIFICIA SALESIANA,  
ROMA (ITALIA)

**Vincent Twomey, SVD**  
SAINT PATRICK'S COLLEGE  
MAYNOOTH (IRELAND)

*Scripta Theologica* es una revista general de teología. Publica artículos y revisiones bibliográficas de teología bíblica y sistemática, de patrología y de liturgia. Promueve un enfoque interdisciplinar y presta atención a los temas teológicos de actualidad.

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

*Scripta Theologica* figura en los siguientes índices y bases de datos:

- ESCI (Web of Science, Clarivate Analytics)
- European Reference Index for the Humanities (ERIH PLUS)
- SCOPUS (Elsevier)
- ATLA Religion Database
- Academic Search Complete (EBSCO)
- Directorio y Catálogo LATINDEX
- FRANCIS
- Maisons des Sciences de l'Homme - Revue de Sommaires (INIST)
- Index Theologicus (UB Tübingen)
- Index to Book Reviews in Religion
- Old Testament Abstracts
- Religion Index One
- Religious and Theological Abstracts
- Base d'Information Bibliographique en Patristique (BIBP)

**Redacción y Administración**  
Edificio de Facultades Eclesiásticas  
Universidad de Navarra  
31009 Pamplona (España)  
T 948 425600 - F 948 425622  
sth@unav.es  
<https://revistas.unav.edu/index.php/scripta-theologica>

**Suscripciones**  
Ezker Marco  
sth@unav.es

**Edita**  
Servicio de Publicaciones  
de la Universidad de Navarra

**Fotocomposición:** NovaText

**Imprime:** Printheus  
D.L. NA 1761-2014

**Periodicidad**  
Cuatrimestral: Febrero, junio y octubre  
**Tamaño** 170 x 240 mm

**Precios 2025**

**Edición impresa + electrónica:**

- Suscripciones para España:  
3 números al año, 60 €
- Suscripciones para otros países:  
3 números al año, 75 €

**Edición solo electrónica:** 43 €



---

# SCRIPTA THEOLOGICA

OCTUBRE 2024 / VOLUMEN 56

---

## ESTUDIOS / RESEARCH STUDIES

Bogusław KOCHANIEWICZ

The Stance of the Dominicans Towards the Immaculate Conception of Mary on the Example of Selected Scripts (13th-16th Centuries)

561-596

*La postura de los dominicos ante la cuestión de la Inmaculada Concepción de María a partir del ejemplo de escrituras seleccionadas (siglos XIII-XVI)*

Sergi ZAUNER ESPINOSA

Ecos de una ausencia. Usos del silencio en el discurso religioso hispánico a principios de la Edad moderna

597-634

*Echoes of an Absence. Uses of Silence in Early-Modern Spanish Religious Discourse*

Ángel CORDOVILLA PÉREZ

Mal, esperanza y beatitud. La cuestión del mal desde una perspectiva soteriológica

635-662

*Evil, Hope, Beatitude. The Question of Evil in a Soteriological Perspective*

---

## JOSEPH RATZINGER, EN EL 25º ANIVERSARIO DE SU NOMBRAMIENTO COMO *DOCTOR HONORIS CAUSA* POR LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Josep-Ignasi SARANYANA

¿Qué es propiamente la teología? Reflexión sobre el discurso del cardenal Joseph Ratzinger en la Universidad de Navarra

665-681

*What is Theology Properly? Back to Cardinal Joseph Ratzinger's Speech in Pamplona*

Paul O'CALLAGHAN

El cristocentrismo de Joseph Ratzinger

683-702

*The Christocentrism of Joseph Ratzinger*

César IZQUIERDO

Las homilias de Benedicto XVI

703-722

*The Homilies of Benedict XVI*

Francisco CONESA

Benedicto XVI y el ateísmo contemporáneo

723-746

*Benedict XVI and Contemporary Atheism*

---

## BIBLIOGRAFÍA: RECENSIONES DE LIBROS / BIBLIOGRAPHY: BOOK REVIEWS

- R. RAMIS BARCELÓ, *La Segunda Escolástica. Una propuesta de síntesis histórica* (J. Á. GARCÍA CUADRADO) 749-752
- C. DÍAZ, *¿Y al maestro quién le hace?* (F. CHICA ARELLANO) 752-757
- J. M<sup>a</sup> TORRALBA, *Una educación liberal. Elogio de los grandes libros* (M. MONTOYA) 757-762
- J. J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *La caridad. El camino mejor en la amistad con Cristo* (J. M. HORCAJO LUCAS) 762-766

---

## BIBLIOGRAFÍA: RESEÑAS DE LIBROS / BIBLIOGRAPHY: BOOK REVIEWS

### FILOSOFÍA

R. CASALES y L. BASTOS ANDRADE (eds.), *Dios y la filosofía. Una aproximación histórica al problema de la trascendencia* / 769 // J. PÉREZ ADÁN, *Sobrepoder, Anarquía y Comunidad. Un análisis de caridad política* / 770.

### HISTORIA

J. M. NIETO y J. M. TORRES (eds.), *Historia de la literatura cristiana en la Antigüedad* / 772.

### SAGRADA ESCRITURA

V. BALAGUER, *Ver a Jesús con ojos de Pedro. Lectura comentada del Evangelio según san Marcos* / 774.

### TEOLOGÍA FUNDAMENTAL Y DOGMÁTICA

D. CARDÓ, *El arte de predicar. Introducción teológica y práctica* / 777 // E. MARTÍNEZ ALBESA (coord.), *Sobre Fratelli tutti del papa Francisco* / 778 // Card. M. GRECH (ed.), *Amazzonia, nuovi cammini per la Chiesa e per un'ecologia integrale* / 781.

### TEOLOGÍA MORAL Y ESPIRITUAL

M. SCHLAG y B. KOLLER, *Rethinking Subsidiarity. Multidisciplinary Reflections on the Catholic Social Tradition* / 784.

---

LIBROS RECIBIDOS 787

ÍNDICE DEL VOLUMEN 56 (2024) 789

INSTRUCCIONES PARA LOS AUTORES 793

---

ESTUDIOS



---

# The Stance of the Dominicans Towards the Immaculate Conception of Mary on the Example of Selected Scripts (13th-16th Centuries)

*La postura de los dominicos ante la cuestión de la Inmaculada Concepción de María a partir del ejemplo de escrituras seleccionadas (siglos XIII-XVI)*

RECIBIDO: 8 DE DICIEMBRE DE 2023 / ACEPTADO: 14 DE MAYO DE 2024

---

**Bogusław KOCHANIEWICZ**

Adam Mickiewicz University in Poznań. Faculty of Theology  
Poznań, Poland  
ID ORCID 0000-0003-4740-6510  
bogusk@amu.edu.pl

**Abstract:** This study entitled “The Stance of the Dominicans Towards the Immaculate Conception of Mary on the Example of Selected Scripts (13th-16th Centuries)” aims to answer the question of how great the influence of St. Thomas’ position on the opinions of Dominican theologians regarding the analyzed issue was. It examines the negative and homogeneous position adopted by the Dominicans, revealing its foundations and the presence of the theological perspective indicated by St. Thomas Aquinas.

**Keywords:** Thomas Aquinas, Dominicans, Immaculate Conception of Mary, Sanctification of Mary, Authority.

**Resumen:** El presente estudio, titulado “La postura de los dominicos ante la Inmaculada Concepción de María a partir del ejemplo de textos seleccionados (siglos XIII-XVI)” pretende responder a la pregunta de cuán grande fue la influencia de la postura de santo Tomás en las opiniones de los teólogos dominicos respecto a la cuestión analizada. Se examina la postura negativa y homogénea adoptada por los dominicos, revelando sus fundamentos y la presencia de la perspectiva teológica indicada por santo Tomás de Aquino.

**Palabras clave:** Santo Tomás de Aquino, Dominicos, Inmaculada Concepción de María, Santificación de María, Autoridad.

**Cómo citar el artículo:** KOCHANIEWICZ, B., «The Stance of the Dominicans Towards the Immaculate Conception of Mary on the Example of Selected Scripts (13th-16th Centuries)», *Scripta Theologica* 56 (2024) 561-596.  
<https://doi.org/10.15581/006.56.3.561-596>

This work is supported by the National Science Centre, Poland, under grant agreement OPUS 21 No. 2021/41/B/HS1/02002 entitled: *The position of the Dominicans towards the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary (13th-16th centuries)*.

## INTRODUCTION

The dogma of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin has been the subject of many historical studies, in which attention was paid either to its gradual development or to the contribution of individual theologians and theological schools in the crystallization of this truth<sup>1</sup>. Among the many published research papers, there is no thorough analysis of the position that the Dominicans have taken on this issue over the centuries, although studies devoted to selected issues or views of Dominican theologians on the Immaculate Conception of Mary should be noted<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> The most recent studies in this regard include: GAY-CANTON, R., *Entre dévotion et théologie scolastique. Réceptions de la controverse médiévale autour de l'Immaculée Conception en pays germaniques*, Turnhout: Brepols Publishers, 2011; KRUPA, P., *Une grave querelle. L'Université de Paris, les Mendians et la Conception Immaculée de la Vierge (1387-1390)*, Warszawa: Instytut Tomistyczny, 2013; LAMY, M., *L'Immaculée Conception. Étapes et enjeux d'une controverse au Moyen Âge (XII-XV siècles)*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2000; CECCHIN, S. (ed.), *La "Scuola francescana" e l'Immacolata concezione. Atti del congresso mariologico francescano. Assisi, 4-8 dicembre 2003*, Città del Vaticano: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2005; CECCHIN, S., *L'Immacolata Concezione. Breve storia del dogma*, Città del Vaticano: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2003.

<sup>2</sup> Today, B. Binnebesel's pioneering work requires numerous additions and corrections. See: BINNEBESEL, B., *Die Stellung der Theologen des Dominikanerordens zur Frage nach der Unbefleckten Empfängnis Marias bis zum Konzil von Basel*, Kallmünz bei Reigensburg: Verlag Michael Laßleben, 1934. R. Masson's work, although dedicated to Dominican supporters of the Immaculate Conception, in most cases lists the positions of opponents of the Marian privilege. Furthermore, references to the writings of Dominican proponents of the Immaculate Conception are insufficiently documented. See: MASSON, R., «Les dominicains favorables à l'Immaculée Conception de Marie», in *Virgo Immaculta. Acta Congressus Internationalis Mariologici et Mariani Romae anno MCMLIC celebrati*, vol. VI, Romae: Academia Mariana Internationalis, 1955, 175-186. Salvatore Di Francesco emphasizing the influence of St. Thomas Aquinas, presented the principles of Aquinas' theology in relation to the doctrine promulgated by Pius IX in 1854, forgetting about other scholastic theologians who interpreted God's Revelation in a similar way. See: DI FRANCESCO, S., «Influsso del Dottore s. Tommaso d'Aquino nello sviluppo della dottrina sull'Immacolato Concepimento della Beatissima Vergine Maria», in *Virgo Immaculta. Acta Congressus Internationalis Mariologici et Mariani Romae anno MCMLIC celebrati*, vol. VI, Romae: Academia Mariana Internationalis, 1955, 136-145. Kochaniewicz's article presents the position of St. Thomas in the context of the views of the 13th-14th century Dominicans. Cfr. KOCHANIEWICZ, B., «L'Immacolata Concezione e la dottrina di San Tommaso d'Aquino», in CECCHIN, S. (dir.), *La "Scuola francescana" e l'Immacolata Concezione*, Città del Vaticano: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2005, 87-140. The contemporary studies of Ulrich Horst are of interest. In order to present methodological issues, he focused on Dominican theologians of the 15th and 16th centuries, while marginalizing the role of Dominicans from the 13th and 14th centuries. HORST, U., *Die Diskussion um die Immaculata Conceptio im Dominikanerorden. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Methode*, Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh, 1987; HORST, U., *Dogma und Theologie. Dominikanertheologen in den Kontroversen um die Immaculata Conceptio*, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, Neue Folge Band 16, Berlin: Akademie Verlag, 2009.

One of the many issues requiring analysis is the answer to the question about the possible impact of St. Thomas Aquinas' stand on the opinions of Dominican theologians regarding the investigated issue. Another purpose of the research project is to scrutinize the views of theologians from the Order of Preachers (*Ordo Praedicatorum*) and to demonstrate the extent to which their position was coherent and homogeneous – as is commonly believed today. Theological writings became the subject of analysis, especially commentaries on the Sentences of Peter Lombard, which reflect the views of scholastic theology. Due to the amount of the source material, the area of research was narrowed to the writings of Dominican theologians (13th-16th centuries) associated with the Apennine Peninsula, supplemented with works by authors from other Dominican provinces in Europe at that time. It seems that examining the isolated writings will allow us to find the answer to the questions posed above.

### 1. AUTHORITY OF SAINT THOMAS AQUINAS

To understand the position taken by the Dominicans, it is necessary to study the authority that St. Thomas Aquinas' doctrine had in the Dominican Order from the very beginning. Only a few years after Aquinas' death, his teaching is defended by general assemblies of the Dominicans. On the other hand, it is a reaction to the condemnation of Thomas' sixteen theses in 1277 by the bishop of Paris and thirty others, selected by Robert Kilwardby, archbishop of Cantenbury<sup>3</sup>. The response to criticism of certain aspects of the doctrine reveals the authority that Aquinas' doctrine enjoyed throughout the Dominican Order.

In this context, it is not surprising that the issue became the subject of deliberations of the Dominican general chapter. The fathers, who gathered in Paris in 1279, forbade Dominicans to criticize Aquinas' doctrine, while ordering their superiors (provincials, priors) to punish those who would do so<sup>4</sup>. Seven years later (1286), the Dominicans meeting in the same city not only forbade their brothers to criticize Thomas Aquinas' doctrine, but also ordered

<sup>3</sup> WEISHEIPL, J. A., *Tomasz z Akwinu, Życie, myśli dzieło*, Poznań: W drodze, 1985, 416; TWOMEY, L. K., *The Serpent and the Rose. The Immaculate Conception and Hispanic Poetry in the Late Medieval Period*, Leiden-Boston: Brill, 2008.

<sup>4</sup> *Acta Capituli Generalis Parisius celebrati anno Domini MCCLXXIX*, in FRÜHWIRTH, A. (ed.), *Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum*, vol. I, Romae: Typografia della Propaganda Fidei, 1898, 204.

them to preach his teaching<sup>5</sup>. This order was associated with certain criminal penalties. All those who would oppose this decision were threatened with the penalty of suspension, the removal of which was reserved only for the general of the order or the general chapter<sup>6</sup>. The command to preach St. Thomas' doctrine shows that the Dominicans recognized its great value, with which they wished to enrich the Church of that time. Subsequent resolutions of Dominican general chapters follow this direction, for example resolutions of the chapter of Metz (1313), which recognized Aquinas' teachings as a doctrine 'sounder and more universal than all others'. This statement shows the Dominicans' perception of Thomas' teachings against the background of other doctrines present in the Church at that time. Conversely, this record bears witness to the identification of the Dominican Order with the Aquinas' doctrine already at the beginning of the 14th century. At the same time, it should be noted that the resolutions of the chapter of Metz are important for yet another reason. Namely, the Dominicans deliberating at the chapter decided that from now on the Dominican Order was committed to being guided by St. Thomas Aquinas. Therefore, the commandment that no Dominican 'dared to teach, settle questions, or respond to accusations otherwise than in accordance with what was commonly interpreted as his teaching' resonated very strongly<sup>7</sup>. In this resolution, the tendency to absolutize Aquinas' teaching appears for the first time, while rejecting cognition of other positions in order to be able to creatively formulate answers and conclusions. For while Thomas in his works juxtaposed many issues to which he sought answers in various sources (Holy Scripture, the Fathers of the Church, philosophers – Aristotle, Plato, Plotinus, Averroes), the Dominicans, from that moment onward, increasingly focused on relying on Thomas as the sole and primary source, thus departing from the fundamental method of truth-seeking that guided Aquinas. This will have enormous consequences in the way Dominicans practice theology in the following centuries.

The influence of Aquinas' canonization, proclaimed on July 18, 1323 by John XXII, on the increasing importance of his doctrine cannot be over-

<sup>5</sup> *Acta Capituli Generalis Parisius celebrati anno Domini MCCLXXXVI*, in FRÜHWIRTH, A. (ed.), *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum*, vol. I, 235.

<sup>6</sup> WEISHEIPL, J. A., *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, Poznań: W drodze, 1985, 424.

<sup>7</sup> *Acta Capituli Generalis apud Methim celebrati anno Domini MCCCXIII*, in FRÜHWIRTH, A. (ed.), *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum*, vol. II, Romae: Typografia della Propaganda Fidei, 1899, 64-65.

looked. Although the bull ‘Redemptionem misit’ glorifies three hundred miracles of the new saint and to a small extent emphasizes the intellectual achievements of Thomas<sup>8</sup>, as Jean Pierre Torrell noted, ‘the intellectual dimension of holiness has not been taken into account so far’<sup>9</sup>.

At the general chapter in Sisteron (Cistaricum) in 1329, it was resolved that since the doctrine of St. Thomas was useful to the whole world, Dominican students should study the teachings of St. Thomas while lecturers should base their classes on the above-mentioned doctrine<sup>10</sup>. These findings also echo the Dominicans’ belief that Thomas’ teachings are valuable and useful not only for the entire Order, but also for the entire world. This conviction translates into the obligation for Dominican students to study St. Thomas doctrine, and lecturers to base their classes on Aquinas’ works. Thus, the Order arbitrarily narrowed the area of theological research to the doctrine of the Angelic Doctor. Beginning with the decisions of the chapter of 1329, Dominican theology is based on the only one, though coherent system. It seems, therefore, that the resolutions of the general chapters allowed the Order to maintain its identity over the centuries, taking into account the education of the friars within one philosophical and theological system.

The records of successive general chapters, following the established direction, encourage theology students to learn St. Thomas’ doctrine, while avoiding trivial and frivolous news<sup>11</sup>. The authority that Aquinas’ teachings enjoyed in the Order was evidenced by the resolutions of the Bologna chapter, prohibiting Dominicans from selling books containing St. Thomas’ works<sup>12</sup>. The importance and value of St. Thomas’ doctrine was reiterated for the entire Church by the Dominicans at the general chapter in Carcassone in 1342<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> TORRELL, J. P., *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu. Osoba i dzieło*, Poznań-Warszawa: W drodze-Institut Tomistyczny, 2021, 450.

<sup>9</sup> TORRELL, J. P., *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu*, 450.

<sup>10</sup> *Acta Capituli Generalis apud Cistaricum celebrati anno Domini MCCCXXIX*, in FRÜHWIRTH, A. (ed.), *Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum*, vol. II, 191.

<sup>11</sup> *Acta Capituli Generalis apud Mediolanum celebrati anno Domini MCCCXL*, in FRÜHWIRTH, A. (ed.), *Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum*, vol. II, 262. Moreover: *Acta Capituli Generalis apud Carcassonam celebrati anno Domini MCCCXLII*, in FRÜHWIRTH, A. (ed.), *Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum*, vol. II, 280.

<sup>12</sup> *Acta Capituli Generalis apud Bononiam celebrati anno Domini MCCCXV*, in FRÜHWIRTH, A. (ed.), *Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum*, vol. II, 83.

<sup>13</sup> *Acta Capituli Generalis apud Carcassonam celebrati anno Domini MCCCXLII*, in FRÜHWIRTH, A. (ed.), *Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum*, vol. II, 280.

To trace the increase in authority of St. Thomas Aquinas' position on the circumstances of the conception of the Blessed Virgin present in the writings of subsequent Dominicans, it is necessary to present his views on the issue we are studying.

## 2. THE POSITION OF SAINT THOMAS AQUINAS ON THE SANCTIFICATION OF MARY

The Angelic Doctor analyzes the issue of interest in the *Commentary on the Sentences*<sup>14</sup>, in the *Summa Theologiae*<sup>15</sup>, in the *Summary of Theology*<sup>16</sup> and in *Quaestiones quodlibetales*<sup>17</sup>. In order to provide a comprehensive answer, he considers three perspectives of this problem: before the soul unites with the body (*ante animationem*), at the moment of the soul's infusion (*in actu animationis*) and after the soul unites with the body (*post animationem*)<sup>18</sup>.

### a) Sanctification of Mary before the union of body and soul

Aquinas, asking about the possibility of Her sanctification before the union of body and soul, gives a negative answer. He states that *what does not exist cannot be sanctified*<sup>19</sup>. Since the moment of the union body and soul determines the existence of a human being, the Blessed Virgin could not have been sanctified before Her existence<sup>20</sup>.

A human being can be the subject of God's grace. Therefore, for sanctifying grace to be granted, Mary had to exist as a person<sup>21</sup>. This could not have happened earlier than before Her soul united with Her body<sup>22</sup>.

Thomas also considers the possibility of Mary's sanctification at the moment of the parents' marital act. He notes that parents' personal holiness can-

<sup>14</sup> THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 3, d. 3, q. 1, a. 1, in THOMAE AQUINATIS, *Scriptum super Sententiis* (ed. M. F. MOOS), vol. III, Parisii: P. Lethielleux, 95-101.

<sup>15</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, III, q. 27, 1995-2002.

<sup>16</sup> THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 224, in THOMAS DE AQUINO, *Opuscula omnia*, vol. II, Parisii: P. Lethielleux, 1927, 168-170.

<sup>17</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quodlibetum VI*, q. V, a. 7, in S. THOMAE AQUINATIS, *Quaestiones disputatae et quaestiones duodecim quodlibetales*, vol. III, Romae: Taurini, 1927, 124-125.

<sup>18</sup> See: KOCHANIEWICZ, B., «L'Immacolata Concezione e la dottrina di San Tommaso d'Aquino», 100.

<sup>19</sup> THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 3, d. 3, q. 1, a. 1, q. 1, 95.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 3, d. 3, q. 1, a. 1, q. 1, 95.

<sup>22</sup> THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 3, d. 3, q. 1, a. 1, q. 2, 97.

not be inherited by their offspring. Original sin refers to nature, while God's grace perfects the person. Therefore, the fruit of the marital act of holy parents cannot be holy offspring<sup>23</sup>.

Aquinas also drew attention to the fact that lust, which accompanies the act of procreation and causes contamination with original sin, was not strange to Mary's parents. Therefore, not being excluded from the norms of this law, they passed on original sin to their daughter<sup>24</sup>. Only the conception of Christ was holy and undefiled, since He was conceived by the Holy Spirit and the Blessed Virgin<sup>25</sup>.

Moreover, Aquinas' negative answer was justified by the universal dimension of Redemption. If the Blessed Virgin had been sanctified before the union of body and soul, She would not have had the need for Christ's redemption, and Christ would not have been the Saviour of all people<sup>26</sup>.

b) *Sanctification at the moment of union of body and soul*

Next, Aquinas considers the possibility of Mary's sanctification at the moment of the union of body and soul in such a way that, thanks to the grace 'which was granted to Her, She was preserved from incurring original guilt'<sup>27</sup>. Thomas rejects such a hypothesis, stating that only Christ the Redeemer of the human race is free from original sin<sup>28</sup>. However, the Blessed Virgin like all the other people needed Redemption<sup>29</sup>. Excluding the Blessed Virgin from the consequences of original sin would deny the universality of Redemption accomplished by Christ<sup>30</sup>.

c) *Sanctification after the soul unites with the body of Mary*

After rejecting both hypotheses, the Angelic Doctor ponders the last possibility – the sanctification of Mary after conception, but before Her

<sup>23</sup> THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 3, d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 ad 2, 99.

<sup>24</sup> THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, liber 1, cap. 224, in THOMAS DE AQUINO, *Opuscula omnia*, vol. II, Parisiis: P. Lethielleux, 1927, 169.

<sup>25</sup> THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 3, d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1, s. c. 2, 95.

<sup>26</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, III, q. 27, a. 2 co, Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1988, 1997.

<sup>27</sup> THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 3, d. 3, q. 1, a. 1 sol. 1, 99.

<sup>28</sup> THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 3, d. 3, q. 1, a. 1, q. 2, sol. 2, 99.

<sup>29</sup> KOCHANIEWICZ, B., «L'Immacolata Concezione e la dottrina di San Tommaso d'Aquino», 104.

<sup>30</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, III, q. 27, a. 2, 1997.

birth<sup>31</sup>. In explaining his position, he cited the examples of the prophets Jeremiah and John the Baptist, who were sanctified in their mothers' wombs<sup>32</sup>. However, if they, being purified from original sin, retained the possibility of committing venial sins, the Blessed Virgin, while in Her mother's womb, received grace which not only freed Her from original sin, but also preserved Her from both mortal and venial sins<sup>33</sup>. The grace given to Mary meant that during Her earthly life She never committed any sin: neither grave nor venial<sup>34</sup>. At the same time, Thomas emphasizes that despite Her sanctification, the source of sin (*fomes peccati*) remained. It was not active, hence it had no influence on the disordered stirrings of Mary's mind<sup>35</sup>. The only person free from any source of sin was Jesus Christ. In Him, humanity achieved the state of original integrity before original sin<sup>36</sup>.

### 3. THE POSITION OF OTHER DOMINICANS ON THE IMMACULATE CONCEPTION OF MARY

#### a) *The position of the Dominicans in the 13th century*

An analysis of the Dominicans' writings allows us to conclude that they addressed the question of Mary's sanctification to varying degrees. In addition to theological treatises in which a lot of attention is devoted to the issue of interest, the writings in which authors merely mention this subject have been preserved, thus revealing their position. This allows to provide a broader overview of the problem that is being studied.

#### *Hanibaldus de Hannibaldis (+ 1272)*

A similar position is taken by Hanibaldus de Hannibaldis<sup>37</sup>, who noted that during Her first sanctification the Blessed Virgin was purified from original sin. In contrast, another fruit of this sanctification was the neutralization of

<sup>31</sup> THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 224, 170.

<sup>32</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, III, q. 27, a. 1, 1996.

<sup>33</sup> THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, liber 1, cap. 224, 170.

<sup>34</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, III, q. 27, a. 4, 1999.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 224, 170.

<sup>37</sup> LONGO, C., «Annibaldo degli Annibaldi», in *Lexicon. Dizionario dei Teologi*, Casale Montferrato: Piemme, 1998, 84.

*fomes peccati*, understood as an inclination to evil and difficulty in achieving good<sup>38</sup>. It follows that Hannibaldus claimed the Blessed Virgin to have been conceived in original sin and then, thanks to God's grace, was purified from it<sup>39</sup>.

*Petrus de Tarantasia (Innocentius V) (+ 1276)*

The Dominican of Tarantasia emphasized two moments of the Blessed Virgin's sanctification<sup>40</sup>. During the first one, the soul was purified from the need to sin. However, in the effect of the second one, the Blessed Virgin was preserved from the possibility of committing sin<sup>41</sup>. The Dominican, considering participation in God's grace, drew attention to the hierarchical order. Only Christ was free from any sin, while the rest of people, although free from mortal sin, were contaminated with venial sin. The Blessed Virgin would occupy an intermediate position: although She was conceived in original sin, She never committed actual sin<sup>42</sup>. This type of solution is consistent with the position of St. Thomas Aquinas.

*Bombolognus de Bologna (+ 13th/14th century)*

The question of the sanctification of the Blessed Virgin was also reflected upon by the Dominican from Bologna<sup>43</sup>. He stated that since sanctification was the result of God's grace being granted to the human soul (and not to the human body), the body of the Blessed Virgin could not be sanctified before being united with the soul<sup>44</sup>. Therefore, Mary's sanctification took place before Her birth. However, it did not cause the disappearance of *fomes peccati*<sup>45</sup>.

<sup>38</sup> As Marielle Lamy notes, Hannibald's work is nothing more than a shortened version of a commentary on the Sentences of Thomas Aquinas. See: LAMY, M., *L'Immaculée Conception*, 245, note 23.

<sup>39</sup> HANNIBALDUS DE HANNIBALDIS, *In III Sententiarum*, d. III, quaestio unica, art. 2 corp., in SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia*, vol. XXII, Parmae: Ex typographeo Petri Fiacadori, 1868, 239a.

<sup>40</sup> FRANCO, F., «Pietro di Tarantasia», in *Lexicon*, 1008-1009.

<sup>41</sup> INNOCENTIUS QUINTUS, *In III Sentent. dist. III, quaest. I, art. 2*, in INNOCENTIUS QUINTUS, *In IV Libros Sententiarum Commentaria*, ed. T. TURCO y G. B. MARINIS, Tolosae: apud Arnaldum Colomerium, 1652, fol. 19ab.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> BOMBOLOGNUS DE BOLONIA, *De sanctificatione B.V. Mariae*, in PIANA, C., «Questione inedita "De sanctificatione B.V. Mariae" di Bombologno da Bologna OP», *Studi Francescani* 13 (1941) 185-196.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 186.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 193.

Bombolognus emphasized the sinlessness of Christ, who, conceived by the Holy Spirit, was free from original and actual sin. If the result of the Redemption accomplished by Christ was the manifold glory of the saints, then depriving the Blessed Virgin of the fruits of the Redemption would automatically mean excluding Her from God's glory<sup>46</sup>.

It is noteworthy that Bombolognus, although in his reflection he quotes solutions known to theologians of that time, refers to the authority of St. Augustine and St. Bernard of Clairvaux, but does not cite the opinion of Thomas Aquinas. In his reflection, he focused on the universality of the Redemption accomplished by Christ.

To sum up, it should be noted that theological works of selected Dominicans of the 13th century contain the unanimous position of the Dominicans of the 13th century on the issue of the Immaculate Conception. The reflection on the sanctification of Mary is made in the context of the universality of the effects of original sin affecting human nature, as well as the universality of the work of Redemption accomplished by Christ. The Blessed Virgin, conceived in the state of original sin, was able to share in the fruits of Redemption: she was purified and sanctified in Her mother's womb. Her conception in the state of original sin is evidenced by the source of sin (*fomes peccati*), which Mary, despite Her first sanctification, was not deprived of. The presented position of Dominican theologians is characterized by uniformity. However, in the analyzed writings we will not find any traces of the influence of Aquinas' reflections on the positions of individual Dominican theologians.

b) *The position of the Dominicans in the 14th century*

*Herveus Natalis (+ 1323)*

The author of the *Commentary on the Sentences*, written in Paris at the beginning of the 14th century, based his theological reflection on the doctrine of St. Thomas Aquinas<sup>47</sup>. Herveus was not only against the Immaculate Conception, but also polemicized with the position of supporters of the Marian privilege. In view of their argument about the prevenient grace of Christ pre-

<sup>46</sup> *Ibid.*, 189-190.

<sup>47</sup> LONGO, C., «Erveo di Neddellec», in *Lexicon*, 449-450.

serving Mary from original sin<sup>48</sup>, Herveus Natalis opposed the claim that this opinion was contrary to Holy Scripture. Citing the authority of St. Paul, he reminded us of the universality of the effects of original sin. In this approach, the above-mentioned thesis of the immaculists would also contradict the Fathers of the Church<sup>49</sup>. If the Blessed Virgin had been free from sin, She should not have been subject to death. However, since She died, She was subject to the law of death<sup>50</sup>.

Another argument cited by the Dominican refers to the universality of Redemption. As Herveus noted, freedom from original sin would place Mary outside the order of salvation<sup>51</sup>.

The French Dominican also considered the possibility of Mary's conception in original sin and Her immediate sanctification. However, he rejected this possibility as it would imply that both guilt and grace were present in Her soul at the same moment<sup>52</sup>.

Finally, he considered the last possibility, according to which the Blessed Virgin was in a state of sin for some time and then, before leaving Her mother's womb, grace was granted to Her in a greater degree than to other saints. This solution was approved by a Dominican theologian. As a result of Mary's sanctification, the source of sin was neutralized in Her, and during the second sanctification, it was eliminated so that She could not sin in the future<sup>53</sup>. The proposed solution is coherent with the position of St. Thomas Aquinas.

#### *Durandus de Sancto Porciano (+ 1334)*

It should be emphasized that Durandus often presented bold, even eccentric and controversial views. Some of them were condemned at the general chapter in Metz<sup>54</sup>. He claimed, among other things, that the Blessed Virgin was conceived without original sin. In the commentary on the Sentences,

<sup>48</sup> HERVEUS NATALIS, *Liber III, d. 3, q. 1*, in HERVEUS NATALIS, *In quattuor Sententiarum*, Venetiis: per Iacobum de Pentio, 1505, 4vb.

<sup>49</sup> HERVEUS NATALIS, *Liber III, d. 3, q. 1, 4ra*. See: HORST, U., *Dogma und Theologie. Dominikanertheologen in den Kontroversen um die Immaculata Conceptio*, Berlin: Akademie Verlag, 2009, 19.

<sup>50</sup> HERVEUS NATALIS, *Liber III, d. 3, q. 1, fol. 4vb*.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 4ra.

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> *Ibid.*, 4rb-5vb.

<sup>54</sup> SALVATI, G. M., «Durando di San Porciano», in *Lexicon*, 414-415.

he noted that since Christ's birth was not accompanied by the pain of childbirth (a consequence of original sin), it seems that His Mother was free from original sin<sup>55</sup>. The second argument that allowed the Dominican to proclaim Mary's freedom from original sin were the circumstances of Her Assumption. Since Mary's body was preserved from destruction after Her death (and the decomposition of the body after death is a consequence of original sin), it seems that She was free from original sin<sup>56</sup>.

As Durandus notes, God's grace is granted to exalt nature or to erase guilt and uplift it. In the first case, this applies to angels created without sin<sup>57</sup>. However, in the second one, to beings fallen because of sin<sup>58</sup>. According to the Dominican, the Blessed Virgin was not conceived in original sin, since the union of soul and body and the bestowal of sanctifying grace took place at one and the same moment<sup>59</sup>.

Durandus pointed out that the body, being a carrier of some morbid contamination, after contact with the soul, caused man to be infected with original sin. However, God could preserve man's body from morbid contamination or purify it before uniting with the soul. To make his opinion credible, he referred to the argument of the Most Perfect Mediator, to who the Blessed Virgin would not have been the most perfect Mediator if She had been tainted by even the slightest sin<sup>60</sup>.

The Dominican also considered the issue of Mary's participation in the mystery of Christ's Redemption (*redemptio*). Responding to the opponents of the Immaculate Conception, for whom the lack of original sin made it impossible to participate in the fruits of Christ's Redemption, Durandus noted that if Mary, in order to become the mother of the Saviour, restrained by God's power, were not to fall into the slavery of original sin, it should be said that She demanded Blessings of Redemption<sup>61</sup>. This argument echoes the thought of Duns Scotus.

Be that as it may, it must be said that Durandus departed from the classical Aristotelian concept since he believed that at the same moment of con-

<sup>55</sup> DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *Liber III, d. 3, q. 1*, in DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *Super IV Sententiarum*, Venetiis: ex typographia Guerraea, 1571, fol. 217v.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Ibid.*, 217r.

<sup>61</sup> *Ibid.*

ception the union of soul and body took place and divine grace was granted<sup>62</sup>. Until then, this pattern of conception was reserved only for Christ. With his position, Durandus broke away from the uniform and official stand of the Order on the Immaculate Conception, thus showing that not all Dominicans supported this position. It should be emphasized that Durandus did not quote Duns Scotus. Instead, he relied on the texts of Augustine, Anselm and Richard of St. Victor. An additional argument is the growing popularity of the liturgical feast of the Immaculate Conception in many churches<sup>63</sup>.

In summary, it should be said that the position taken by the Dominicans of the 14th century on the Immaculate Conception is not homogenous. In addition to the traditional interpretation represented by Herveus Natalis, it is important to note the suggestion presented by Durandus de Sancto Porciano. The proposed interpretation breaks with the decrees of the general chapters of the Dominicans, which ordered the adoption of the St. Thomas' doctrine as binding for the entire Order. Furthermore, it is the first testimony of Dominican theological reflection, which is part of the current of supporters of the Immaculate Conception. It should be noted that Durandus' position coincides with the teachings of Duns Scotus. These findings are so revealing that no one has noticed so far that the position of Dominican theologians in the 14th century was not uniform regarding the issue of the Immaculate Conception. Therefore, pointing to the writings of Durandus de Sancto Porciano, it cannot be maintained that all Dominicans were against the Immaculate Conception of Mary.

c) *The position of the Dominicans in the 15th century*

*Johannes Dominici (+ 1419)*

The author of the treatise *De Conceptione B. Virginis*, rejected the doctrine of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary, considering it a heresy<sup>64</sup>. The Italian Dominican, faithful to the tradition of the Order, emphasized the universal dimension of original sin and, therefore, the universal

<sup>62</sup> DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *Liber III, d. 3, q. 1*, fol. 217v.

<sup>63</sup> HORST, U., *Dogma und Theologie*, 20.

<sup>64</sup> JOHANNES DOMINICI, *De Conceptione B. Virginis*, in DA PRATI, P., *Linguaggio e pensiero di Giovanni Dominici nel 'De Conceptione B. Virginis' (Trattato inedito 1390)*, Napoli: Istituto Editoriale del Mezzogiorno, 1965, 30.

nature of redemption. Based on the writings of St. Augustine, St. Gregory the Great, St. Bernard of Clairvaux, he recalled that the privilege of being conceived in holiness was reserved only for the One who Himself sanctified all by accomplishing the forgiveness of sins<sup>65</sup>. In the treatise, apart from references to the writings of St. Bede the Venerable, St. John of Damascus, St. Anselm or Hugh of St. Victor, the strong influence of St. Thomas Aquinas' position is noteworthy. John Dominici included in his work Aquinas' teaching on the conception of the Blessed Virgin. He stated, among other things, that 'the sanctification of the Blessed Virgin Mary' could not have taken place before the infusion of the soul, since then She would not have been capable of receiving grace. Nor did the union of the body and soul take place at the very moment so that, thanks to the grace poured into the soul, She was preserved from original sin.

Christ is unique among the human race as there is no need for Him to be redeemed because He is our Head, but all others are redeemed through His mediation. This would be impossible if there were any soul that was not tainted by the taint of original sin. This privilege, however, has not been granted to anyone except Christ' (cfr. III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, sol. 2)<sup>66</sup>. Referring to the *Summa Theologiae* (III, q. 27, a. 2 ad 2 sol.), John Dominici noted that 'if the soul of the Blessed Virgin were preserved from the taint of original sin, this would diminish the dignity of Christ Himself, since He could not be recognized as the Saviour of all men'<sup>67</sup>. It follows that the Dominican defended the universal dimension of original sin and, consequently, the universality of Christ's redemption. The treatise also contains references to the writings of other Dominican theologians: Peter of Tarantasia, Albert the Great, Durandus and Hervaeus Natalis. The reflection of Peter of Tarantasia, included in the commentary on the Sentences, was presented with particular insight. This Dominican analyzed four possibilities for the sanctification of the Blessed Virgin: a) before conception and before birth, b) after conception and after birth, c) at the moment of birth or at the moment of conception, and d) at the moment of conception, but not at the moment of birth<sup>68</sup>.

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, 35-36.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 41.

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> *Ibid.*, 42.

While considering the possibility of implementing the first one, he came to reject it, as grace could not be granted before the existence of nature. After all, grace is based on nature. The second solution is characterized by the sanctification of all people, while the third option is reserved only for Christ. Peter of Tarantasia drew attention to the last version of sanctification, appropriate to the Blessed Virgin, who was sanctified in her mother's womb on the same day, and even at the same hour after conception, but not at the same moment<sup>69</sup>.

As can be seen, the position of Peter of Tarantasia, quoted by John Dominici, coincides with the teachings of St. Thomas Aquinas. The author of the treatise also cited the thought of St. Albert the Great and Hervéus Natalis. The first of them stated that the claim about the Blessed Virgin not having been conceived in original sin was condemned by the Parisian masters as an error<sup>70</sup>. The second one emphasized the universality of the redemptive passion of Christ. In this context, Mary's freedom from the taint of original sin would imply the lack of necessity to participate in the fruits of Christ's redemption<sup>71</sup>. Moreover, Mary's conception free from original sin would mean that she would be equal in holiness to Christ Himself<sup>72</sup>.

Considering the marital act of Joachim and Anna (*conceptio activa*), typical of the *via generationis* of the human race, which was marked by concupiscentia, as Jan Dominici notes, the nature of this act assumed the conception of Mary in the state of original sin<sup>73</sup>.

To further substantiate the Dominican position, John Dominici mentioned some Franciscan theologians whose opinions coincided with the Dominicans' view on the conception of the Blessed Virgin (St. Bonaventure, Richard of Media Villa, Henry of Gand, John of Poliano)<sup>74</sup>.

The treatise also cites the arguments of the proponents of the Immaculate Conception, which are then subjected to criticism. John Dominici questioned the main thesis of the immaculists, which is preservative redemption<sup>75</sup>. It proclaimed that the Blessed Virgin was redeemed from original sin not so much because She incurred it, but because She did not commit it. Therefore, redemp-

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, 43.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 44.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 44-45.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 53.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 58.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 45-47.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 58-59.

tion in relation to Mary would be expressed in Her preservation from sin<sup>76</sup>. He goes on to conclude that keeping oneself from sin nullifies redemption.

Based on the traditional concept of redemption, the Dominican emphasized that Christ's passion undertaken for our salvation appears as a cause in the face of an effect. Therefore, to claim that the Blessed Virgin was redeemed by virtue of Christ's previously received merit would mean that the effect preceded the cause by over forty years (if we assume that the Mother of Jesus was approximately 47 years old at the time of His passion)<sup>77</sup>. The concept of redemption, according to John Dominici, presupposes the presence of sin, not its absence.

The Dominican also rejected another important claim of the immaculists that Mary, thanks to the absolute power of God (*potentia absoluta*), was preserved from the common law from which no one was excluded. Dominici rejected this view, noting that it had no basis in Holy Scripture<sup>78</sup>.

John Dominici did not ignore the issue of the liturgical celebration of the Immaculate Conception. Recalling the position of the Angelic Doctor, he stated that among the Marian feasts included in the liturgical calendar of the universal Church, the feast of Her conception is not listed, although in many churches it is celebrated due to the piety of the faithful<sup>79</sup>.

In conclusion, it should be said that John Dominici's treatise is a testimony to an in-depth reflection on the conception of the Blessed Virgin. As a Dominican, he represents a traditional negative stance towards the Immaculate Conception. Invoking the authority of St. Thomas Aquinas, he drew attention to his unique role not only in the Order, but also in the Church. The treatise is of an apologetic nature, which is why John Dominici not only defended his position, but also criticized the theses of the supporters of the Marian privilege (preservative redemption, *potentia absoluta*).

#### *Johannes de Turcremata (+ 1468)*

The author of the treatise *De veritate Conceptionis Beatissimae Virginis*, written in 1437, not only presented the Dominican position, but also defended it, criticizing the opinions of the proponents of the Immaculate Concep-

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, 60.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 59-60.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 61.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 64.

tion of Mary. Although this work was brought to the Council of Basel<sup>80</sup>, Torquemada initially spoke publicly, opposing the introduction of the feast of the Immaculate Conception throughout the Church<sup>81</sup>. Upon learning that Pope Eugene IV did not approve of the conciliar assembly, he left Basel and went with the papal legates to Ferrara, not bothering to defend his opinion presented in the aforementioned treaty<sup>82</sup>.

Although this work did not play a major role in the debate on the Immaculate Conception, it is worthwhile to reflect on the Spanish Dominican, mirroring the critical stance of Dominicans towards the Immaculate Conception of Mary.

The author of the treatise, explaining the position of opponents of the Marian privilege, emphasized the universal nature of original sin. Relying on the authority of Holy Scripture he reminded that all people who were descendants of Adam were conceived in original sin<sup>83</sup>. Therefore, every human being born into the world is deprived of the state of original justice. This truth was documented by numerous examples from the Bible<sup>84</sup> and the writings of the Church Fathers<sup>85</sup>.

Therefore, since all the descendants of Adam were conceived in original sin, there is no need to make an exception for the Blessed Virgin, since in this way we separate Her from universal law<sup>86</sup>. Freedom from original sin is the exclusive attribute of Christ<sup>87</sup>. If Mary possessed this privilege, the Holy Spirit would not be silent in Holy Scripture or in the Church<sup>88</sup>. Since the Blessed Virgin came from offspring marked by sin, She was conceived in original sin. Therefore, Her body was marked by the taint of sin, while Christ's body was immaculate as it was not conceived according to the *lex concupiscentiae*<sup>89</sup>. The Dominican cardinal noted that this opinion was confirmed by theologi-

<sup>80</sup> KAEPPELI, Th., *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. III, Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1980, 24.

<sup>81</sup> GAY-CANTON, R., *Entre dévotion et théologie*, 107.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 108.

<sup>83</sup> JOHANNES DE TURRECREMATA, *Tractatus 'De veritate Conceptionis Beatissimae Virginis'*, Bruxelles: Culture et Civilisation, 1966, fol. 25.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 113-118.

<sup>85</sup> Torquemada quotes the works of Hilary, John Chrysostom, Jerome, Ambrose, Augustine, Leo the Great and medieval writers: Bede, Anselm, Gregory, Bernard of Clairvaux. *Ibid.*, 119-139.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 156.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 176.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 182.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 244.

cal authorities: St. Anselm, Hugo of St. Victor, St. Bernard of Clairvaux or St. Thomas Aquinas<sup>90</sup>.

Juan de Torquemada attached great importance to the teachings of Aquinas, thus emphasizing his unquestionable authority<sup>91</sup>. In his treatise, he analyzed all texts in which the Angelic Doctor addressed the circumstances of the conception of the Virgin Mary. Based on Aquinas' opinion, he also explained the issue of the liturgical celebration of the feast of *Conceptio Mariae*. He noted that many particular churches celebrated the feast of the sanctification (conception) of the Blessed Virgin (e.g. in Catalonia and Germany)<sup>92</sup>.

At the same time, Torquemada did not limit himself to presenting the position of St. Thomas Aquinas. He added to his opinion an impressive list of Dominican and Franciscan theologians claiming that the Blessed Virgin was conceived in original sin and then sanctified<sup>93</sup>. Their claims are confirmed by the cited rulings of the Church councils and the teachings of the popes<sup>94</sup>.

Criticizing the position of proponents of the Marian privilege, the Dominican cardinal emphasized that the doctrine of the Immaculate Conception was based neither on Holy Scripture nor on universally recognized authorities. Moreover, it is contrary to the opinion of the Church Fathers<sup>95</sup>. He noted that the doctrine of the Blessed Virgin's conception in original sin was universal, therefore it was not safe to abandon the established teaching. He justified his conclusion with theological arguments. Placing the person of Christ at the center of his reflection, he emphasized the uniqueness of His virginal conception, His beauty, His special anointing with the Holy Spirit, freedom from sin and immaculateness. The emphasis placed on the extraordinary circumstances of Christ's conception (free from sin, pure, holy) allo-

<sup>90</sup> *Ibid.*, 273-290.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 297.

<sup>92</sup> JOHANNES DE TURRECREMATA, *Tractatus*, 298.

<sup>93</sup> There were mentioned, among others: Hugo de Sancto Caro, Albert the Great, Peter of Tarrantasia, Ulrich of Strasbourg, James of Voragine, Durandus, Henricus Natalis, Peter of Palude, James of Lausanne, John of Naples. Thomasinus, Hugo of Strasbourg, Nicholas Trivet, Robert Holkot, Peter of Palma, Martin the Pole, Nicholas of Gorran, Vincent of Beauvais, James of Benevento, John of Lettemberg, John Sernigacci, and Johannes de Turrecremata, *Tractatus*, foll. 332-338. Franciscan theologians holding a similar opinion included: Alexander of Halles, Bonaventure, Richard of Media Villa, Nicholas of Lyra, Bartholomew of Pisa, Conrad of Saxony and several other masters from the Order of Friars Minor. JOHANNES DE TURRECREMATA, *Tractatus*, 339-346.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 363.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 364.

wed attention to be drawn to the imperfect conception of Mary (in original sin)<sup>96</sup>.

Torquemada analyzed the meaning of Christ's names in the light of His universal salvific activity. Characterizing the meaning of the first term (*Redemptor*), the Dominican linked the work of redemption accomplished by Christ with human sin<sup>97</sup>. In conclusion, he noted that it is difficult to accept that someone was redeemed by the blood of Christ who had never been subjected to sin. Redemption means buying back something that once belonged to someone. Therefore, if someone previously possessed grace and lost it, he regained it as a result of redemption. As can be seen, for the Spanish Dominican, the concept of redemption assumed previous slavery to sin<sup>98</sup>.

Torquemada once again returned to the concept of redemption as understood by Franciscan theologians. Preservation from sin (*praeservatio*) was called redemption by them in reference to one who had never been in bondage, either temporal or spiritual, but would have fallen into it if redemption and liberation had not preceded this person<sup>99</sup>. According to Torquemada, redemption does not mean preservation (*praeservatio*), but liberation from the slavery of sin, quoting the Apostle's words, 'Christus dilexit Ecclesiam et tradidit semetipsum pro ea, ut illam sanctificaret mundans eam lavacro aquae, in verbo vitae (Eph 5:1)'<sup>100</sup>.

The author of the treatise analyzed another Christological title – Mediator, which emphasizes that Christ became an intermediary with God towards every human being who had committed sin. In view of this, Christ was the mediator with God also towards the Blessed Virgin. Therefore, it must be concluded that She must have been subjected to some kind of sin: if not actual sin (*actualis*), then original sin. 'There is one mediator between God and men, the man Jesus Christ', whose task it is to 'unite two separated ends or bring them to reconciliation'<sup>101</sup>.

In conclusion, he invoked the authority of St. Thomas Aquinas, who in the *Summa Theologiae* (STh I-IIae, q. 81, art. 1) stated that it was part of the Catholic faith that all people (except Christ), who descended from Adam, in-

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, 383.

<sup>97</sup> *Ibid.*, 431.

<sup>98</sup> *Ibid.*, 441.

<sup>99</sup> *Ibid.*, 470.

<sup>100</sup> *Ibid.*, 475.

<sup>101</sup> *Ibid.*, 491.

curred original sin. Therefore, it is ‘erroneous to say that anyone, apart from Christ, was conceived without original sin’ (IV Sent, dist. 43, art. 4)<sup>102</sup>.

*Antoninus Florentinus (+ 1495)*

Although *Summa theologica* – the most famous work of St. Antoninus – was devoted to moral issues, it also addresses the issue of the sanctification of the Blessed Virgin<sup>103</sup>. As he noted, although the Church did not officially define whether the Blessed Virgin Mary was conceived in original sin or not, Her conception should be considered similar to that of other people<sup>104</sup>. Justifying his position, Antoninus referred to the universality of original sin, emphasizing that ‘all have sinned and are deprived of God’s grace’ (Rm 3:23). He also recalled the statement of St. Thomas Aquinas that Christ, the only Mediator and Redeemer of humanity, was free from any sin<sup>105</sup>. Accepting Mary’s preservation from sin would be an insult to the dignity of Christ, the Saviour of all people (STh III, q. 27)<sup>106</sup>.

The Archbishop of Florence, in addition to the opinion of the Angelic Doctor, cited the statements of other Dominican theologians: Peter of Taranasia, Herveus Natalis, Durandus de Sancto Porciano, and John of Naples, which contained similar arguments<sup>107</sup>. Antoninus, after analyzing all probable possibilities of conception and sanctification, came to the conclusion that Mary’s sanctification took place after the union of body and soul, on the same day, or perhaps even at the same hour<sup>108</sup>.

*Summa theologica* also discusses the position of theologians from the Order of St. Francis: both opponents and supporters of the Immaculate Conception of Mary. It appears that the position of St. Bonaventure and selected Franciscan theologians is consistent with the view of the Dominicans<sup>109</sup>. However, the stance of the proponents of the Immaculate Conception was identified with the view of Duns Scotus. Antoninus, arguing with the Franciscan’s arguments, emphasized the universal dimension of Adam’s sin.

<sup>102</sup> *Ibid.*, 494.

<sup>103</sup> MANZONE, G., «Antonino da Firenze», in *Lexicon*, 91-92.

<sup>104</sup> ANTONINUS FLORENTINUS, *Summa theologica*, vol. 1, tit. VIII, cap. II, Graz: Akademische Druck U. Verlagsanstalt, 1959, col. 547.

<sup>105</sup> *Ibid.*

<sup>106</sup> *Ibid.*, 549.

<sup>107</sup> *Ibid.*, 550.

<sup>108</sup> *Ibid.*, 550.

<sup>109</sup> *Ibid.*

Commenting on the question of the feast of the Conception of Mary, Antoninus recalled Aquinas' remark that the mentioned liturgical celebration had not been officially approved by the Roman Church. He also recalled the opinion of St. Bernard of Clairvaux that the Church, while tolerating the liturgical celebrations of local churches, did not know the moment of Mary's sanctification, therefore the feast of *Conceptio Mariae* would refer to the moment of sanctification at which She is believed to have been conceived<sup>110</sup>.

Furthermore, Antoninus rejected the arguments from private revelations, which Franciscans often referred to, thus trying to justify the truth about the Immaculate Conception. The Archbishop of Florence noted that the so-called Bernard's revelations should be considered fantastic visions that could not be given credence. Moreover, even if some saints experienced revelations confirming the Immaculate Conception (such as St. Bridget of Sweden), there were also revelations of other saints that included content contrary to this privilege (such as St. Catherine of Siena). Therefore, they cannot be treated as an authentic source of theological knowledge<sup>111</sup>.

d) *The position of the Dominicans in the 16th century*

*Vincentius Bandellus de Castronovo (+ 1506)*

Vincent Bandellus, elected general of the Dominican Order (1501-1506) at the end of his life, wrote *Tractatus de singulari puritate et prearogativa conceptionis salvatoris nostri Jesu Christi*<sup>112</sup>.

The author, describing the state of man's original righteousness<sup>113</sup> and the effects of the first parents' sin<sup>114</sup>, noted that Adam could not pass on to his offspring what he was deprived of<sup>115</sup>. Since subsequent generations were deprived of the gift of original righteousness, this lack also affected the Blessed Virgin<sup>116</sup>. Only Christ, conceived by the Holy Spirit and the Virgin Mary, was

<sup>110</sup> *Ibid.*, 553.

<sup>111</sup> *Ibid.*, 554.

<sup>112</sup> VINCENTIUS DE BANDELIS DE CASTRO NOVO O.P., *Tractatus de singulari puritate et prearogativa conceptionis salvatoris nostri Jesu Christi*, Bononiae: per Ugonem de Rugeriis de Regio, 1481.

<sup>113</sup> *Ibid.*, cap. 3-4, 6r-7r.

<sup>114</sup> *Ibid.*, cap. 5, 7r-7v.

<sup>115</sup> *Ibid.*, cap. 6, 8r.

<sup>116</sup> *Ibid.*, cap. 6, 8v.

free from original sin<sup>117</sup>. However, all other people were born deprived of the state of original righteousness. The Dominican further emphasized this truth, citing the statements of the Church Fathers and medieval theologians, as well as the teachings of popes and authorities in the field of canon law<sup>118</sup>. Based on this fundamental truth, Bandelli stressed the conception of the Blessed Virgin in the state of original sin<sup>119</sup>.

In the following chapters of the work, he presented the Dominicans' approach to the problem of the conception of the Blessed Virgin. He began his review of the opinions of theologians from the Order of Preachers with St. Thomas Aquinas, whose doctrine met with the approval of Popes Urban and Innocent and the masters of the University of Paris. In this way, he emphasized the authority that the Angelic Doctor enjoyed both in the Order and in the Church<sup>120</sup>.

Bandelli, in addition to the opinion of St. Thomas presented the views of other Dominican theologians: Antoninus of Florence, Albert the Great, Hugh de Sancto Caro, Peter of Tarantasia, John Dominici, Peter of Palude, Hannibaldus of Hannibaldis, Durand de Sancto Porciano, William Peraldus, Herveus Natalis and Bombolognus of Bologna. The opinion of the latter summarizes the Dominican attitude to the issue of the Immaculate Conception of Mary, "The Blessed Virgin was not sanctified before the union of body and soul, nor at the moment of this union (*animatio*), but after this union. If She had not incurred original sin, She would have been deprived of Christ's universal sanctification and redemption"<sup>121</sup>.

He also added Dominican preachers to the list of eminent theologians: James of Voragine, James of Lausanne, and Marcin Polak<sup>122</sup>. In total, Bandelli presented the testimonies of 72 Dominicans unanimously stating that the Blessed Virgin was conceived in original sin<sup>123</sup>.

This compilation is accompanied by the list of over thirty Franciscan authors who maintained that the Blessed Virgin Mary was conceived in original

<sup>117</sup> *Ibid.*, cap. 7, 9r.

<sup>118</sup> The Dominican refers to the writings of: Innocent I, Innocent II, Innocent III, Honorius III, Clement V, Innocent V, Boniface III, Eugene IV. *Ibid.*, cap. 18, foll. 25r-26v. Moreover, he cites authorities in the field of canon law. *Ibid.*, cap. 19, foll. 27v-28r.

<sup>119</sup> Bandelli quotes fragments from the patristic writings and the authorities of medieval theologians, claiming that the Blessed Virgin was conceived in original sin.

<sup>120</sup> *Ibid.*, cap. 23, 37v-37r.

<sup>121</sup> *Ibid.*, cap. 23, 40v.

<sup>122</sup> *Ibid.*, cap. 23, 38v-39v.

<sup>123</sup> *Ibid.*, cap. 24, 42r.

sin and later sanctified. Among the theologians listed, the following are worth mentioning: St. Anthony of Padua, Saint Bonaventure, Alexander of Halles, Richard of Mediavilla, William of Ockham<sup>124</sup> and Conrad of Saxony, who noted that ‘Christus enim non fuit in peccato conceptus nec natus. Beata autem Virgo fuit quidem in peccato originale concepta, sed sine peccato nata’<sup>125</sup>.

Finally, the opinion of Duns Scotus was presented<sup>126</sup>, which was juxtaposed with the views of Franciscan theologians proclaiming Mary’s conception in original sin: Francis of Asti, Garaldo of Odonis, John Gallicus, Landulphus and Philip of Monte Callerio.

It should be noted that Bandelli analyzed the doctrine of Duns Scotus from the perspective of the Dominicans, without a thorough examination of the specific approach of the Franciscan author. Quoting from Holy Scripture, the writings of the Church Fathers, medieval theologians, papal teachings and the traditional understanding of the concept of redemption allowed the general of the Order to stand firm in his position. Referring to the teachings of St. Thomas on Jesus Christ, the only Mediator between God and people, he stated that the claim about the Blessed Virgin not having been redeemed by Christ’s passion was contrary to the Catholic faith and was a Pelagian heresy<sup>127</sup>.

Moreover, Bandelli, citing the authority of Aquinas, rejected the concept of ‘redemptio preservativa’. In the light of Christ’s sacrifice on the Cross, the concept of preservative redemption appears idle and foolish<sup>128</sup>. For he who is preserved from all ugliness cannot say of himself that he has been washed. Conversely, he who has been preserved from all disease cannot say that he has been healed. A man saved from slavery cannot say that he has been redeemed<sup>129</sup>. Hence Bandelli draws the following conclusion, ‘Christus una oblatione consummavit sanctificatos in sempiternum: ita etiam una redemptione sublevavit omnes sanctificatos a peccato cum ergo beata virgo sit redempta per passionem Christi redemptione proprie dicta sequitur quod aliquando fuerit sub peccato captiva’<sup>130</sup>.

<sup>124</sup> *Ibid.*, cap. 24, 42v-43r.

<sup>125</sup> *Ibid.*, cap. 24, 45r.

<sup>126</sup> *Ibid.*, cap. 24, 45v.

<sup>127</sup> *Ibid.*, cap. 27, 50r.

<sup>128</sup> *Ibid.*, cap. 27, 58r.

<sup>129</sup> *Ibid.*, cap. 27, 58r.

<sup>130</sup> *Ibid.*, cap. 27, 59v.

The subsequent chapters of the treatise present further arguments based on St. Thomas' doctrine, which justify the negative attitude of the Dominicans towards the Immaculate Conception of Mary<sup>131</sup>. They allowed the author to formulate the following conclusion: *the opinion that the Blessed Virgin did not commit original sin was contrary to the authority of the saints and was therefore foolish and devoid of piety (impia et non pia)*<sup>132</sup>.

It should be noted that St. Thomas Aquinas' teaching constitutes for Bandelli the basis of his theological reflection. It is a clear and expressive testimony to the great authority that the Angelic Doctor's teachings enjoyed in the Order of Preachers at the turn of the 15th and 16th centuries. The remaining Dominican theologians, although mentioned and occasionally quoted, in fact became a kind of background for Aquinas' position. Simultaneously, Bandelli's treatise exemplifies the narrowing of the horizons of Dominican theology to the doctrine of Thomas Aquinas. Moreover, it is a testimony to the gradual departure from the actual contribution to the discussion on the Immaculate Conception of Mary by Dominicans living in the 13th-15th centuries, in favour of Aquinas.

The second part of the treatise has an apologetic and polemical character, as the Dominican general deals with the arguments of the supporters of the Immaculate Conception of Mary<sup>133</sup>. He begins his discourse by explaining the meaning of the concept of *immunis a peccato originali*. Citing the opinion of Aquinas (I Sent. d. 44, art. 3), he stated that at the moment of conception, each descendant of Adam is marked by the stain of guilt (*macula culpe*) and the source of sin (*fomes peccati*). The conception of the Blessed Virgin was not different from the rest of humanity; after the union of body and soul, She was quickly purified from the taint of guilt, while the source of sin (*fomes peccati*) was immobilized in Her<sup>134</sup>. After Her sanctification, She was prepared to become the Mother of God<sup>135</sup>.

Bandelli demonstrated inaccuracies in the use of texts taken from the works of St. Augustine<sup>136</sup> and St. Anselm<sup>137</sup> showing that their authentic mea-

<sup>131</sup> *Ibid.*, cap. 28-35, 59v-71r.

<sup>132</sup> *Ibid.*, cap. 35, 71r.

<sup>133</sup> *Ibid.*, II pars, 76r.

<sup>134</sup> *Ibid.*

<sup>135</sup> *Ibid.*, II pars, 76v.

<sup>136</sup> *Ibid.*, 77v.

<sup>137</sup> *Ibid.*, 78v.

ning refers to the conception of Jesus and not to the conception of Mary. However, the verse ‘Tota pulchra es amica mea et macula non est in te’ (Song 4)<sup>138</sup>, which is an important argument for proponents of the privilege, should be considered in a spiritual rather than the expressive sense<sup>139</sup>.

The Dominican rejected another argument of the immaculists, which pointed to the fullness of Mary’s grace, and therefore the absence of any defect, which consequently implied the Immaculate Conception. According to Bandelli, the fullness of Mary’s grace should be referred not to the moment of Her conception, but to the conception of the Son of God, since at that very moment She was greeted with the words of the angel Gabriel<sup>140</sup>.

The Dominican decried the erroneous reasoning of the immaculists maintaining that if the Blessed Virgin was preserved from venial sins (which were a lesser evil), then She was certainly preserved from original sin, which was a much greater evil. If Mary was preserved from the sorrows of childbirth (which was a lesser evil), Bandelli replies, why was She not preserved from death, which was a greater evil?<sup>141</sup>.

The Dominican general also criticized another argument of the supporters, based on the so-called *potentia absoluta Dei*. They argued that God could have preserved the Blessed Virgin and the entire human race from sin, as this would not have been contrary to His omnipotence. The Dominican assumed that God had predetermined everything. Christ should die to redeem all people destined for eternal life. It was therefore impossible for the Blessed Virgin to be preserved from original sin, since this would have opposed the essence of redemption (*praeservatio tollit redemptionem*). It is true, Bandelli continues, that God in His omnipotence could do much that He had not planned beforehand, however not in the way that He sometimes did something He had not previously determined. Therefore, it was not possible for Mary to be preserved from original sin unless God had predetermined it before<sup>142</sup>.

Moreover, immaculists claimed that since the Blessed Virgin was exalted above the choirs of angels, She was without original sin. Rejecting this opinion, Bandelli noted that in the opinion of some Friars Minor, St. Francis was

<sup>138</sup> *Ibid.*, 79r.

<sup>139</sup> *Ibid.*, 79v.

<sup>140</sup> *Ibid.*, 79v.

<sup>141</sup> *Ibid.*, 80v.

<sup>142</sup> *Ibid.*, 93v.

elevated above the choirs of angels, even though he was conceived in original sin and committed many grave sins before his conversion<sup>143</sup>.

Bandelli, defending the traditional concept of redemption, emphasized the perfect act of Christ – the perfect Mediator and Redeemer, through Whom the work of redemption was accomplished. From this perspective, Mary’s preservation from all sin would exclude Christ’s redemption and mediation. In the adopted perspective, the concept of redemption assumes prior enslavement. Therefore, if we accept the line of the proponents of the Marian privilege, and if Christ was the most perfect Mediator, implementing the most perfect act of redemption in relation to Mary, then He would consequently have to save all people from all sin, thus legitimizing the most perfect act of redemption<sup>144</sup>.

The author of the treatise drew attention to the liturgical celebration of the feast of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin<sup>145</sup>. As proponents of the privilege argued, since the Pope honoured the celebration of the above-mentioned feast with a special indulgence, this act would confirm the immaculateness of this conception. The Dominican, opposing such reasoning, distinguished a dual dimension of the Blessed Virgin’s conception. Conception in the first sense would refer to the union of body and soul – it involved the enlistment of original sin. However, in the second meaning, conception had a spiritual character and referred to the moment when, after the union of body and soul, God granted His grace thanks to which the Blessed Virgin – purified from original sin – was holy and immaculate<sup>146</sup>. Therefore, the Church celebrates the feast of *Conceptio Mariae* only in a spiritual sense as the granting of God’s grace to Mary, conceived in Her mother’s womb<sup>147</sup>.

Expanding on his reflection on the celebrated feast, the Dominican referred to the office of *De Conceptione Beatae Mariae* by the Franciscan Leonardo de Nogarolis, which was approved by Sixtus IV. Bandelli, analyzing the subject of the liturgical celebration, recalled two dimensions of conception: corporeal and spiritual. The first concerns the union of the male semen with the matter provided by the woman. Its effect is an embryo which is not yet holy as the human soul – the subject of holiness – has not yet been imparted. At the moment of the union of body and soul, original sin occurred. Mary’s spiritual

---

<sup>143</sup> *Ibid.*, 97v.

<sup>144</sup> *Ibid.*, 98v-99r.

<sup>145</sup> *Ibid.*, 81r.

<sup>146</sup> *Ibid.*, fol. 81r.

<sup>147</sup> *Ibid.*

conception took place after the union of body and soul, when God's grace was granted to Her. As a result, it can be said that the conception was holy and immaculate.

The Dominican criticized the form of the liturgical office of the feast, noting many misinterpretations that were contrary to the authority of Holy Scripture and the authority of the Doctors of the Church<sup>148</sup>. The criticism included, among others, the oratio from the Mass form<sup>149</sup>, as well as the selection of breviary readings taken both from Holy Scripture (Prov 8)<sup>150</sup>, and from the works of the Fathers of the Church and medieval theologians: St. Augustine, St. Idelphonsus of Toledo, St. Anselm, St. Bernard of Clairvaux, which, as Bandelli showed, were false, that is, were never written by the above-mentioned writers<sup>151</sup>.

*Thomas de Vio Cajetanus (+ 1534)*

Thomas de Vio Cajetanus is the author of the small treatise *De Conceptione Beatae Mariae Virginis*, written in 1515<sup>152</sup>. The starting point for the Dominican's deliberations was the truth expressed in Holy Scripture that Christ died for everyone. Hence the conclusion: since Christ died for all, then all sinned. The Dominican theologian, arguing with the opinion proclaimed by immaculists about Mary's preservation from original sin, noted that this privilege could be understood in two ways: as a complete exclusion of Mary from all the consequences of original sin, or as granting Her personal grace thanks to which She was preserved from the taint of original sin<sup>153</sup>. The Dominican rejected the first understanding of this privilege, as it was contrary to the Catholic faith and the authority of Holy Scripture. He stated that Mary was redeemed by the death of Christ and consequently reconciled with God<sup>154</sup>. Therefore, the position proclaiming Her complete preservation from original sin and its consequences should be condemned.

<sup>148</sup> *Ibid.*, fol. 86r.

<sup>149</sup> *Ibid.*, fol. 87r.

<sup>150</sup> *Ibid.*, fol. 87v.

<sup>151</sup> *Ibid.*, fol. 88r-90v.

<sup>152</sup> THOMAS DE VIO CAJETANUS, *Tractatus primus de Conceptione Beatae Mariae Virginis ad Leonem decimum pontificem maximum*, in THOMAS DE VIO CAJETANUS, *Opuscula omnia*, tomus II, Lugduni: apud haeredes Iacobi Iuntae, 1562, foll. 137-142.

<sup>153</sup> *Ibid.*, fol. 138.

<sup>154</sup> *Ibid.*

The Dominican accepted the second interpretation of the Marian privilege, according to which Mary was preserved from the taint of original sin, but not from the contamination of the body (*infectio carnis*), nor from the obligation to stain Her own person (*nec a debito in propria persona illius maculae*), nor from the source of sin (*fomes peccati*), nor from penalties. Such an interpretation, he noted, did not contradict Holy Scripture or the teaching of the Church<sup>155</sup>.

It should be noted that the expressed opinion of Thomas de Vio is the first testimony to the gradual evolution of the Dominican stance towards the Immaculate Conception. For the first time, the Dominican accepted the concept of preservative redemption (*redemptio praeservativa*) in relation to the Virgin Mary, while emphasizing that like other sinners She was also included in the saving sacrifice of Christ made on the cross<sup>156</sup>.

Cajetanus analyzed the position of theologians proclaiming the conception of the Blessed Virgin in original sin, and Her subsequent purification and sanctification. He noted that this opinion appears in the works of authorities in the field of theology and canon law: Augustine, Ambrose, John Chrysostom, Maximinus, Remigius, Bede the Venerable, Anselm, Bernard of Clairvaux, Anthony of Padua, Bonaventure, Thomas Aquinas<sup>157</sup>, and also Juan de Torquemada and Vincent Bandellus<sup>158</sup>. He described the position of the maculists as coherent, rational, consonant with faith and compatible with piety<sup>159</sup>.

Cajetanus also critically assessed the position of the immaculists, which, as they claimed, was based on the opinion of theologians, on the decrees of synods, on the piety of the Church and on private revelations<sup>160</sup>. Referring to the use of the content of private revelations in theological reflection, he subjected to criticism the revelations received by St. Bridget of Sweden. They contained information about the Immaculate Conception of Mary and were contrasted with the private revelations of St. Catherine of Siena concerning Mary's conception in original sin<sup>161</sup>.

Moreover, he subjected Mary's preservation from original sin at the moment of conception to criticism, juxtaposing the truth that Christ's atoning

<sup>155</sup> HORST, U., *Die Diskussion*, 22.

<sup>156</sup> THOMAS DE VIO CAJETANUS, *Tractatus*, 139.

<sup>157</sup> *Ibid.*, 139-140.

<sup>158</sup> *Ibid.*, 140.

<sup>159</sup> *Ibid.*

<sup>160</sup> *Ibid.*

<sup>161</sup> *Ibid.*

death on the cross implied Mary's submission to the power of death for the sake of sin. To see Her as an exception would mean that Christ did not die for everyone, which would be heresy. Since Christ died for all, the Blessed Virgin was also reconciled to God through Christ. The redemptive nature of Her Son's death enabled Her to enter paradise<sup>162</sup>.

Therefore, Cajetan accepted the claim that Mary was preserved from the taint of original sin, but not from the contamination of the body (*infectio carnis*), nor from the source of sin (*fomes peccati*), nor from punishment. This interpretation did not contradict Holy Scripture or the teaching of the Church. The acceptance of the claim that the Blessed Virgin, thanks to special prevenient grace, was preserved from the taint of original sin, but not from the contamination of the body (*infectio carnis*), reveals a change in the Dominican position of the Immaculate Conception. They have always explained this privilege in the light of Christ's universal redemption<sup>163</sup>. Additionally, the Dominican noted that a similar position was held by some Franciscans, such as St. Bonaventure or Francis de Maironis<sup>164</sup>.

At the end of the treatise, the Dominican raised three issues. The first was the problematic ruling of the Council in Basel, which approved the doctrine of the Immaculate Conception. Cajetan reminded everyone that 'the assembly in Basel at that time was neither a synod nor a council, but a schismatic assembly'<sup>165</sup>.

He also drew attention to the issue of liturgical celebration, since in the Western Church the feast of conception not sanctification is celebrated, which seems to suggest that the Blessed Virgin was conceived without original sin<sup>166</sup>. He noted that it is necessary to mention churches that do not celebrate conception, but sanctification, and the Church allows such liturgical celebration. Even if Catholics celebrated the feast of *Conceptio Mariae*, it would have to be celebrated because of the sanctification of the Blessed Virgin in the mother's womb: either in the case of sanctification preceding the contamination of original sin, or when it was purification from the contamination of original sin (as the maculists' position states). Therefore, all agree on the sanctification of the Blessed Virgin and the fact that it took place in the mother's womb. The

---

<sup>162</sup> *Ibid.*, 138.

<sup>163</sup> *Ibid.*, 139.

<sup>164</sup> *Ibid.*, 140-141.

<sup>165</sup> *Ibid.*, 141.

<sup>166</sup> *Ibid.*

difference lies in the method of sanctification, that is, through Mary's preservation from sin, or through Her purification from the taint of sin. Therefore, as Cajetanus notes, it would be wiser for everyone if the feast of Mary's conception were celebrated as sanctification, which would correspond to the truth more<sup>167</sup>.

After analyzing both opinions, Cajetanus formulated a final conclusion: the opinion maintaining that the Blessed Virgin was purified from original sin should be believed, while the other view, which holds that the Blessed Virgin was preserved from the taint of original sin, should at best be tolerated<sup>168</sup>.

The Dominican once again recalled the opinions of many saints and theologians who unequivocally maintained Mary's purification from original sin. This claim, as Thomas de Vio Cajetanus noted, is consistent with Christian tradition.

#### CONCLUSIONS

The analysis of theological writings of Dominican authors from the 13th to 16th centuries allows us to formulate the following conclusions. The Dominican stance on the conception of the Blessed Virgin, with a few exceptions, was homogenous. The doctrine developed in the 13th century, specified by Thomas Aquinas, and later adopted and deepened by all major theological authorities, was cultivated and developed over the centuries. At its core, the truth appears about the universal dimension of the first parents' sin and the universal nature of redemption accomplished by Christ. As Cajetanus noted, since Christ died for all on the cross, then all have sinned. To see any exception to this fundamental truth would undermine the universal salvific dimension of Christ's work. In this context, it is necessary to emphasize the historical concept of redemption to which the Dominicans remained faithful. They based their doctrine on the truth firmly rooted in Holy Scripture that linked the fall of the first parents connected with tragic consequences of sin, in which the entire human race participated, with the universal salvific character of Christ's death on the cross.

Reflection on the holiness of the Blessed Virgin developed in a Christocentric context. According to the principles of St. Thomas Aquinas, no crea-

---

<sup>167</sup> *Ibid.*

<sup>168</sup> *Ibid.*

ture could be treated as equal to Christ. Only Christ was free from any sin. However, the Lord's saints, including the Virgin Mary, were burdened with the consequences of their parents' sin. The Christocentrism of Dominican soteriology was also revealed with regard to Christ, the only Mediator, whose task was to unite two separated ends. The effect of this action (union, reunion) could not exclude the Blessed Virgin. In this way, Dominican Mariology showed a close connection with Christology, especially with soteriology.

Analysis of St. Thomas Aquinas' influence on the position of the Dominican Order allows us to conclude that the writings of the Friar Preachers of the 13th century, in which they refer to the issue of the conception and sanctification of Mary, do not contain any references to St. Thomas Aquinas' works. The canonization of Aquinas in 1323 and the resolutions of general chapters in the 14th century meant that the authority of the Angelic Doctor began to shine more and more not only in the Dominican Order, but also throughout the Church, showing the growing influence on the reflection of later Dominican theologians, especially in the 15th and 16th centuries. The authors most often use Aquinas' opinions contained in the Commentary on the Sentences and the *Summa Theologiae*, less frequently in the *Quodlibet* and the *Compendium theologiae*. Their writings reveal that the Angelic Doctor's views became a foundation for subsequent generations of Dominicans, a starting point in polemics with supporters of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary. The authority attributed to St. Thomas' doctrine determined the homogeneity of the Dominican position, but also the specific colour of the theology they practised.

In the centuries-long controversy surrounding the Immaculate Conception of the Virgin Mary, it may seem that the Dominicans, remaining faithful to their position and criticizing the views of the proponents of the new privilege, played a negative role. Nothing could be further from the truth! Analyzing the development of this truth, one should notice the extremely important, although thankless role played by the sons of St. Dominic. The critical stance of the Dominicans is expressed in showing the erroneous theological arguments of the Franciscans, thus forcing them to deepen and clarify their reflections and verify the sources on which the teaching of the Immaculate Conception is to be based. Thanks to critical remarks contained in one of the treatises, we know that the original form of the Holy Mass on the Immaculate Conception, written in haste by the Franciscan monk Leonardo Nogarolo, was based on inauthentic sources. The Dominicans also criticized the use of

private revelations as a source of theology, demonstrating their questionable credibility. They criticized the perfect act of mediation of Jesus Christ towards the Blessed Virgin, spread by supporters of the Immaculate Conception, stating that all people were perfectly redeemed by the One Mediator, Jesus Christ. The Dominicans demonstrated the absurdity of the Franciscan assumptionist argument that the elevation of Mary above the choirs of angels was a consequence of Her Immaculate Conception, noting that, according to some of them, after his death St. Francis was elevated above the choirs of angels. It does not imply his extraordinary holiness, not only at the moment of his birth but even until his radical conversion.

It is also worth noting that polemical writings of the Dominicans, criticizing the immaculist arguments of the Franciscans, did so from the perspective of their own theological system. The system was based on St. Thomas Aquinas thought, in which the classical concept of the universal dimension of original sin was closely linked to the universal character of redemption accomplished by Christ. The Dominicans, being faithful to the orders of the general chapters, deepened their knowledge of St. Thomas' doctrine, without ever learning about the doctrine of Duns Scotus, which was based on completely different assumptions.

A certain breakthrough in the Dominican thinking gradually began to take place after Pope Sixtus IV officially approved of the form of the Mass of the Immaculate Conception. This act deprived the Dominicans of one of the crown maculist arguments formulated by St. Thomas Aquinas (it was about the lack of official approval for the mentioned celebration of the Roman Church). It also resulted in the end of labeling immaculist views as heresy. The Dominicans had to muster the courage to thoroughly analyze the Franciscan position, and in particular, the Immaculate Conception as Mary's specific participation in the fruits of Christ's redemptive work. The position of Cajetan, who for the first time accepted the immaculistic interpretation, is a turning point in the Franciscan-Dominican debate, although he remained faithful to the traditional position of the Dominicans.

Observing the tension that accompanied theological disputes of the Franciscans and Dominicans over the centuries, it should be stated that from the perspective of the doctrine development, it served to better understand and express the truth about the Immaculate Conception. There are no winners or losers in the debate that has taken place over the centuries. Both Franciscans and Dominicans served the Church: the former, animated by a fervent

feeling of devotion to Mary Immaculate, the latter, following the path of rational criticism, demonstrating immaturity and imperfection of argumentation, thus forcing them to new, more mature solutions. All so that the truth, over time, will shine with all its beauty. A significant role in the debate surrounding the Immaculate Conception of Mary was played by St. Thomas Aquinas. When presenting his position in the Commentary on the Sentences, in the *Summa Theologiae*, and in the *Compendium theologiae*, he did not expect that it would become the foundation, the starting point in a dispute that would engage the minds of many theologians in Europe at that time.

**Bibliography***Sources*

- ANTONINUS FLORENTINUS, *Summa theologia*, Graz: Akademische Druck U. Verlagsanstalt, 1959.
- BOMBOLOGNUS DE BOLONIA, *De sanctificatione B.V. Mariae*, in PIANA, C. (ed.), «Questione inedita “De sanctificatione B.V. Mariae” di Bombologno da Bologna OP», *Studi Francescani* 13 (1941) 185-196.
- DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *Super IV Sententiarum*, Venetiis: ex typographia Guerraea, 1571.
- FRÜHWIRTH, A. (ed.), *Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum*, 9 vols., Romae: Typografia della Propaganda Fidei, 1898-1904.
- GIOVANNI DOMINICI, *De Conceptione B. Virginis*, in DA PRATI, P., *Linguaggio e pensiero di Giovanni Dominici nel “De Conceptione B. Virginis” (Trattato inedito 1390)*, Napoli: Istituto Editoriale del Mezzogiorno, 1965, 30-66.
- HANNIBALDUS DE HANNIBALDIS, *In III Sententiarum*, d. III, quaestio unica in SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia*, vol. XXII, Parmae: Ex typographo Petri Fiaccadori, 1868, foll. 238-240.
- HERVEUS NATALIS, *In quattuor Sententiarum*, Venetiis: per Iacobum de Pentio, 1505.
- INNOCENTIUS QUINTUS, *In IV Libros Sententiarum Commentaria*, ed. T. TURCO y G. B. MARINIS, Tolosae: apud Arnaldum Colomerium, 1649-1652.
- JOHANNES DE TURRECREMATA, *Tractatus “De veritate Conceptionis Beatissimae Virginis”*, Bruxelles: Culture et Civilisation, 1966.
- THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, voll. I-IV, Parisiis: P. Letthieleux, 1929-1947.
- THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, Cinisello Balsamo, 1988.
- THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, in S. THOMAE AQUINATIS, *Opuscula omnia* (ed. P. R. MANDONNET), vol. II, Parisiis: P. Lethielleux, 1927, 1-219.
- THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae et questiones duodecim quodlibetales*, voll. I-III, Romae: Taurini, 1927.
- THOMAS DE VIO CAJETANUS, *Tractatus primus de Conceptione Beatae Mariae Virginis ad Leonem decimum pontificem maximum*, in THOMAS DE VIO CAJE-

TANUS, *Opuscula omnia*, tomus II, Lugduni: apud haeredes Iccobi Iunctae, 1562, 137-142.

VINCENTIUS DE BANDELIS DE CASTRO NOVO O.P., *Tractatus de singulari puritate et prearogativa conceptionis salvatoris nostri Jesu Cbristi*, Bononiae: per Ugonem de Rugeriis de Regio, 1481.

*Studies*

BINDER, K., «Kardinal Juan de Torquemada und die feierliche Verkündung der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis auf dem Konzil von Basel», in *Virgo Immaculata. Acta Congressus Internationalis Mariologici et Mariani Romae anno MCMLIC celebrati*, vol. VI, Romae: Academia Mariana Internationalis, 1955, 146-163.

BINNEBESEL, B., *Die Stellung der Theologen des Dominikanerordens zur Frage nach der Unbefleckten Empfängnis Marias bis zum Konzil von Basel*, Kallmünz bei Reigensburg: Verlag Michael Laßleben, 1934.

CECCHIN, S. (ed.), *La "Scuola francescana" e l'Immacolata Concezione. Atti del congresso mariologico francescano. Assisi, 4-8 dicembre 2003*, Città del Vaticano: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2005.

CECCHIN, S., *L'Immacolata Concezione. Breve storia del dogma*, Città del Vaticano: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2003.

DI FRANCESCO, S., *Influsso del Dottore s. Tommaso d'Aquino nello sviluppo della dottrina sull'Immacolato Concepimento della Beatissima Vergine Maria*, in *Virgo Immaculata. Acta Congressus Internationalis Mariologici et Mariani Romae anno MCMLIC celebrati*, vol. VI, Romae: Academia Mariana Internationalis, 1955, 136-145.

FRANCO, F., «Pietro di Tarantasia», in *Lexicon. Dizionario dei Teologi*, Casale Montferrato: Piemme, 1998, 1008-1009.

Gay-Canton, R., *Entre dévotion et théologie scolastique. Réceptions de la controverse médiévale autour de l'Immaculée Conception en pays germaniques*, Turnhout: Brepols, 2011.

HORST, U., *Die Diskussion um die Immaculata Conceptio im Dominikanerorden. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Methode*, Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh, 1987.

HORST, U., *Dogma und Theologie. Dominikanertheologen in den Kontroversen um die Immaculata Conceptio*, Berlin: Akademie Verlag, 2009.

- KAEPPELL, Th., *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, voll. I-IV, Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1970-1993.
- KOCHANIEWICZ, B., «L'Immacolata Concezione e la dottrina di San Tommaso d'Aquino», in CECCHIN, S. (ed.), *La "Scuola francescana" e l'Immacolata Concezione*, Città del Vaticano: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2005, 87-140.
- KRUPA, P., *Une grave querelle. L'Université de Paris, les Mendicants et la Conception Immaculée de la Vierge (1387-1390)*, Warszawa: Instytut Tomistyczny, 2013.
- LAMY, M., *L'Immaculée Conception. Étapes et enjeux d'une controverse au Moyen Âge (XII-XV siècles)*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2000.
- LONGO, C., «Annibaldo degli Annibaldi», in *Lexicon. Dizionario dei Teologi*, Casale Monferrato: Piemme, 1998, 84.
- LONGO, C., «Erveo di Neddellec», in *Lexicon. Dizionario dei Teologi*, Casale Monferrato: Piemme, 1998, 449-450.
- MANZONE, G., «Antonino da Firenze», in *Lexicon. Dizionario dei Teologi*, Casale Monferrato: Piemme, 1998, 91-92.
- MASSON, R., «Les dominicains favorables à l'Immaculée Conception de Marie», in *Virgo Immaculata. Acta Congressus Internationalis Mariologici et Mariani Romae anno MCMLIC celebrati*, vol. VI, Romae: Academia Mariana Internationalis, 1955, 175-186.
- SALVATI, G. M., «Durando di San Porciano», in *Lexicon. Dizionario dei Teologi*, Casale Monferrato: Piemme, 1998, 414-415.
- TORRELL, J. P., *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu*, Poznań-Warszawa: W drodze-Instytut Tomistyczny, 2021.
- TWOMEY, L. K., *The Serpent and the Rose. The Immaculate Conception and Hispanic Poetry in the Late Medieval Period*, Leiden-Boston: Brill, 2008.
- WEISHEIPL, J. A., *Tomasz z Akwinu, Życie, myśli dzieło*, Poznań: W drodze, 1985.

---

# ECOS DE UNA AUSENCIA. USOS DEL SILENCIO EN EL DISCURSO RELIGIOSO HISPÁNICO A PRINCIPIOS DE LA EDAD MODERNA

## *Echoes of an Absence. Uses of Silence in Early-Modern Spanish Religious Discourse*

RECIBIDO: 25 DE ENERO DE 2024 / ACEPTADO: 19 DE MARZO DE 2024

---

Sergi ZAUNER ESPINOSA

Universitat Ramon Llull. Institut de Litúrgia de Barcelona *ad instar facultatis*  
Barcelona, España  
ID ORCID 0000-0003-0949-5823  
szauner.liturgia@edusantpacia.cat

**Resumen:** La transformación de la religión y la devoción representa uno de los grandes cambios culturales que marcó el paso a la Época Moderna. En este proceso, la espiritualidad y la oración mental se consideraron de forma creciente rasgos de lo que desde entonces se entiende como fe verdadera. Tanto la estima por el silencio como su práctica tuvieron que jugar un papel fundamental en este escenario. Partiendo de esta premisa, el presente artículo explora los usos del término “silencio” en el discurso religioso hispánico de la modernidad temprana. Su objetivo principal es examinar los significados de esta palabra y los contextos en que aparece con el fin de arrojar luz sobre las metáforas atribuidas al silencio en tanto que recurso discursivo y como experiencia acústica.

**Palabras clave:** Silencio, Devoción moderna, Discurso religioso.

**Abstract:** The transformation of religion and devotion was one of the big cultural processes that led to the Modern Age. Along this process, spirituality and mental prayer increasingly became an essential trait of what was understood as true faith ever since. Both the esteem for and the practice of silence had to play a paramount role in such scenario. On this basis, the present article explores the uses of the term “silence” in early modern Spanish religious discourse. Its main objective is to examine the word’s meanings and contexts in order to shed light on the metaphors attributed to silence both as a textual resource and as an acoustic experience.

**Keywords:** Silence, Modern Devotion, Religious Discourse.

**Cómo citar el artículo:** ZAUNER ESPINOSA, S., «Ecos de una ausencia. Usos del silencio en el discurso religioso hispánico a principios de la Edad moderna», *Scripta Theologica* 56 (2024) 597-634. <https://doi.org/10.15581/006.56.3.597-634>

Esta publicación es parte del proyecto de I+D+i “Práctica interpretativa en las catedrales hispanas (1563-1833): liturgia, estilos musicales y condiciones de ejecución”, PID2020-120590GB-I00, financiado por MCIN/ AEI/10.13039/501100011033.

## 1. INTRODUCCIÓN

Un aspecto definitorio de los *sound studies* es entender que el sonido está dotado de significado sociocultural<sup>1</sup>. Esto difumina la posible jerarquía a establecer entre fenómenos acústicos que desde un punto de vista histórico parecen tener interés muy desigual. Por ejemplo, hasta hace algunas décadas la musicología entendía la música básicamente como un producto y se interesaba por estudiar las características formales de las obras, sus fuentes y circulación, la biografía del autor o el contexto donde estuvo activo. Desde esta perspectiva, concebir el ruido como un objeto de estudio carecía de sentido. A finales del siglo XX, con la apertura intelectual de la *New Musicology*, y en parte debido al influjo de la etnomusicología, se empezó a explorar el fenómeno musical como acto comunicativo; el evento se convirtió en la nueva unidad de significado<sup>2</sup>. A partir de entonces, el oyente se incorporó plenamente a la pesquisa histórica y comenzó a proliferar la investigación dedicada a las condiciones, los mecanismos y los efectos del proceso de descifrar el fenómeno sónico<sup>3</sup>. Bajo la nueva mirada, el ruido, que como la música es transmisor de significado y tiene impacto emocional, adquirió valor<sup>4</sup>. Corolario de este cambio de perspectiva fue la sustitución del concepto de música por el de paisaje sonoro<sup>5</sup> como paradigma hermenéutico y que el sonido histórico dejara de ser competencia exclusiva de la musicología para convertirse en dominio compartido por numerosas disciplinas.

Entre los fenómenos acústicos que interesan a los *sound studies* está el silencio<sup>6</sup>. El interés no es nuevo, pero en las últimas décadas ha generado un vo-

<sup>1</sup> GRIMSHAW-AAGAARD, M., «What is Sound Studies», en BULL, M. (ed.), *The Routledge Companion to Sound Studies*, Abingdon: Routledge, 2019, 16-23.

<sup>2</sup> La obra de referencia que recogió y desarrolló este cambio de paradigma es SMALL, Ch., *Music-making: The Meanings of Performing and Listening*, Hanover: Wesleyan University Press, 1998.

<sup>3</sup> Reflejo de este cambio son los estudios dedicados al carácter histórico de la escucha. Al respecto, véanse las actas del congreso dedicado al tema celebrado en 1997 en la Princeton University y publicadas en *The Musical Quarterly*, 82/3-4 (1998). Special Issue: «Music as Heard».

<sup>4</sup> Para dos estudios de referencia, ver PAYER, P., «The Age of Noise: Early Reactions in Vienna, 1870-1914», *Journal of Urban History* 33 (2007) 773-793; BIJSTERVELD, K., *Mechanical Sound: Technology, Culture and the Public Problems of Noise in the Twentieth Century*, Cambridge: MIT Press, 2008.

<sup>5</sup> SCHAFER, R. M., *The Soundscape. Our sonic environment and the tuning of the world*, Vermont, Canadá: Destiny Books, 1977, se considera la piedra fundacional de los *sound studies*.

<sup>6</sup> Obsérvese la mención explícita al silencio en PINCH, T. y BIJSTERVELD, K., «Sound Studies: New Technologies and Music», *Social Studies of Science* 34/5 (2004) 636, uno de los primeros intentos de definición de los *sound studies*: «Sound Studies is an emerging interdisciplinary area that

lumen ingente de literatura<sup>7</sup>. Desde la filosofía, Max Picard<sup>8</sup> lo convirtió en objeto de estudio académico ya a mediados del siglo XX. Su aparición repetida en la Biblia llamó hace tiempo la atención de los especialistas en estudios testamentarios<sup>9</sup>, quienes llegan a afirmar que el silencio es «uno de los actores más decisivos de la vasta aventura bíblica»<sup>10</sup>. Las alusiones por parte de pensadores cristianos eminentes han hecho que se lo considere desde la patristica y la teología<sup>11</sup>. Asimismo, ha sido examinado de forma recurrente por parte de especialistas en teoría de la comunicación<sup>12</sup> y filosofía política, sobre todo en el marco de la perspectiva poscolonial y feminista<sup>13</sup>. La crítica literaria<sup>14</sup>, la lingüística<sup>15</sup>, los estudios clásicos<sup>16</sup> y orientales<sup>17</sup>, la Historia del arte<sup>18</sup>,

---

studies the material production and consumption of music, sound, noise, and silence, and how these have changed throughout history and within different societies».

<sup>7</sup> En lo que sigue se citarán tan solo unas pocas obras a título de ejemplo. Panorámicas muy completas de la investigación dedicada al silencio desde las ciencias sociales se pueden consultar en DINKLER, M., *Silent Statements: Narrative Representations of Speech and Silence in the Gospel of Luke*, Doctoral dissertation, Harvard Divinity School, 2012, 6-23, y DUDEK, K., *Vanishing Voices. Silence(s) in the Voices of Gerald Manley Hopkins, T. S. Eliot, and R. S. Thomas*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2019, 1-46.

<sup>8</sup> PICARD, M., *Die Welt des Schweigens*, Zürich: Rentsch, 1948. Otra obra filosófica fundamental es DAUENHAUER, B., *Silence: The Phenomenon and Its Ontological Significance*, Bloomington: Indiana University Press, 1980.

<sup>9</sup> O'NEILL, J. C., «The Silence of Jesus», *New Testament Studies* 15 (1968-69) 153-167.

<sup>10</sup> NEHER, A., *El exilio de la palabra. Del silencio bíblico al silencio de Auschwitz*, Barcelona: Riopiedras, 1997, 21.

<sup>11</sup> MAZZEO, J., «St. Augustine's Rhetoric of Silence», *Journal of the History of Ideas* 23 (1962) 175-196; KUNZ, C., *Schweigen und Geist: Biblische und patristische Studien zu einer Spiritualität des Schweigens*, Freiburg: Herder, 1996; ALEXANDRE, D., «De Elías a Juan de la Cruz. Un itinerario de silencio», *Revista Catalana de Teologia* XXV (2000) 191-201; MACCULLOCH, D., *Silence: A Christian History*, New York: Viking, 2013.

<sup>12</sup> JENSEN, V., «Communicative Functions of Silence», *ETCA Review of General Semantics* 30 (1973) 249-257; SAVILLE-TROIKE, M., «The Place of Silence in An Integrated Theory of Communication», en TANNEN, D. y SAVILLE-TROIKE, M. (eds.), *Perspectives on Silence*, Norwood, N.J.: Ablex, 1985, 3-18.

<sup>13</sup> DHAWAN, N., *Impossible Speech: The Politics of Silence and Violence*, Sankt Augustin: Academia, 2007; BLYTH, C., «Terrible Silence, Eternal Silence: A Feminist Re-Reading of Dinah's Voicelessness in Genesis 34», *Biblical Interpretation* 17/5 (2009) 483-506.

<sup>14</sup> HUCKIN, T., «On Textual Silences, Large and Small», en BAZERMAN, Ch. (ed.), *Traditions of Writing Research*, New York: Routledge, 2010, 19-31.

<sup>15</sup> DUDEK, K., *Vanishing Voices*.

<sup>16</sup> MONTIGLIO, S., *Silence in the Land of Logos*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2000.

<sup>17</sup> NOGUCHI REESE, N., «Theology of Silence. Endo Shusaku and the Divine Drama of Silence», *Evangelical Quarterly: An International Review of Bible and Theology* 94/1 (2023) 51-69.

<sup>18</sup> PRADO-VILAR, F., «El silencio cósmico como imagen en la Edad Media y la Modernidad», *Revista de poética medieval* 27 (2013) 21-43.

la retórica<sup>19</sup> o el lenguaje cinematográfico<sup>20</sup>, por ceñirnos solo al ámbito humanístico, son otros de los muchos ámbitos que lo han tratado.

El silencio también ha generado interés dentro del mundo de la música. De hecho, la experiencia del compositor John Cage ofrece a los *sound studies* una suerte de mito fundacional<sup>21</sup>. Como tantos artistas de su generación, Cage estaba interesado en cuestionar la definición tradicional del arte; en explorar los límites del arte musical. Usó de técnicas alternativas, buscó conceptos nuevos, y exploró otras tradiciones culturales. En estas circunstancias se interesó por el silencio. Ansioso por escucharlo, creyó ver llegado el día cuando en 1951 visitó la Universidad de Harvard y tuvo la oportunidad de entrar en una cámara anecoica. Pero en aquel extraño lugar descubrió que tal cosa no existe<sup>22</sup>: en lugar de silencio, oyó los sonidos que emitían su sistema nervioso y su corazón. Al año siguiente, con *4:33*, Cage llevó su epifanía particular a la sala de conciertos. En *4:33* los músicos no tocan, pero el discurso sónico no falta: se puede escuchar el crujir de las butacas, las ropas de los espectadores al rozar unas con otras, los programas de mano, respiraciones, toses. Puesto que la concurrencia y las características del lugar son siempre cambiantes, la obra es distinta en cada actuación.

Setenta años más tarde, los *sound studies* no han hecho sino respaldar y expandir el argumento de Cage. Hoy se da por hecho que el silencio absoluto no existe y se sabe que el silencio está ligado al modo en que el oyente conceptualiza su relación con el entorno<sup>23</sup>. Cuando hablamos de silencio, no nos referimos a la falta total de sonido, sino a la ausencia de un sonido específico que podría haberse producido. Hablamos de un fragmento que echamos en falta del paisaje sonoro en el que nos hallamos inmersos. Si se da un silencio en una conversación, la ausencia se refiere a las voces de quienes intervienen en ella; mientras tanto, el mundo que rodea a los interlocutores sigue sonando. Si hablamos de un silencio en una obra musical, nos referimos a ese mo-

<sup>19</sup> GLENN, Ch., *Unspoken: A Rhetoric of Silence*, Carbondale: Southern Illinois University Press, 2004.

<sup>20</sup> THÉBERGE, P., «Almost Silent: The Interplay of Sound and Silence in Contemporary Cinema and Television», en BECK, J. y GRAJEDA, T. (eds.), *Lowering the Boom: Critical Studies in Film Sound*, Champaign, Ill.: University of Illinois Press, 2008, 51-67.

<sup>21</sup> OCHOA GAUTIER, A. M., «Silence», en NOVAK, D. y SAKAKEENY, M. (eds.), *Keywords in Sound*, Durham: Duke University Press, 2005, 184; RATH, R., «Silence and Noise», en BULL, M. (ed.), *The Routledge Companion to Sound Studies*, 73.

<sup>22</sup> CAGE, J., *Silence: Lectures and Writings*, Middletown: Wesleyan University Press, 1961, 8.

<sup>23</sup> OCHOA GAUTIER, A. M., «Silence», 184-185; RATH, R., «Silence and Noise», 73.

mento en el que voces o instrumentos callan; cuando afirmamos disfrutar del silencio alpino, a la ausencia de los ruidos urbanos: motores, bocinas, gentío. De nuevo, en uno y otro caso la realidad circundante sigue sonando. El silencio es una ausencia dentro de una presencia de orden mayor.

¿Puede una ausencia tener eco? Desde un punto de vista físico quizás no, pero la cosa es distinta si nos referimos al eco metafórico que resuena en los archivos, ese atractivo instrumento conceptual desarrollado por la vertiente histórica de los *sound studies*<sup>24</sup>. En este caso, la reverberación a documentar no procede de la emisión sino de la recepción. No interesan las cualidades materiales del sonido sino el significado que tenían para el oyente. Por esta razón, las fuentes textuales, es decir, las palabras, las ideas, las descripciones son mucho más reveladoras que el propio sonido. Son ellas las que recogen y transmiten la reverberación; las que hacen del silencio una ausencia que cabe rastrear.

En su acepción habitual<sup>25</sup>, el eco metafórico se refiere a testimonios que describen el evento en el que se produjo el fenómeno sónico cuya recepción interesa documentar. Aquí proponemos ampliarla e incluir todas las fuentes que aportan información sobre el campo semántico o conceptual asociado al fenómeno; sobre la terminología y sus usos. Como cualquier otro sentido, el oído es un constructo cultural en cuyo proceso cognitivo inciden aspectos tanto fisiológicos como ideológicos<sup>26</sup>, de modo que la percepción aural está condicionada por ideas, conocimientos y valores; es decir, por elementos que en gran medida son históricos y cambiantes. Uno de los niveles de análisis para explorar el significado del silencio en una determinada época consiste en intentar documentar estos elementos y para ello es conveniente estudiar el discurso: si acotamos convenientemente el tipo de fuentes y el contexto para el que son representativas, desvelar las formas como se conceptualiza el silencio puede acercarnos a lo que significaba experimentarlo. Partiendo de este planteamiento, el objetivo del presente artículo es explorar los ecos del silencio tal como resuenan en el discurso religioso hispánico de principios de la Edad moderna.

Es sabido que uno de los grandes cambios del tránsito de la Edad media a la modernidad afectó a la esfera religiosa. Los historiadores han discutido largamente sobre los fenómenos constitutivos de dicho cambio, sobre el im-

<sup>24</sup> SMITH, M., «Echo», en NOVAK, D. y SAKAKEENY, M. (eds.), *Keywords in Sound*, 55-64.

<sup>25</sup> LABELLE, B., *Acoustic Territories: Sound Culture and Everyday Life*, London: Continuum, 2010, 7.

<sup>26</sup> HOWES, D., y CLASSEN, C., *Ways of Sensing, Understanding the Sense in Society*, Abingdon: Routledge, 2014, 2-13, esp. 2.

pacto que realmente tuvieron y el orden temporal en que hay que situarlos. Como resultado, se han sucedido las narrativas imperantes. La tesis weberiana<sup>27</sup> según la cual el capitalismo surgió del protestantismo se ha matizado o incluso invertido<sup>28</sup>. El concepto de «reforma católica» ha sustituido al de «contrarreforma»<sup>29</sup>. Y el confesionalismo ha pasado de moda<sup>30</sup>. A pesar de críticas y revisiones, todas y cada una de estas categorías historiográficas aportan algún elemento útil para entender un cambio que, además de profundo, fue largo: sus primeros signos evidentes se hallan en el siglo XVI –aunque obviamente hunde sus raíces en una época anterior– y se extiende hasta el siglo XVIII, cuando la Ilustración culminó la construcción de la definición de religión que hoy se da por sentada<sup>31</sup>.

Parte del cambio de paradigma religioso fue una redefinición de la concepción medieval respecto a lo sagrado: respecto a su naturaleza, sus espacios, sus actores<sup>32</sup> y respecto al decoro que le es debido. Asimismo, a partir del siglo XVI, y al abrigo de los valores propiciados por el Humanismo –el espíritu reformador, la lucha contra los abusos y la ignorancia, el individualismo– gana fuerza un tipo de devoción que, si no era nueva, adquiere entonces un protagonismo inédito. Se trata de una devoción que, recelosa de los excesos del ceremonial, se sustenta en la oración silenciosa y la creencia personal; de una devoción que, cada vez más, se considerará la única verdadera<sup>33</sup>. Esta forma de religiosidad tuvo antecedentes medievales cercanos en la *devotio moderna* y la mística renana, y a principios de la Edad moderna se manifiesta en sen-

<sup>27</sup> WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Akal, 2013.

<sup>28</sup> KING, G., KEOHANE, R. O. y VERBA, S., *Designing Social Inquiry*, Princeton: Princeton University Press, 1994, 186-187.

<sup>29</sup> JEDIN, H., *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil*, Luzern: Verlag Josef Stocker, 1946; GARCÍA CÁRCCEL, R. y PALAU I ORTA, J., «Reforma y Contrarreforma católicas», en CORTÉS PEÑA, A. (coord.), *Historia del Cristianismo. Volumen III: El mundo moderno*, Madrid: Trotta, 2006, 187-226.

<sup>30</sup> PO-CHIA HSIA, R., «Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII», *Manuscripts* 25 (2007) 29-43.

<sup>31</sup> ASAD, T., *Genealogies of Religion, Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore y Londres: The John Hopkins University Press, 1993, 40-43; MOLNÁR, A. K., «The Construction of the Notion of Religion in Early Modern Europe», *Method & Theory in the Study of Religion* 14/1 (2002) 47-60.

<sup>32</sup> MORGADO GARCÍA, A., «El clero en la España de los siglos XVI y XVII. Estado de la cuestión y últimas tendencias», *Manuscripts* 25 (2007) 75-100; SANGALLI, M., «La formación del clero católico en la edad moderna. De Roma, a Italia, a Europa», *Manuscripts* 25 (2007) 101-128.

<sup>33</sup> SESÉ, J., *Historia de la espiritualidad*, Pamplona: Eunsa, 2005, 188-190.

das confesiones católica y protestante. En el Siglo de Oro hispánico resulta especialmente evidente en la mística carmelita y la espiritualidad ignaciana, por citar fenómenos ampliamente conocidos, pero también en el auge de la observancia franciscana, que se impone definitivamente sobre el conventualismo<sup>34</sup>, así como en la recolección agustina<sup>35</sup>, el alumbradismo<sup>36</sup> –condenado y perseguido por herético–, o el quietismo<sup>37</sup>.

Requisito imprescindible para la vida contemplativa y la oración mental, el silencio tuvo que jugar un papel relevante para esta coyuntura de creciente espiritualidad. Sin embargo, apenas ha sido explorado desde esta perspectiva de forma específica y contextualizada. En el caso hispánico, son escasos los estudios que acuden a las fuentes y nos muestran cómo hablaban sobre él los protagonistas del periodo<sup>38</sup>. El objetivo de este artículo es contribuir a paliar este vacío: identificar en qué contextos, con qué acepciones y para qué fines se usa el término «silencio» en el discurso religioso hispánico de la primera modernidad. Para ello, se han consultado impresos publicados entre 1550 y 1700, compuestos en castellano y catalán por autores que, salvo excepción, pertenecen al estamento eclesiástico. Los textos incluyen variantes del género de la crónica, así como distintos géneros de literatura religiosa, incluidos documentos normativos –estatutos, reglas, etc.– y sermonarios. Ante el sinfín de posibilidades taxonómicas, se ha optado por agrupar las fuentes en bloques temáticos. Los temas se han elegido según criterios de relevancia o interés, de modo que hay alguna acepción que, aun siendo muy recurrente,

<sup>34</sup> GARCÍA ORO, J., «Reforma y reformas en la familia franciscana del Renacimiento», en GRAÑA CID, M. DEL M. (ed.), *El Franciscanismo en la Península Ibérica. Balance y Perspectivas*, Barcelona: Asociación hispánica de estudios franciscanos, 2005, 35-55.

<sup>35</sup> MARTÍNEZ CUESTA, A., «El movimiento recoleto en los siglos XVI y XVII», *Recollectio* 5 (1982) 5-47; TINEO, P., «Las Recolectones en la España del siglo XVI», *Scripta Theologica* 21/2 (2018) 591-606.

<sup>36</sup> JIMÉNEZ ZURITA, H., «Alumbradismo Una nueva aproximación historiográfica», *Baetica. Estudios Historia Moderna y Contemporánea* 42 (2022) 73-103.

<sup>37</sup> PONS FUSTER, F., «La formación y la espiritualidad de Miguel de Molinos», *Revista de Historia Jerónimo Zurita* 93 (2018) 61-86.

<sup>38</sup> Una notable excepción es CORBIN, A., *Historia del silencio. Del Renacimiento a nuestros días*, Barcelona: Acanalado, 2019, que a pesar de su carácter generalista dedica espacio a los autores hispánicos más renombrados. Ver también los artículos que Pepe Rey dedica al silencio en <https://veterodoxia-peperey.es/silencio/> [acceso 3/12/2023]. Finalmente, hay trabajos que lo tratan de forma tangencial al acercarse a los procesos de reforma religiosa característicos de principios de la Edad Moderna. Ver, por ejemplo, ACOSTA-GARCÍA, P., «Radical Succession: Hagiography, Reform, and Franciscan Identity in the Convent of the Abbess Juana de la Cruz (1481-1534)», *Religions* 12/3 (2021), artículo 223, 9 (<https://doi.org/10.3390/rel12030223>) y la bibliografía allí citada.

no se recoge<sup>39</sup>. El número de temas, naturalmente ampliable, es adecuado para el formato ensayístico, toda vez que permite ilustrar la naturaleza poliédrica del término del que pasamos a ocuparnos. En este sentido, lo que sigue es un acercamiento preliminar que desea destacar el interés del tema y arrojar luz sobre algunas cuestiones históricamente significativas.

Llamar «discurso» al conjunto de textos consultados pretende subrayar dos ideas. La primera es que su manejo comparado revela la existencia de una red de referencias, préstamos e ideas compartidas. Hay inquietudes y razonamientos que se repiten, así como términos y conceptos recurrentes. Aunque difícil de cuantificar, se adivina un fondo común. La segunda se refiere a la recepción. En un contexto eminentemente devoto en el que la religión era un aspecto fundamental e ineludible de cualquier narrativa social o individual, los libros de temática religiosa interesaban a personas de perfil diverso<sup>40</sup>: eclesiásticos, nobles, funcionarios, técnicos, comerciantes, artesanos. Las cifras conocidas sobre el mercado librario español en los siglos XVI y XVII ya apuntan a esta amplia circulación: los impresos de temática religiosa eran muy mayoritarios y las tiradas solían sumar de media unos 1.500 ejemplares<sup>41</sup>. Los inventarios conservados lo confirman, tanto los de los libreros, que nos hablan de una gran oferta y de altas perspectivas de venta para este tipo de textos, como los de bibliotecas particulares, que hacen lo propio respecto al consumo<sup>42</sup>. Por lo tanto, las preocupaciones compartidas y los razonamientos comunes a los que hacíamos referencia, así como los términos y conceptos con que se desarrollaban podían llegar a circular entre gran parte de la comunidad lectora de la época. Es preciso, eso sí, recordar que se calcula que esta comunidad no superaba el 20% de la población, pues de otro modo no es posible valorar correctamente el sig-

<sup>39</sup> Es el caso de la expresión «pasar en silencio» como sinónimo de «dejar de explicar» o «dejar de mencionar» que por ejemplo usa ENRIQUEZ, Ch., *Historia de la vida, virtudes y milagros de la venerable madre Ana de San Bartholome*, Bruselas: Viuda de Huberto Antonio, 1632, 54: «Pues hemos hecho un breve compendio de la virtuosa vida y sanctas costumbre de esta sierva de Christo, raçon sera para no pasar en silencio la muerte que se siguió a tal vida».

<sup>40</sup> PALOMO, F., «Cultura religiosa, comunicación y escritura en el mundo ibérico de la edad moderna», en SERRANO MARTÍN, E. (coord.), *De la tierra al cielo: Líneas recientes de investigación en historia moderna*, 1, Zaragoza: Fundación Española de Historia Moderna, Institución Fernando el Católico, 2012, 85.

<sup>41</sup> MUÑOZ SÁNCHEZ, J. R., «“En compañía siempre de persona virtuosas y doctas como son los libros”: imprenta y librerías en el siglo XVII», *Artifara* 16 (2016) 287.

<sup>42</sup> Para un ejemplo concreto, extrapolable a todo el contexto hispánico del siglo de Oro, véase TEXTÓN NÚÑEZ, I., «Lectura y mentalidad en Cáceres en el siglo XVII», *Norba: Revista de arte, geografía e historia* 1 (1980) 299-337. Inventarios del siglo XVII se pueden consultar en <https://www.bidiso.es/IBSO/ListarInventarios.do> [acceso 25/11/2023].

nificado de las fuentes y su importancia para la mentalidad global<sup>43</sup>. En este punto cabe reivindicar el papel, en tanto que amplificador de la circulación de las ideas, de ese vehículo de transmisión oral que representaba el género homilético. Sin embargo, su impacto es imposible de calcular, por no hablar de la dificultad de valorar, a partir de los textos, la recepción real de las ideas por parte de un público totalmente privado de cualquier formación intelectual –es decir, el modo como se incorporaban realmente a la mentalidad popular iletrada–<sup>44</sup>.

## 2. ECOS NORMATIVOS: EL SILENCIO DE LOS ACTORES LITÚRGICOS

En las fuentes de los siglos XVI y XVII hay varios contextos en los que el silencio se tematiza, es decir, donde no es un simple recurso narrativo, sino el objeto de la argumentación. Entre ellos está el silencio que se debe a la celebración litúrgica, una llamada al orden y al decoro de los clérigos y demás actores litúrgicos.

Pocos años antes de morir, Martín de Azpilcueta (1492-1586) publicó en Roma *El silencio ser necesario en el coro y otros lugares*<sup>45</sup>, donde reúne y traduce al castellano lo que el ilustre teólogo ya observó sobre el silencio de los clérigos en una obra latina anterior<sup>46</sup>. La nueva compilación se presenta como un comentario a una disposición del concilio toledano de 675, que abre el tratado y sitúa al lector directamente en el centro de la problemática: «Estando asentados los sacerdotes del Señor en el lugar de la bendición, ninguno deve o con discretas bozes hazer ruydo, o con qualesquier bollicios perturbar, o con fábulas vanas o risas moverse, y, lo que es peor, con obstinadas porfías alborotar»<sup>47</sup>.

Que a sus noventa años el insigne Doctor Navarrus dedicara tiempo y energía a la falta de atención en el coro nos da una idea de la inquietud que esto despertaba<sup>48</sup>. El problema no era nuevo; la convicción generalizada de

<sup>43</sup> CHEVALIER, M., *Lectura y lectores en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid: Turner, 1976, 19.

<sup>44</sup> Para un ejemplo de la deformación que en este tránsito podían sufrir las ideas, véase GINSBURG, C., *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona: Península, 2016, 67 y ss.

<sup>45</sup> AZPILCUETA, M. DE, *El silencio ser necesario en el coro y otros lugares do se cantan y rezan los diuinos officios*, Roma: George Ferran, 1582.

<sup>46</sup> AZPILCUETA, M. DE, *Enchiridion sive manuale de orationiis et horiis canonicis*, Roma: Guillaume Rouillé, 1577.

<sup>47</sup> AZPILCUETA, M. DE, *El silencio ser necesario*, 2.

<sup>48</sup> De hecho, el tratado se volvió a publicar pocos años más tarde. AZPILCUETA, M. DE, *Discurso del silencio que se debe guardar en los oficios diuinos, principalmente en el coro*, Salamanca, 1588.

que había que erradicarlo, en cambio, define la postura de una época. En 1568, el mismo año en que se publicó el Breviario de Pío V, el maestrescuela de la catedral Toledo, Bernardino de Sandoval, publicó su *Tratado del officio eclesiástico canónico*<sup>49</sup>. El contenido refleja la agenda de la reforma católica: incluye información básica sobre la liturgia para asegurar una correcta labor ministerial, trata de las obligaciones del eclesiástico y de su adecuada conducta, define la devoción ideal, da instrucciones para la oración y critica los abusos dentro de la iglesia, que reivindica como único espacio sagrado legítimo. Sandoval dedica un capítulo al silencio que se debe guardar en el coro, donde detalla y condena la mala costumbre de «reyr, dezir gracias y contar cuentos en el choro mientras a Dios se alaba»<sup>50</sup>. La inquietud compartida con Azpilcueta se inscribe, pues, en la mencionada agenda.

A lo largo de la siguiente centuria, las fuentes recogen incontables quejas sobre la falta de silencio en el coro. Es habitual que, tal y como gustaban de hacer los intelectuales cristianos de la época, se vista el argumento con la *auctoritas* de viejos nombres, aprovechando sus testimonios para recurrir al tópico de un pasado mejor. En 1691, Antonio Prats, canónigo y catedrático de la Universidad de Valencia<sup>51</sup>, señala que «en el templo de Salomón setecientos ministros juntos no movían más ruido que si nadie hubiera en el templo», mientras que, en su época, «estando los ministros en el templo, y en el coro, ay muchos que ni por un quarto de hora saben tener silencio!»<sup>52</sup>. Su fuente es un impreso parisino de mediados de siglo<sup>53</sup> que recoge el testimonio de Aristeas, un secretario de Salomón. Por su lado, Bernardino de Sandoval recurre a Juan Casiano († c. 435) al señalar «con quanto cuydado guardauan silencio mientras cantauan a Dios los diuinos cánticos aquellos sanctos padres de Aegypto», pues, aunque «era muy grande muchedumbre de hombres que se juntauan a hazer oración y alabar a Dios parecía que no había persona alguna»<sup>54</sup>. La misma fuen-

<sup>49</sup> SANDOVAL, B. DE, *Tratado del officio eclesiástico canónico*, Toledo: Francisco de Guzmán, 1568. Sobre esta publicación, véase de VICENTE, A., «Música y oración en el Tratado del officio eclesiástico canónico de Bernardino de Sandoval», en ESTEVE, E. Y OTROS, *El entorno musical del Greco. Actas del simposio celebrado en Toledo (30 de enero-2 de febrero 2014)*, Madrid: Musicalis S. A., 2015, 123-128.

<sup>50</sup> SANDOVAL, B. DE, *Tratado del officio eclesiástico*, 214.

<sup>51</sup> FELIPO ORTS, A., *La Universidad de Valencia durante el siglo XVII (1611-1707)*, Valencia: Generalitat valenciana, 1991, 366-367.

<sup>52</sup> PRATS, A., *Tratado moral de la obligación que tienen los eclesiásticos de cantar en el coro y estar con atención a los divinos officios*, Valencia: Jaime de Bordázar, 1691, 33.

<sup>53</sup> MENOCHIO, G., *De republica hebraeorum libri octo*, Paris: Antoine Bertier, 1648.

<sup>54</sup> SANDOVAL, B. DE, *Tratado del officio eclesiástico*, 214.

te fue usada por Juan Pablo Fons en la obra que dedicó a san Buenaventura para explicar la perfecta devoción de los monjes de antaño, que cuando rezaban «era tan extraordinario el silencio y atención que siendo muchísimos no se oía palabra ni estruendo alguno»<sup>55</sup>. Estos tres autores echan mano de un recurso, el silencio de la multitud, que veremos repetido en otros contextos.

En conjunto, las fuentes que aluden al problema de la falta de silencio involucran a todos y cada uno de los cargos de las catedrales y demás centros eclesiásticos: beneficiados, capellanes, prestes, ministros, capitulares, mozos de coro, acólitos, cantores, ministriles, etc. Y afectan por igual a comunidades masculinas y femeninas. En unas ordenaciones de 1615 para los conventos de religiosas benedictinas tarraconenses se advierte que «ninguna religiosa entretant ques celebraran los officis (...) goze rahonar, riurer, burlar, o fer otras cosas inconvenients»<sup>56</sup>. Como en el caso de Sandoval, tras semejante nivel de concreción es fácil adivinar una costumbre real.

Debido a su importancia como escenario litúrgico, el lugar que las fuentes mencionan con más frecuencia es el coro, pero el problema era generalizado. En Granada, en la década de 1630, arzobispo y cabildo firmaron un estatuto que advertía a los capitulares, so pena de castigo, de que debían guardar silencio «en coro y altar, así como en lugares públicos dedicados al culto divino»<sup>57</sup>. Veinte años más tarde, la regla de coro de la catedral de Sevilla recordaba que los semaneros de altar, ya fueran prestes o ministros, debían guardar silencio en la sacristía, el altar y las procesiones<sup>58</sup>. El mal hábito, pues, como la propia liturgia, se desplazaba.

Como las advertencias escritas no eran efectivas, se hacía responsable de su control y cumplimiento *in situ* a algún cargo superior, como el deán o el chantre. La tarea debía ser ardua y poco agradecida y, para respaldarla, se podía destinar un espacio en las reuniones del cabildo. En la catedral de Santiago de Compostela, por ejemplo, quedó establecido que «todos los primeros lunes del mes» hubiera «cabildo espiritual (...) en el qual solamente se trate se ruicio del coro y el altar» y que «cualquiera (...) que tuuiese noticia de algu-

<sup>55</sup> FONS, J. P., *El mystico serafin de S. Buenaventura para el prelado y súbdito religioso, con reglas de govierno eclesiástico y secular*, Barcelona: Miguel Manescal, 1622, 787.

<sup>56</sup> *Ordinacions per als monestirs de les religioses del orde de San Benet de la Prouíncia de Tarragona*, Barcelona: Llorens Deu, 1615, f. C3v-C4.

<sup>57</sup> BERMÚDEZ DE PEDRAZA, F., *Historia eclesiástica, principios y progressos de la ciudad y religión católica de Granada*, Granada: Andrés de Santiago, 1638, f. 288v.

<sup>58</sup> *Regla del Coro y Cabildo de la S. Iglesia Metropolitana de Seuilla y Memoria de las procesiones y manuales que son a cargo de los señores Deán y Cabildo de ella*, Sevilla: Juan Gómez de Blas, 1658, 7.

nos defectos que ay en la honestidad del hábito, en el silencio y asistencia del coro» lo dijera «para que se probea el remedio más conueniente»<sup>59</sup>.

Es fácil entender los motivos de la falta de silencio en un espacio, el coro, que además de punto de encuentro de la comunidad, para muchos estaba impregnado del carácter de lo familiar, lo cotidiano. Las fuentes nos dan detalles para reconstruir alguna que otra situación y hacernos una idea de lo variado de la casuística. Los estatutos de la catedral de Jaén de 1632 advierten que los mozos de coro deben preparar los libros antes de la celebración, para evitar «el ruido grande que hojeando causan (...) poco decente para la grauedad y el silencio con que se deve cantar el oficio diuino»<sup>60</sup>. También recuerdan que «si alguno comenzasse antíphona o capitula o evangelio en el cual errasse, ninguno lo corija, nin lo impida, mas déxelo acabar, y después dígale buenamente en lo que erró, sin escándalo, porque desto se siguen muchas vezes turbaciones y defecto en el dicho oficio»<sup>61</sup>. Es de suponer que este tipo de escándalos serían menos habituales que los alborotos leves debidos a ruidos, trasiegos o conversaciones, pero unos y otros provocarían por igual escenas que atentaban contra el decoro. Además, podían resultar en problemas graves para el canto, pues la falta de atención y la descoordinación resultante eran un peligro para la práctica *alternatim*. Antonio Prats trata la cuestión extensamente, concluyendo con una referencia a la famosa inscripción de la verja del coro de la catedral de Toledo, *psalle et sile*, a la que Calderón dedicó su *Exhortación panegírica al silencio*<sup>62</sup>: «en esso consiste la perfección del coro: (...) calla y canta; canta en vn tiempo, y calla en otro»<sup>63</sup>.

### 3. ECOS DE DEVOCIÓN: EL SILENCIO COMO EXPRESIÓN DE FE VERDADERA

Otro caso en el que el silencio se convierte en objeto argumental es cuando aparece como atributo ideal del religioso, como signo de devoción verdadera. Se trata del uso más revelador para la redefinición de la religiosidad arriba explicada. Ya se han mencionado algunos fenómenos históricos que tu-

<sup>59</sup> *Constituciones establecidas por el ilustríssimo reuerendíssimo Señor Don Francisco Blanco, Arzobispo de Santiago*, Santiago de Compostela: Luis de Paz, 1578, 50.

<sup>60</sup> *Libro de los estatutos, loables vsos y costumbres de la Santa Iglesia de Iaen*, Jaén, 1632, f. 97.

<sup>61</sup> *Libro de los estatutos, loables vsos y costumbres*, f. 12v.

<sup>62</sup> PONCE CÁRDENAS, J., «La Exhortación panegírica al silencio: lírica y oratoria sacra en Calderón de la Barca», en CANCELA CILLERUELO, A. (ed.), *Sermo silens. La voz y el silencio en la poesía religiosa*, Madrid: Universidad San Dámaso, 2019, 129-212.

<sup>63</sup> PRATS, A., *Tratado Moral*, 42.

vieron incidencia en la generalización de una devoción basada en la espiritualidad y la fe interior, tales como el Humanismo, la voluntad reformadora, la mística o el ascetismo. A ellos hay que sumar otros. Alain Corbin llama la atención del modelo que en este sentido ofreció la literatura de buenas costumbres, donde se presenta el silencio, el saber callar, como una habilidad del cortesano ideal. *El cortesano* de Castiglione o el *Oráculo manual y arte de prudencia* de Gracián fueron, entre estas obras, las más populares<sup>64</sup>. Y sin duda representaron un estímulo similar los numerosos tratados publicados en lengua vernácula durante los siglos XVI y XVII que versan sobre el ejercicio espiritual<sup>65</sup>. Todo ello dialoga y confluye en una coyuntura histórica que forzosamente hubo de generar un renovado interés por el silencio.

Entre las expresiones que mejor sintetizan el prestigio que adquiere el silencio en los primeros siglos de la modernidad se encuentra una bella metáfora según la cual «el silencio es la llave del alma»<sup>66</sup>. Tomada en este caso de los estatutos generales de los franciscanos recoletos acordados en la congregación general de 1621, es una idea que se repite –con el espíritu y el corazón como posibles alternativas al alma– en los textos de la época, en especial por autores de las órdenes mendicantes. Así, el consejero personal de Felipe II<sup>67</sup>, el dominico Hernando del Castillo, advertía treinta años antes en su *Historia General de Sancto Domingo* que «puédense como con llave guardar todos los tesoros del alma a bueltas del silencio»<sup>68</sup>. Se trata de una llave de gran valor en un contexto de marcada espiritualidad donde la disyuntiva entre alma y experiencia sensorial se resolvía siempre a favor de la primera. Véase, en este sentido, como Cristóbal Acosta<sup>69</sup>, botánico, médico y moralista coetáneo de Castillo, citando a san Agustín argumenta la práctica del silencio y la oración durante la comida conventual:

<sup>64</sup> CORBIN, A., *Historia del silencio. Del Renacimiento a nuestros días*, Barcelona: Acanalado, 2019, 100-101.

<sup>65</sup> SUBOH JARABO, Y., *Inquisición, censura y literatura espiritual en la España moderna*, Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2017.

<sup>66</sup> *Estatutos Generales de Barcelona para la familia cismontana de la Regular observancia de N. P. San Francisco*, Madrid: Tomás Iunti, 1622, 101.

<sup>67</sup> MEDINA ESCUDERO, M. A., «Castillo, Hernando del», en REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, *Diccionario Biográfico electrónico* (en red, <https://dbe.rah.es/biografias/18367/hernando-del-castillo>).

<sup>68</sup> CASTILLO, H. DEL, *Segunda parte de la historia general de Sancto Domingo y de su Orden de Predicadores*, Valladolid: Diego Fernández de Córdoba, 1592, f. 226.

<sup>69</sup> BARONA VILAR, J. L., «Acosta, Cristóbal», en REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, *Diccionario Biográfico electrónico* (en red, <https://dbe.rah.es/biografias/18433/cristobal-acosta>).

«El religioso quando come en el refitorio no ha de tener tanto el sentido en lo que come (...) como en la liçion que allí se lee (...), ha de oyr con tanto silencio, y atencion, que mas esté el alma ocupada, en el gusto del manjar çelestial (que es la doctrina) que no en los manjares que come el cuerpo»<sup>70</sup>.

Hay autores que nos dan pistas sobre la semántica asociada al silencio, sobre las cualidades de esa «llave», sobre el sentido de la religiosidad que representa. Juan de Ávila, clérigo secular y asceta de quien Marcel Bataillon consideró que merecía como pocos «el título de padre de la iglesia moderna»<sup>71</sup>, subraya su importancia esencial ante la contemplación de lo divino y ante la inefabilidad de las alabanzas que se le deben. Como para muchos coetáneos suyos que recogen los postulados de la teología apofática de la primera cristiandad, el silencio es signo de admiración, de adoración y, sobre todo, de profunda humildad; la única actitud posible ante una perfección para la que no existen palabras<sup>72</sup>. Otros prefieren asociarlo a la virtud de la obediencia, como el agustino Antonio de la Calancha, predicador y cronista, quien nos recuerda que «a ojos de los ángeles i la Trinidad la música más suave» es «obrar lo que se ace en servicio de Dios i callar»<sup>73</sup>.

Consecuencia lógica del silencio que, ya sea por humildad o por obediencia, se le debe a Dios es suponer que las alabanzas sean posibles sin proferir palabra. Esta es la idea expresada en el siguiente pasaje, tomado de la relación de las fiestas celebradas en Barcelona en ocasión de la canonización de santa Eulalia. Como nosotros, su autor juega con el concepto de «eco» y con la idea de que el silencio es presencia<sup>74</sup>. Además, presenta un detalle recurrente en el discurso de la época, a saber, la alusión al silencio de aproximadamente media hora que siguió a la apertura del séptimo sello. Si el interés de los

<sup>70</sup> ACOSTA, C., *Tratado en contra, y pro dela vida solitaria. Con otros dos tratados, uno dela religion, y religioso, Otro contra los hombres que mal viven*, Venecia: Giacomo Cornetti, 1592, f. 187.

<sup>71</sup> VINCENT, B., «La espiritualidad en España en el siglo XVI: releyendo a Marcel Bataillon», en ALABRÚS IGLESIAS, R. M. Y OTROS (coords.), *Pasados y presente: estudios para el profesor Ricardo García Cárcel*, Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona, 2020, 280.

<sup>72</sup> GARCÍA MATEO, R., «San Juan de Ávila, maestro de oración», *Anuario de Historia de la Iglesia* 21 (2012) 94.

<sup>73</sup> CALANCHA, A. DE LA, *Coronica moralizada del orden de San Agustin en el Perú, con sucesos egenplares vistos en esta monarquía*, Barcelona: Pedro Lacavalleria, 1639, 155.

<sup>74</sup> El silencio como presencia y las alabanzas silenciosas son ideas que ya se hallan en el Antiguo Testamento y que sendas tradiciones exegéticas judía y cristiana identifican y desarrollan durante la Edad Media. NEHER, A., *El exilio de la palabra*, 14-15.

*sound studies* por el silencio halla en John Cage un relato fundacional, el del pensamiento de la Edad moderna temprana suele buscarlo en este conocido episodio del Apocalipsis:

«Silencio y Himnos, no parece que pueda aver mayor contradicción. Pues no lo es, dize un grande ingenio. (...) También los Hymnos se llaman silencio. Y ¿por qué? Porque los Hymnos no son otra cosa que un elogio ù alabanza que se da a Dios. Quando de estas alavanzas suenan las voces, los Hymnos se llaman Hymnos (...); quando de estos elogios se escuchan los ecos, los hymnos se llaman silencio (...). Por esta razón huvo en el cielo silencio, sin que jamás faltaran a Dios las alabanzas. Huvo silencio porque cessaron las voces de las quatro gallardas pías por espacio de media hora (...); nunca faltaron a Dios las alabanzas porque resonaron los ecos de aquellas voces»<sup>75</sup>.

El silencio es llave del alma, signo de humildad y de obediencia, y no es necesario romperlo para continuar alabando a Dios, sino todo lo contrario. Pero puede ser muchas otras cosas. Para Hernando del Castillo, «el silencio recoge los sentidos, reforma los desseos, enfrena los pensamientos, detiene los bríos, ocupa al hombre en sí mismo (que es una gran hazaña), dispone para la oración, para el conocimiento proprio, para la humildad, para el reposo de la consciencia, para la quietud del alma y para la paz y hermandad con nuestros próximos»<sup>76</sup>. Aunque Castillo se guarda de citar cualquier fuente, las palabras del dominico podrían estar inspiradas en el siguiente pasaje de la *Escala espiritual* de san Juan Clímaco († 649), obra que circuló en castellano gracias a una edición que el impresor flamenco Juan Mey publicó el 1553 en Valencia:

«El silencio (...) es madre de la oración, redemptor de la captividad, guarda del fuego del corazón, atalaya de los pensamientos (...), atención de los que spiritualmente guerrear (...), compañero del plancto (...), enemigo de la propia confianza (...), aumento de la sciencia (...), subida secreta conforme a lo del propheta que dize: ordeno subidas en su corazón. Aquel que conosce sus defetos retiene la lengua, mas el que mucho habla no se conosce como deve conoscerse»<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> *Festivos y magestuosos cultos que la nobilísima y muy ilustre ciudad de Barcelona ... patrona, virgen y promártir Santa Eulalia*, Barcelona: Jaime Cays, 1686, 29.

<sup>76</sup> CASTILLO, H. DEL, *Segunda parte de la historia*, f. 225v.

<sup>77</sup> CLÍMACO, J., *Libro llamado Escala Espiritual el qual contiene treynta escalones*, Valencia: Juan Mey, 1553, ff. 123-123v.

Si no es el caso de Castillo, en otros el préstamo es evidente. Pere Font, teólogo y canónigo de la catedral de Barcelona, reproduce parte del pasaje y cita al Sinaíta en su *Exercici espiritual* de 1608<sup>78</sup>, mientras que Diego de la Madre, en una crónica de la orden de los trinitarios de mediados del siglo XVII, reproduce una versión bastante literal del mismo pero elude su autoría<sup>79</sup>. En la postura de Castillo, un dominico, resuenan, pues, ideas que bien podrían haber salido de la pluma de un observante o un jesuita –principales abanderados de la oración mental y el ejercicio espiritual<sup>80</sup>–, de la de un trinitario o de la de cualquier místico –corriente a la que se adscribe el reformador trinitario Juan Bautista de la Concepción<sup>81</sup>–. En suma, cabe asumir como universal la afirmación recogida en las *Difiniciones* de la Orden de Calatrava según la cual el silencio «es muy acepto a la magestad de dios y muy conforme al estado perfecto de los religiosos»<sup>82</sup>.

En el caso de las religiosas, el uso discursivo del silencio va más allá de lo devocional y adquiere sesgo de género. Por un lado, tenemos fuentes que entienden el silencio como una cualidad de la monja devota. La forma como a finales del siglo XVI lo plantea Diego Pérez de Valdivia, predicador y catedrático de la Universidad de Barcelona, es bastante común. «El fin próximo del estado de las religiosas», defiende, «es la oración (...) y la mortificación y el silencio, y el huir la humana conuersación, y amar la soledad y encerramiento»<sup>83</sup>. En este testimonio se adivina la apología típicamente contrarreformista de la clausura rigurosa, marco en que se suele inscribir la mención al silencio como atributo de la religiosa. Así lo presenta el dominico Antonio de Cáceres y Sotomayor, obis-

<sup>78</sup> FONT, P., *Exercici espiritual*, Barcelona: Sebastià Matheuat y Llorens Déu, 1608, f. 278v.

<sup>79</sup> «No se puede llamar religioso el que no refrena su lengua (...) por los pecados y graues daños resultan de hablar. Por el contrario, dan los santos al silencio diuersos y magníficos renombres: ama de las virtudes, madre de la oración, despertador de santas meditaciones, origen de la deuoción, reparo de la distracción, examen de nuestros pensamientos, atalaya de lo que passa en lo interior, acrecentamiento de la sabiduría, aprovechamiento secreto y secreta subida a Dios». MADRE DE DIOS, D. DE LA, *Crónica de los descalços de la Santíssima Trinidad redentores de cautivos. Primera parte*, Madrid: Juan Martín de Barrio, 1652, 128.

<sup>80</sup> BRADY, I., «The History of Mental Prayer in the Order of Friars Minor», *Franciscan Studies* 11/3-4 (1951) 317-320.

<sup>81</sup> PUJANA ASCORBEITIA, J., «García Rico, Juan Bautista», en REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, *Diccionario Biográfico electrónico* (en red, <https://dbe.rah.es/biografias/24453/san-juan-bautista-de-la-concepcion>).

<sup>82</sup> *Difiniciones de la Orden y cavallería de Calatrava conforme al capítulo general celebrado en Madrid año de 1600*, Valladolid: Luis Sánchez, 1603, 147.

<sup>83</sup> PÉREZ DE VALDIVIA, D., *Tratado de la alabanza de la castidad*, Barcelona: Jaime Cendrad, 1587, f. 61v.

po de Astorga y confesor de Felipe III<sup>84</sup>, en uno de sus sermones; como uno de los recursos que protegen de los peligros de la experiencia sensorial<sup>85</sup>:

«Gran remedio fue, señoras, el de la Religión Santa, donde se les cierra el camino de todo punto a nuestros sentidos: a la lengua le pone una mordaza el silencio, el velo cubre los ojos vuestros, y os encubre para que no os vean los agenos; el oydo vuestro lo diuierde el canto del Coro; templa el gusto la comida mal guisada, y peor sazónada; y, generalmente, las rejas de hierro y la estrecha clausura que os mandan guardar enfrena los demás sentidos»<sup>86</sup>.

Aunque también desde el discurso devocional, otros autores van más allá y presentan el silencio como una cualidad imprescindible, no ya de la monja, sino de cualquier mujer virtuosa. Según lo que predicaba el presbítero cordobés Gaspar López a principios del siglo XVII, «como es adorno de la virginidad la vergüença, así es adorno de la vergüença el silencio. No consiste la hermosura de vna donzella ni en la tez bruñida, ni en el cabello curado, ni en el talle justo, gentil (...) sino en ser vergonçosa y callada»<sup>87</sup>.

Desde un punto de vista de género, lo determinante aquí no es la defensa del comedimiento verbal, que como sabemos también se aplica a los hombres. Lo fundamental es que, a diferencia de lo que sucede con ellos, en este caso el silencio no se entiende como signo de entendimiento, sino como alternativa a un comportamiento indecoroso que convierte a la mujer en un objeto de deseo.

<sup>84</sup> MARTÍNEZ MARTÍNEZ, M., «Cáceres y Sotomayor, Antonio», en REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, *Diccionario Biográfico electrónico* (en red, <https://dbe.rah.es/biografias/21962/antonio-de-caceres-y-sotomayor>).

<sup>85</sup> Para precedentes medievales de la idea de la clausura como protección contra los peligros de la percepción sensorial, véase LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN, D., «La reforma de la mirada en la Castilla observante del siglo XV: arte, curiositas y contemplación», *Anuario de Historia de la Iglesia* 32 (2023) 355. El mismo interés por desvincular a la religiosa de toda carga de sensualidad, de nuevo con sesgo de género, se aprecia en la equiparación de su voz –la de una persona que se oye sin ser vista– con la voz de los ángeles. Sobre el particular, KNIGHTON, T., «Voces angélicas, voces femeninas: Música y espiritualidad en la época de santa Teresa de Jesús (1515-1582)», en BORRERO, E. y OLMEDO, J. (eds.), *Santa Teresa o la llama permanente. Estudio históricos, artísticos y literarios en el V centenario del nacimiento de la Santa (1515-2015)*, Madrid: Centro de Estudios Europa, 2017, 57-70.

<sup>86</sup> CACERES, A., *Sermones y discursos de tiempo, desde el Adviento hasta Pascua de Espíritu Santo*, Valencia: Pedro Patricio Mey, 1612, 350.

<sup>87</sup> LÓPEZ SERRANO, G., *Discursos para todos los Evangelios, que canta la Iglesia en los Domingos, y fiestas del Adviento y en todos los Días y Domingos de la Quaresma*, Córdoba: Gabriel Ramos Vejarano, 1620, 206.

Finalmente, el silencio también se presenta como un atributo esperable de los fieles, aunque en este caso raramente se tematiza. Muy reveladores al respecto son los testimonios procedentes de contextos misioneros, que usan el atributo como recurso de alteridad o bien como signo de una aculturación exitosa. Así, en su relación sobre las fiestas del Corpus celebradas en Argel, el trinitario Francisco Antonio Silvestre no deja de subrayar que los nativos que acuden a la procesión «alaban y admiran (...) la devoción y silencio de los que van en ella»<sup>88</sup>. Por su lado, un informe de principios del siglo XVII sobre la misión evangelizadora de la Compañía de Jesús en Butuán, Filipinas, ve un signo favorable de progreso en «el silencio i reverencia en la iglesia, que estando muchíssima gente en ella no parece que ay una persona»<sup>89</sup>.

La fuente jesuita reproduce lo que parece ser un cliché discursivo: «el silencio de infinita gente»<sup>90</sup>, esto es, la alusión al silencio de la asamblea, en especial cuando se trata de celebraciones que reúnen a una multitud, para señalar el carácter profundamente devocional de un evento. En una crónica barcelonesa de 1643, por ejemplo, se advierte la «atencio y mut silenci del numerós y graue auditori» durante los sermones que se pronunciaron en honor a Tomás de Aquino el día de su canonización<sup>91</sup>. Las fuentes recurren una y otra vez a variantes de la misma idea. Su carácter de cliché explicaría que algunos autores la usen de un modo algo forzado. Fijémonos en esta descripción de finales del siglo XVI del racionero de la catedral de Toledo:

«Y avía en ella [en la procesión] tanta música de villancicos, órganos, trompones, flautas y menestres, y otros instrumentos, que parecía cosa del cielo. Y con auer en la processión muchas danças y entremeses, y estar la mayor parte de este arzobispado, y infinita gente de toda Castilla, y de muy gran parte de España, auía tanto silencio y deuoción, que no se oya otro estruendo, ni ruydo, sino de sospiros, oraciones, y deuociones»<sup>92</sup>.

<sup>88</sup> SILVESTRE, F. A., *Fvndación histórica de los hospitales que la religión de la Santíssima Trinidad, Redempción de cautivos, de calçados, tiene en la ciudad de Argel*, Madrid: Julián de Paredes, 1690, 146.

<sup>89</sup> CHIRINO, P., *Relación de las islas Filipinas i de lo que en ellas an trabajado los padres de la Compañía de Iesús*, Roma: Estaban Paulino, 1604, 97.

<sup>90</sup> TÁRREGA, F., *Relación de las fiestas que el arzobispo y cabildo de Valencia hizieron en la translación de la reliquia del glorioso S. Vincente Ferrer a este santo templo*, Valencia: Pedro Patricio Mey, 1600, 22.

<sup>91</sup> FERRER, V., *Història de la vida, excelencias y mort del angèlic doctor de la Iglésia San Tomàs de Aquino de la Orde de predicadors*, Barcelona: Jaume Matevat, 1643, 518.

<sup>92</sup> SÁNCHEZ, P., *Historia moral y filosópbica en que se tratan las vidas de doze filósophos y príncipes antiguos y sus sentencias y bazañas*, Toledo: Viuda de Juan de la Plaza, 1590, f. 184v.

Villancicos, ministriles, danzas y entremeses a los que el fiel devoto responde con silencio, a lo sumo roto por suspiros y oraciones. El intento del autor por presentarnos a la que ante sus ojos es la asamblea ideal no puede ser más claro: frente a una propuesta de entretenimiento, los fieles responden con silencio y oración. Claramente, se trata de una exageración, si bien es una exageración que se torna comprensible a la luz del resto de fuentes. El racionero toledano usa con poca habilidad lo que no era sino un lugar común.

Para el discurso de los siglos XVI y XVII, la actitud silenciosa de los fieles se torna tan importante que a menudo aparece listada junto a los recursos sensoriales que conformaban la experiencia litúrgica, tales como la iluminación y la música. Es el caso de este pasaje tomado de un informe de 1654 sobre la misión franciscana en Jerusalén:

«Como el templo es tan magestuoso y está tan claro con la muchedumbre de las luces, y los ministros que asisten lleuan tan ricos ornamentos, y la deuoción del pueblo con vn silencio mudo, y la música es tan dulce y tan suaue, causa en todos tanta alegría espiritual que no parece sino que los coros de los ángeles han baxado del cielo a celebrar esta fiesta»<sup>93</sup>.

A juzgar por este tipo de descripciones, pareciera que el silencio se considera como un requisito más del despliegue multimedial que implicaba la construcción del evento solemne.

#### 4. ECOS MUSICALES: EL SILENCIO COMO METÁFORA

El uso de metáforas sónicas para explicar el mundo es tan viejo como la Historia del pensamiento<sup>94</sup>. Desde que la Antigua Grecia otorgara a la música un lugar preeminente en su cosmogonía<sup>95</sup>, los pensadores no cesaron de recurrir a ellas. Algunas de las más antiguas que conocemos, especialmente las desarrolladas por Pitágoras y Platón, sobrevivieron al paso de los siglos y, gracias a la asimilación del helenismo en los territorios del Bajo imperio romano, acabaron formando parte del pensamiento cristiano. Autores como Casiodoro, Isidoro de Sevilla y Boecio fueron los encargados de adaptarlas a los pre-

<sup>93</sup> NÁPOLES, M. A. DE, *Asia Menor, estado presente que tiene en ella la religión de San Francisco*, Madrid: Imprenta Real, 1654, 41.

<sup>94</sup> HIRSCHKIND, Ch., «Religion», en NOVAK, D. y SAKAKEENY, M. (eds.), *Keywords in Sound*, 176.

<sup>95</sup> D'ANGOUR, A., «Ancient Greece», en MCAULEY, T. (ed.), *The Oxford Handbook of Western Music and Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2021, 117-136.

ceptos de la nueva religión; su *auctoritas*, la responsable de que perdurasen hasta la Edad moderna.

La concepción heredada de los griegos marcó la figura del *musicus* medieval, que no era un músico práctico sino un teórico, el que entendía y dominaba la teoría musical, por entonces ajena a los rudimentos del oficio y más interesada en las proporciones numéricas y cálculos aritméticos que justifican la afinación, los intervalos, etc. Si este perfil especulativo del *musicus* y su disciplina se mantuvo hasta el siglo XVI –baste recordar que hasta entonces la música formó parte del *quadrivium*–, el uso de metáforas dependientes del mismo siguió vigente en el pensamiento cristiano hasta bien entrada la Edad moderna. Juan de la Cruz y Fray Luis de León son casos conocidos. Aunque inmersos en un universo intelectual y devocional alejado del medievo, y cada uno con sus particularidades, en sus metáforas sónicas siguen resonando preceptos antiguos<sup>96</sup>. También en las metáforas de otros cuya producción literaria ha pasado más desapercibida por ser menos profunda y de menor calidad. Pedro de Ciria, miembro de la Real Chancillería de Granada y clérigo en la misma ciudad, explica en *La devoción premiada de María Santísima* que «el mundo es vn instrumento músico conveniente, consonancia compuesta de la hermosa variedad de su ornato, la sucesión de las cosas, la mutabilidad sucesiva de lo criado compone la consonancia»<sup>97</sup>. Como los pensadores griegos, a finales del siglo XVII este autor recurre a la consonancia, es decir, a la proporción, para describir en términos numéricos el orden y la belleza de la Creación.

Si la alusión a los modelos antiguos es habitual en argumentos que introducen la idea de la música celestial, tampoco faltan los autores que hacen lo propio con el silencio. A principios del siglo XVII, el prior de la iglesia baezana de San Marcos, Juan Francisco de Villava, escribió:

«Porque realmente el silencio es virtud de que se agrada el cielo, pues, aunque Pitágoras puso en ellos armonía, y Platón en cada vna vna sirena que cantaua, la verdad es que con silencio admirable hazen sus cursos, y obran sus efetos. No en vano se guarda tanto en las religiones, y vn religioso callado se estima por extremo»<sup>98</sup>.

<sup>96</sup> REY, P., «La música callada de fray Juan de la Cruz: apunte sobre el misticismo silencioso español», en *El Libro de la 49ª Semana de Música Religiosa de Cuenca*, Cuenca: Patronato de la SMR, 2010, 109 y 118.

<sup>97</sup> CIRIA Y RAXIS, P. DE, *La devoción premiada de María Santísima Nuestra Señora*, Granada: Francisco Gómez Garrido y Baltasar Sánchez, 1693, 373.

<sup>98</sup> VILLAVA, J. F. DE, *Empresas espirituales y morales*, Baeza: Fernando Díaz de Montoya, 1613, ff. 36-36v.

Junto a las metáforas que beben de una concepción especulativa, medieval, del término «música», el discurso religioso de los siglos XVI y XVII incluye otras que se construyen a partir de una concepción más moderna, que ya vincula el término con el ámbito de la práctica. Aquí veremos dos casos, tomados del género homilético, que emplean el silencio para ilustrar pasajes de las escrituras o de las vidas de personajes prominentes. El primero procede de los sermones de Adviento que el jesuita Antonio de Castro publicó en 1681, en concreto del que dedica a san Ambrosio. En él, de Castro teje un argumento que tiene como propósito defender la virtud sin tacha del obispo milanés, pero la estrategia no es negar que en su historia existieran episodios dudosos, sino aprovecharse de ellos mediante un juego retórico. Su primera parte comienza de la siguiente manera:

«En la música, los silencios, las pausas, las suspensiones, aunque se calla, aunque allí no se canta, y aunque allí parece que falta la música, aquella es música, y aquella callada música la ordena con arte el Maestro, como primor de la música, porque el canto no es solo dar voces, sino con sus silencios»<sup>99</sup>.

Castro pasa entonces a establecer una comparación entre la música y sus pausas, por un lado, y los binomios luz/sombra y virtud/culpa, por otro. A continuación, aborda el caso de san Ambrosio y, ante el hecho de que dejara entrar en su casa a «mujeres deshonestas», termina afirmando que, si esto pudiera parecer una sombra para la fama del santo, en realidad «eran unos silencios en la armonía de su virtud, para tener en suspensión al mundo y admirarle»<sup>100</sup>. Es decir, introduce una explicación al estilo de los teóricos de la música coetáneos para, a partir de la indispensable combinación de sonidos y pausas del discurso musical, redefinir la coexistencia de virtud y culpa en la biografía del santo.

Otra metáfora que considera la música desde un prisma moderno se halla en un impreso un poco anterior que recoge sermones del franciscano Pedro de Tevar. Al narrar la anunciación a Zacarías del futuro nacimiento de su hijo, san Juan Bautista, el autor echa mano de elementos técnicos de la disciplina musical. Según Tevar, la voz que habló a Zacarías era «tan extraordina-

<sup>99</sup> CASTRO, A., *Adviento con los sermones de sus quatro dominicas, y las fiestas de su tiempo, hasta los Reyes*, Burgos: Juan de Viar, 1681, 212-213.

<sup>100</sup> CASTRO, A., *Adviento con los sermones*, 213.

ria y rara que ella sola formaua vn coro», como el que producen «diuersos músicos discantando con diuersos instrumentos (...) quando juntos el contrabajo, el tenor, el contralto y el tiple discantando al son de la viguela, harpa, cítara y los demás instrumentos músicos guardan consonancia»<sup>101</sup>. Enseguida llega el momento en que se decide castigar a Zacarías por dudar del anuncio; una ocasión propicia para recurrir al silencio, si bien desde un punto de vista distinto al de Antonio de Castro. «Si para la música de qualquiera voz se demanda silencio», dice Tevar, «para ponderación de la excelencia de la música y voz del bautista ordenó el cielo que el sumo sacerdote no solo guardasse silencio, sino que quedasse mudo». Igual que el gozo y el juicio del hecho musical exigen atención silenciosa, la llegada de san Juan Bautista demandó del silencio más extremo, de la privación de la voz.

##### 5. ECOS DE SUSPENSIÓN: EL SILENCIO COMO REACCIÓN AL FASTO

En crónicas y otros géneros de naturaleza narrativa que describen acontecimientos litúrgicos es habitual el uso del silencio como indicador del efecto que causa el aparato en la asamblea; es decir, del impacto provocado por el fasto, la pompa o, en términos ceremoniales, la solemnidad. Aquí no se trata de que el silencio contribuya a construir la experiencia, o de que sirva al cronista para expresar el carácter devocional del evento, sino que se usa específicamente para subrayar las consecuencias del espectáculo sensorial sobre los asistentes. El uso se podría equiparar al aplauso, y de hecho no faltan los autores que establecen la correspondencia. Por ejemplo, el mercedario Francisco de Neyla, teólogo y juez inquisitorial<sup>102</sup>, afirma en un sermón publicado a finales del siglo XVII que «los héroes grandes con vn discreto silencio que produce la admiración, quedan aplaudidos»<sup>103</sup>.

¿En qué consiste dicho espectáculo? Es sabido que el evento litúrgico es multimedial, pues en él se despliegan recursos destinados a activar todos los sentidos; y es sinestésico, ya que los recursos se despliegan simultáneamente. Esto nos lo recuerda el discurso de la modernidad temprana, como antes ya lo

<sup>101</sup> TEVAR, P. DE, *Segunda parte de las excelencias de Dios, su Madre, y sus Santos desde la fiesta del Santísimo Sacramento, hasta la de la presentación de la Virgen*, Madrid: Gabriel de León, 1639, 69.

<sup>102</sup> VÁZQUEZ FERNÁNDEZ, L., «Neyla, Francisco del», en REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, *Diccionario Biográfico electrónico* (en red, <https://dbe.rah.es/biografias/21873/francisco-de-neyla>).

<sup>103</sup> NEYLA, F. DE, *Alpha y omega sacro, discursos evangelicos, morales, y panegíricos*, Zaragoza: Pascual Bueno, 1691, 417.

hicieron los autores medievales<sup>104</sup>. Un buen ejemplo se halla en una relación de las celebraciones que la orden dominica dedicó a la canonización del papa Pío V en Santa María sopra Minerva, cuando el catalán Juan Tomás de Rocabertí ocupaba el cargo de Maestro General de la orden<sup>105</sup>. El cronista explica al lector lo que se hubiera encontrado en Roma de haber estado presente: «Allí oyrías racionales Filomenas quae fixas a su ardiente luz cantaron suauísimos motetes (...); allí sentirías los olores que ofrece el campo en ricos pebetes y ambares que quemaron (...) preciosos perfumadores; allí verías las paredes de la Iglesia todas bañadas de solar luz de Pío»<sup>106</sup>.

Tres de los cinco sentidos, pues, con uso explícito de la terminología respectiva: Oír, sentir el olor y ver. Todo evento litúrgico solemne contemplaba recursos para activar estos tres niveles sensoriales, desde la iluminación, la decoración efímera, y los objetos litúrgicos, hasta aceites e inciensos, pasando por elementos sónicos varios como las campanas, el órgano y el canto. La experiencia se reforzaba a través de otros elementos, ya fueran provistos por el organizador, ya por la propia asamblea asistente, por ejemplo, con las sensaciones táctiles asociadas a la masificación. Pues bien, es habitual que, como colofón a una descripción del despliegue sensorial de una celebración, las fuentes mencionen su impacto y que en tal caso usen el silencio como signo de asombro, de estupefacción. Así lo cuenta el cronista sobre el evento organizado en Santa María sopra Minerva:

«hubieras visto en desechas tropas derramado el pueblo por las calles y en impacientes ahogos apiñarse para entrar por las tres anchas puertas en que se desaoga el capacísimo templo, parando en muda suspensión y silencio el bullicio penoso de la entrada, pues a no menos admiracióni (sic) arrebatava la grandeza y magestad de el aparato soberbio que de repente veían»<sup>107</sup>.

Los pasajes de este tipo con frecuencia van acompañados de información referente a las emociones. «Suspensión» y «admiración» son dos de los tér-

<sup>104</sup> PALAZZO, E., *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Âge*, Paris: Éditions du Cerf, 2014.

<sup>105</sup> CALLADO ESTELA, E., «Rocabertí, Juan de», en REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, *Diccionario Biográfico electrónico* (en red, <https://dbe.rah.es/biografias/4544/juan-de-rocaberti>).

<sup>106</sup> *Festivas demonstraciones que consagró à la solemne beatificación de el gran pontifice Pio quinto el reverendissimo p. fr. Iuan Thomas de Rocaberti*, Roma: Nicolás Ángel Tinas, 1672, 3.

<sup>107</sup> *Festivas demonstraciones que consagró*, 3.

minos más habituales. «Maravilla», «deleite» o «sentimiento» también están entre ellos. Estos pasajes nos hablan de un aspecto esencial del ritual, que depende de la generación de emociones compartidas para funcionar adecuadamente<sup>108</sup>. Conocedores de ello, los autores lo incorporan a sus relatos y así los hacen más convincentes. Para el estudioso, estos ejemplos representan una oportunidad para conectar con esa parte más íntima, más humana del pasado que los historiadores de las emociones han venido reivindicando<sup>109</sup>.

El campo semántico que conforma la terminología emocional es útil para identificar fuentes que, aunque no lo mencionan de forma explícita, también hablan del silencio. En la crónica que relata la muerte del capuchino fray Bernardino Jorge, el silencio lo provoca la música: «luego que fray Bernardino espiró [se oyó] vna música de los coros angélicos con armonía de tanta suavidad y dulçura, que suspendió los ánimos de los circunstantes y los arrebató en profunda atención de los celestiales misterios»<sup>110</sup>. Igualmente, en la Crónica de la orden de los Mínimos de 1619 se nos habla de un religioso, que también era cantor diestro, que en presencia del rey de Francia en el monasterio de Tours comenzó a contrapuntear en una misa «de manera que (...) suspendió al Rey y a sus cortesanos» con el resultado de que «todos le mirauan y oían con gusto»<sup>111</sup>. Suspender, arrebatar en profunda atención, oír. Ninguna de estas fuentes usa la palabra, pero el silencio está ahí.

## 6. LOS SIGNIFICADOS DE UNA AUSENCIA

La línea que resulta de unir los puntos que dibujan las fuentes es clara: para el discurso de los siglos XVI y XVII, el silencio es atributo ideal de la religiosidad, de sus expresiones, de sus actores, de los espacios sagrados donde se practica. Se exige silencio a los que dirigen el acto litúrgico y se espera de quienes asisten a él. Se presenta como elemento característico, casi como requisito, de la celebración solemne, y se vincula al estado emocional que provoca el aparato sensorial desplegado en ella. Más allá del marco litúrgico, el si-

<sup>108</sup> BERHOMÉ, F. y HOUSEMAN, M., «Ritual and Emotions: Moving Relations, Patterned Effusions», *Religion and Society. Advances in Research* 1 (2010) 57-75.

<sup>109</sup> BODDICE, R., *The History of Emotions*, Manchester: Manchester University Press, 2018, 7-10.

<sup>110</sup> MADRID, F. A. DE, *Primera parte de las Cbrónicas de los frailes menores capuchinos de Nuestro Padre S. Francisco*, Madrid: Carlos Sánchez, 1644, 259-260.

<sup>111</sup> MONTOYA, L. DE, *Coronica general de la orden de los minimos de S. Francisco de Paula su fundador*, Madrid: Bernardino de Guzmán, 1619, 106.

lencio se reivindica como rasgo ideal de la personalidad de clérigos, religiosos y monjas –signo de entendimiento en ellos y de virtud en ellas–. Además, tal y como ilustra la concordancia de ideas entre Hernando de Castillo, Pere Font y Diego de la Madre, la estima por el silencio impregna el discurso de todo tipo los autores, de representantes de distintas órdenes y corrientes religiosas, al margen de diferencias y posturas particulares respecto al rezo o el modo de vida.

Las fuentes son reflejo evidente de dicha estima, pero son mucho más que eso. La Historia de los conceptos nos enseña que el lenguaje describe la realidad tanto como la modela; que las palabras no son solo resultado o consecuencia de los acontecimientos, sino que también inciden en ellos, estableciendo una relación dialéctica con los hechos debido a las posibilidades conceptuales que abren<sup>112</sup>. El discurso al que nos hemos acercado no es solo reflejo de un proceso histórico, sino que se ha de considerar uno de sus actores protagonistas. A través de sus obras, de sus escritos y sermones, los autores dieron sentido al silencio, proveyeron a su época de ideas, interrogantes y planteamientos sobre él y lo vistieron de prestigio al recurrir a sus referentes intelectuales de la Antigüedad tardía. Si la religiosidad moderna tiende a la espiritualidad y a la búsqueda interior, el tratamiento del silencio en el discurso de la época contribuyó a dar forma a esta preferencia.

La ligazón entre discurso –conceptos, ideas, valores– y experiencia adquiere una dimensión muy concreta en el nivel de la percepción sensorial. Ya observamos antes que el proceso perceptivo amalgama los niveles fisiológico e ideológico. El significado de un sonido, o de la ausencia de este, depende no solo de las características físico-acústicas del fenómeno –un sonido extremadamente fuerte, por ejemplo, nos pone en alerta–, sino ante todo de las metáforas que se le atribuyen<sup>113</sup>. Puede que la conformación de tales metáforas no se pueda entender exclusivamente desde una perspectiva histórica, pues ciertos recursos se repiten en distintas épocas y lugares y, al menos en parte, siempre comparten significado. El silencio autoimpuesto, por ejemplo, denota invariablemente poder, pues implica tener el control sobre el sonido producido y sobre una parte del paisaje sonoro. En el caso de John Cage, subyace la posición de poder del artista burgués, legitimado para definir lo que es arte y lo que no

<sup>112</sup> KOSELLECK, R., *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Barcelona: Trotta, 2012, 12-43.

<sup>113</sup> NOVAK, D. y SAKAKEENY, M., «Introduction», en ID. (eds.), *Keywords in Sound*, 1.

lo es –desde el perfil social del artista del Antiguo régimen, la propuesta sería impensable–. Mark Smith ha documentado otro ejemplo, este de mediados del siglo XIX, en las estrategias de los esclavos del sur de Estados Unidos, quienes se autoimponían el silencio para hacer los sonidos del trabajo y la fuga indistinguibles y escapar así al control que facilitaba la producción sonora característica de sus hábitos<sup>114</sup>. Y el recurso resuena también en el discurso religioso de la modernidad temprana. Tenemos un caso en el *dietari* que Pere Joan Porcar, beneficiado de la parroquia valenciana de San Martín, escribió sobre los acontecimientos ocurridos en la capital levantina entre 1589-1628. Según el cronista, el 19 de octubre de 1612, el Micalet, la principal campana de la catedral, no tañó en la fiesta del santo dominico Luis Betrán. El motivo fue que los predicadores no quisieron «dar reliquia alguna del citado santo a la Seo»<sup>115</sup>. El Micalet era siempre la señal que daba inicio al vuelo de campanas generalizado que invadía el paisaje sonoro de la ciudad en toda celebración importante, pero el cabildo no estaba dispuesto a obsequiar de balde su poder acústico y simbólico, y en este caso decidió castigar a los dominicos.

La carga de significado político es común a estos tres ejemplos. Quizás porque el recurso de contraponer el silencio al sonido está sujeto a leyes de la comunicación; porque es prácticamente intrínseco a nuestra naturaleza social. Esto nos da una pista de la multiplicidad de vías posibles en la persecución de las metáforas atribuidas al silencio por parte de una comunidad acústica dada. Sin embargo, y esperamos que estas páginas hayan sabido mostrarlo, es en el plano histórico, y en su producción intelectual –en el lenguaje– donde la empresa halla su fuente más fértil. Ciertamente, sería absurdo pretender que es posible recuperar el significado de una experiencia sónica pasada en su complejidad de matices. Pero tampoco es posible recuperar íntegro un paisaje sonoro pretérito<sup>116</sup>, y eso no impide a los especialistas que se ocupen de ello y que lo hagan con resultados de enorme interés histórico<sup>117</sup>. Nunca contaremos

<sup>114</sup> SMITH, M., *Listening to Nineteenth-Century America*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2001, 88. Sobre el silencio autoimpuesto, WALRAVEN, M., «History and its acoustic context. Silence, Resonance, Echo and Where to Find them in the Archive», *Journal of Sonic Studies* 4/1 (2013), recuperado de <https://www.researchcatalogue.net/view/290291/290292/2712/878>.

<sup>115</sup> «Per ço que dihuen que ls frares no han volgut donar relíquia alguna del dit sant Bertran a la Seu, y que per ço no l'han festejat». LOZANO, J. (ed.), *Pere Joan Porcar. Coses evengudes en la ciutat y regne de València. Dietari (1585-1629)*, 1, Valencia: Universitat de València, 2012, 264.

<sup>116</sup> SMITH, M., *Listening to Nineteenth-Century America*, 261-269.

<sup>117</sup> Un ejemplo evidente de este interés se halla en los numerosos artículos de <https://www.historicallsoundscapes.com/>.

con una radiografía de todas las metáforas que atribuían al silencio un clérigo o una religiosa del siglo XVII, pero documentando sus ecos –decoro, respeto, entendimiento, devoción profunda, humilde suspensión– nos aproximamos al abanico de ideas y experiencias que las alimentaban. Por el camino, nos adentramos en la cosmovisión de una época, los comienzos de la modernidad, donde se construyen los cimientos de nuestra forma de entender la religión y la espiritualidad; donde se halla el origen de rasgos importantes de nuestra personalidad cultural.

## Bibliografía

- ACOSTA, C., *Tratado en contra, y pro dela vida solitaria. Con otros dos tratados, uno dela religion, y religioso, Otro contra los hombres que mal viven*, Venecia: Giacomo Cornetti, 1592, recuperado de [https://books.google.es/books?id=ssbpQbQuc00C&printsec=frontcover&hl=ca&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.es/books?id=ssbpQbQuc00C&printsec=frontcover&hl=ca&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false).
- ACOSTA-GARCÍA, P., «Radical Succession: Hagiography, Reform, and Franciscan Identity in the Convent of the Abbess Juana de la Cruz (1481-1534)», *Religions* 12/3 (2021), artículo 223, 9. <https://doi.org/10.3390/rel12030223>.
- ALEIXANDRE, D., «De Elías a Juan de la Cruz. Un itinerario de silencio», *Revista Catalana de Teologia* XXV (2000) 191-201, recuperado de <https://ra-co.cat/index.php/RevistaTeologia/article/view/71026>.
- ASAD, T., *Genealogies of Religion, Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1993.
- AZPILCUETA, M. DE, *Enchiridion sive manuale de orationiis et horiis canonicis*, Roma: Guillaume Rouillé, 1580.
- AZPILCUETA, M. DE, *El silencio ser necessario en el choro y otros lugares do se cantan y rezan los diuinos officios*, Roma: George Ferran, 1582, recuperado de [https://books.google.es/books?id=Q7M\\_0J\\_VuJ0C&printsec=frontcover&hl=ca&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.es/books?id=Q7M_0J_VuJ0C&printsec=frontcover&hl=ca&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false).
- AZPILCUETA, M. DE, *Discurso del silencio que se debe guardar en los officios diuinos, principalmente en el coro*, Salamanca: Pedro Lasso, 1588.
- BARONA VILAR, J. L., «Acosta, Cristóbal», en REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, *Diccionario Biográfico electrónico*, recuperado de <https://dbe.rah.es/biografias/18433/cristobal-acosta>.
- BERHOMÉ, F. y HOUSEMAN, M., «Ritual and Emotions: Moving Relations, Patterned Effusions», *Religion and Society. Advances in Research* 1 (2010) 57-75. <https://doi.org/10.3167/arrs.2010.010109>.
- BERMÚDEZ DE PEDRAZA, F., *Historia ecclesiástica, principios y progressos de la ciudad y religión católica de Granada*, Granada: Andrés de Santiago, 1638, recuperado de [https://www.google.es/books/edition/Historia\\_ecclesiastica\\_principios\\_y\\_progr/rTDVJ2DJ0NoC?hl=ca&gbpv=1&dq=Historia+ecclesi%C3%A1stica,+principios+y+progressos+de+la+ciudad+y+religi%C3%B3n+cat%C3%B3lica+de+Granada&printsec=frontcover](https://www.google.es/books/edition/Historia_ecclesiastica_principios_y_progr/rTDVJ2DJ0NoC?hl=ca&gbpv=1&dq=Historia+ecclesi%C3%A1stica,+principios+y+progressos+de+la+ciudad+y+religi%C3%B3n+cat%C3%B3lica+de+Granada&printsec=frontcover).

- BIJSTERVELD, K., *Mechanical Sound: Technology, Culture and the Public Problems of Noise in the Twentieth Century*, Cambridge: MIT Press, 2008.
- BLYTH, C., «Terrible Silence, Eternal Silence: A Feminist Re-Reading of Dinah's Voicelessness in Genesis 34», *Biblical Interpretation* 17/5 (2009) 483-506.
- BODDICE, R., *The History of Emotions*, Manchester: Manchester University Press, 2018.
- BRADY, I., «The History of Mental Prayer in the Order of Friars Minor», *Franciscan Studies* 11/3-4 (1951) 17-45, recuperado de <https://www.jstor.org/stable/41974486>.
- CACERES, A., *Sermones y discursos de tiempo, desde el Aduiento hasta Pascua de Espíritu Santo*, Valencia: Pedro Patricio Mey, 1612, recuperado de [https://www.google.es/books/edition/Sermones\\_y\\_discursos\\_de\\_tiempo\\_desde\\_el/NGk-bGuLiQwC?hl=ca&gbpv=1&dq=caceres+Sermones+y+discursos+de+tiempo&printsec=frontcover](https://www.google.es/books/edition/Sermones_y_discursos_de_tiempo_desde_el/NGk-bGuLiQwC?hl=ca&gbpv=1&dq=caceres+Sermones+y+discursos+de+tiempo&printsec=frontcover).
- CAGE, J., *Silence: Lectures and Writings*, Middletown: Wesleyan University Press, 1961.
- CALANCHA, A. DE LA, *Coronica moralizada del orden de San Agustin en el Perú, con sucesos egenplares vistos en esta monarquia*, Barcelona: Pedro Lacavalleria, 1639, recuperado de [https://books.google.es/books?id=iov6q73JuJMC&printsec=frontcover&hl=ca&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.es/books?id=iov6q73JuJMC&printsec=frontcover&hl=ca&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false).
- CALLADO ESTELA, E., «Rocabertí, Juan de», en REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, *Diccionario Biográfico electrónico*, recuperado de <https://dbe.rah.es/biografias/4544/juan-de-rocaberti>.
- CASTILLO, H. DEL, *Segunda parte de la historia general de Sancto Domingo y de su Orden de Predicadores*, Valladolid: Diego Fernández de Córdoba, 1592, recuperado de [https://www.google.es/books/edition/Segunda\\_parte\\_de\\_la\\_Historia\\_general\\_de/5Sjvs8JDNTMC?hl=ca&gbpv=1&dq=Segunda+parte+de+la+historia+general+de+Sancto+Domingo+y+de+su+Orden+de+Predicadores&printsec=frontcover](https://www.google.es/books/edition/Segunda_parte_de_la_Historia_general_de/5Sjvs8JDNTMC?hl=ca&gbpv=1&dq=Segunda+parte+de+la+historia+general+de+Sancto+Domingo+y+de+su+Orden+de+Predicadores&printsec=frontcover).
- CASTRO, A., *Aduiento con los sermones de sus quatro dominicas, y las fiestas de su tiempo, hasta los Reyes*, Burgos: Juan de Viar, 1681, recuperado de [https://www.google.es/books/edition/Aduiento\\_con\\_los\\_sermones\\_de\\_sus\\_quatro/CT\\_9ck4gGAwC?hl=ca&gbpv=1&dq=Adviento+con+los+sermones+de+sus+cuatro+dominicas&pg=PA36&printsec=frontcover](https://www.google.es/books/edition/Aduiento_con_los_sermones_de_sus_quatro/CT_9ck4gGAwC?hl=ca&gbpv=1&dq=Adviento+con+los+sermones+de+sus+cuatro+dominicas&pg=PA36&printsec=frontcover).

- CHEVALIER, M., *Lectura y lectores en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid: Turner, 1976.
- CHIRINO, P., *Relación de las islas Filipinas i de lo que en ellas an trabaiado los padres de la Compañía de Iesús*, Roma: Estaban Paulino, 1604, recuperado de [https://books.google.es/books?id=0ABWaLuwn1sC&printsec=frontcover&hl=ca&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.es/books?id=0ABWaLuwn1sC&printsec=frontcover&hl=ca&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false).
- CIRIA Y RAXIS, P. DE, *La devoción premiada de María Santísima Nuestra Señora*, Granada: Francisco Gómez Garrido y Baltasar Sánchez, 1693, recuperado de [https://www.google.es/books/edition/La\\_Devoci%C3%B3n\\_Premiada\\_de\\_Maria\\_Sant%C3%ADsim/aFK4kztS\\_cYC?hl=ca&gbpv=1&dq=La+devoci%C3%B3n+premiada+de+Mar%C3%ADa+Sant%C3%ADsima+Nuestra+Se%C3%B1ora&pg=PA260&printsec=frontcover](https://www.google.es/books/edition/La_Devoci%C3%B3n_Premiada_de_Maria_Sant%C3%ADsim/aFK4kztS_cYC?hl=ca&gbpv=1&dq=La+devoci%C3%B3n+premiada+de+Mar%C3%ADa+Sant%C3%ADsima+Nuestra+Se%C3%B1ora&pg=PA260&printsec=frontcover).
- CLÍMACO, J., *Libro llamado Escala Espiritual el qual contiene treynta escalones*, Valencia: Juan Mey, 1553, recuperado de [https://www.google.es/books/edition/Libro\\_llamado\\_escala\\_espiritual/9Y6P4MMMnxgC?hl=ca&gbpv=1&dq=Libro+llamado+Escala+Espiritual+el+qual+contiene+treynta&printsec=frontcover](https://www.google.es/books/edition/Libro_llamado_escala_espiritual/9Y6P4MMMnxgC?hl=ca&gbpv=1&dq=Libro+llamado+Escala+Espiritual+el+qual+contiene+treynta&printsec=frontcover).
- Constituciones establecidas por el ilustríssimo reuerendíssimo Señor Don Francisco Blanco, Arzobispo de Santiago*, Santiago de Compostela: Luis de Paz, 1578, recuperado de [https://www.google.es/books/edition/Constituciones\\_establecidas\\_por\\_el\\_illus/DNiwb8PETW0C?hl=ca&gbpv=1&dq=Constituciones+establecidas+por+el+ilustr%C3%ADsimo+reverend%C3%ADsimo+Se%C3%B1or+Don&printsec=frontcover](https://www.google.es/books/edition/Constituciones_establecidas_por_el_illus/DNiwb8PETW0C?hl=ca&gbpv=1&dq=Constituciones+establecidas+por+el+ilustr%C3%ADsimo+reverend%C3%ADsimo+Se%C3%B1or+Don&printsec=frontcover).
- CORBIN, A., *Historia del silencio. Del Renacimiento a nuestros días*, Barcelona: Acontilado, 2019.
- D'ANGOUR, A., «Ancient Greece», en MCAULEY, T. (ed.), *The Oxford Handbook of Western Music and Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2021, 117-136.
- DAUENHAUER, B., *Silence: The Phenomenon and Its Ontological Significance*, Bloomington: Indiana University Press, 1980.
- DHAWAN, N., *Impossible Speech: The Politics of Silence and Violence*, Sankt Augustin: Academia, 2007.
- Diffiniciones de la Orden y cavallería de Calatrava conforme al capítulo general celebrado en Madrid año de 1600*, Valladolid: Luis Sánchez, 1603.
- DINKLER, M., *Silent Statements: Narrative Representations of Speech and Silence in the Gospel of Luke*, Doctoral dissertation, Harvard Divinity School, 2012, 6-23.

- DUDEK, K., *Vanishing Voices. Silence(s) in the voices of Gerald Manley Hopkins, T. S. Eliot, and R. S. Thomas*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2019, 1-46.
- ENRIQUEZ, Ch., *Historia de la vida, virtudes y milagros de la venerable madre Ana de San Bartholome*, Bruselas: Viuda de Huberto Antonio, 1632, recuperado de [https://books.google.es/books?id=8UYIxQsBBJkC&printsec=frontcover&hl=ca&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.es/books?id=8UYIxQsBBJkC&printsec=frontcover&hl=ca&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false).
- Estatutos Generales de Barcelona para la familia cismontana de la Regular observancia de N. P. San Francisco*, Madrid: Tomás Iunti, 1622, recuperado de [https://books.google.es/books?id=LLdj4GVMDA0C&printsec=frontcover&hl=ca&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.es/books?id=LLdj4GVMDA0C&printsec=frontcover&hl=ca&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false).
- FELIPO ORTS, A., *La Universidad de Valencia durante el siglo XVII (1611-1707)*, Valencia: Generalitat valenciana, 1991.
- FERRER, V., *Història de la vida, excelencias y mort del angèlic doctor de la Iglésia San Tomàs de Aquino de la Orde de predicadors*, Barcelona: Jaume Matevat, 1643, recuperado de [https://books.google.es/books?id=1q8NpGkvS5EC&printsec=frontcover&hl=ca&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.es/books?id=1q8NpGkvS5EC&printsec=frontcover&hl=ca&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false).
- Festivas demonstraciones que consagró à la solemne beatificación de el gran pontifice Pio quinto el reverendissimo p. fr. Iuan Thomas de Rocaberti*, Roma: Nicolás Ángel Tinias, 1672, recuperado de [https://books.google.es/books?id=3mH4rGxtWGEC&printsec=frontcover&hl=ca&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.es/books?id=3mH4rGxtWGEC&printsec=frontcover&hl=ca&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false).
- Festivos y magestuosos cultos que la nobilísima y muy ilustre ciudad de Barcelona ... patrona, virgen y protomártir Santa Eulalia*, Barcelona: Jaime Cays, 1686, recuperado de [https://books.google.es/books?id=JBX9GrD\\_HR0C&printsec=frontcover&hl=ca&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.es/books?id=JBX9GrD_HR0C&printsec=frontcover&hl=ca&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false).
- FONS, J. P., *El mystico serafin de S. Buenaventura para el prelado y súbdito religioso, con reglas de gobierno eclesiástico y secular*, Barcelona: Miguel Manescal, 1622, recuperado de [https://books.google.es/books?id=wiTih\\_TwTAMC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.es/books?id=wiTih_TwTAMC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false).
- FONT, P., *Exercici espiritual*, Barcelona: Sebastià Matheuat y Llorens Déu, 1608, recuperado de <https://books.google.com.ni/books?id=WwxF2jDxb68C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>.

- GARCÍA CÁRCCEL, R. y PALAU I ORTA, J., «Reforma y Contrarreforma católicas», en CORTÉS PEÑA, A. (coord.), *Historia del Cristianismo. Volumen III: El mundo moderno*, Madrid: Trotta, 2006, 187-226.
- GARCÍA MATEO, R., «San Juan de Ávila, maestro de oración», *Anuario de Historia de la Iglesia* 21 (2012) 77-101.
- GARCÍA ORO, J., «Reforma y reformas en la familia franciscana del Renacimiento», en GRAÑA CID, M. DEL M. (ed.), *El Franciscanismo en la Península Ibérica. Balance y Perspectivas*, Barcelona: Asociación hispánica de estudios franciscanos, 2005, 35-55.
- GINSBURG, C., *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona: Península, 2016.
- GLENN, Ch., *Unspoken: A Rhetoric of Silence*, Carbondale: Southern Illinois University Press, 2004.
- GRIMSHAW-AAGAARD, M., «What is sound studies», en BULL, M. (ed.), *The Routledge Companion to Sound Studies*, Abingdon: Routledge, 2019, 16-23.
- HIRSCHKIND, Ch., «Religion», en NOVAK, D. y SAKAKEENY, M. (eds.), *Keywords in Sound*, Durham: Duke University Press, 2005, 165-174.
- HOWES, D. y CLASSEN, C., *Ways of Sensing. Understanding the Sense in Society*, Abingdon: Routledge, 2014.
- HUCKIN, T., «On Textual Silences, Large and Small», en BAZERMAN, Ch. (ed.), *Traditions of Writing Research*, New York: Routledge, 2010, 19-31.
- JEDIN, H., *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil*, Luzern: Verlag Josef Stocker, 1946.
- JENSEN, V., «Communicative Functions of Silence», *ETCA Review of General Semantics* 30 (1973) 249-257.
- JIMÉNEZ ZURITA, H., «Alumbradismo. Una nueva aproximación historiográfica», *Baetica. Estudios Historia Moderna y Contemporánea* 42 (2022) 73-103. <https://doi.org/10.24310/BAETICA.2022.vi42.15394>.
- KING, G., KEOHANE, R. O. y VERBA, S., *Designing Social Inquiry*, Princeton: Princeton University Press, 1994.
- KNIGHTON, K., «Voces angélicas, voces femeninas: Música y espiritualidad en la época de santa Teresa de Jesús (1515-1582)», en BORREGO, E. y OLMEDO, J. (eds.), *Santa Teresa o la llama permanente. Estudio históricos, artísticos y*

- literarios en el V centenario del nacimiento de la Santa (1515-2015)*, Madrid: Centro de Estudios Europa, 2017, 57-70.
- KOSELLECK, R., *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Barcelona: Trotta, 2012.
- KUNZ, C., *Schweigen und Geist: Biblische und patristische Studien zu einer Spiritualität des Schweigens*, Freiburg: Herder, 1996.
- LABELLE, B., *Acoustic Territories: Sound Culture and Everyday Life*, London: Continuum, 2010.
- Libro de los estatutos, loables vsos y costumbres de la Santa Iglesia de Jaén*, Jaén, 1632, recuperado de [https://www.google.es/books/edition/Libro\\_de\\_los\\_estatutos\\_loables\\_vsos\\_y\\_co/zidpMH7mijIC?hl=ca&gbpv=1&dq=Libro+de+los+estatutos+1632&printsec=frontcover](https://www.google.es/books/edition/Libro_de_los_estatutos_loables_vsos_y_co/zidpMH7mijIC?hl=ca&gbpv=1&dq=Libro+de+los+estatutos+1632&printsec=frontcover).
- LÓPEZ SERRANO, G., *Discursos para todos los Evangelios, que canta la Iglesia en los Domingos, y fiestas del Adviento y en todos los Dias y Domingos de la Quaresma*, Córdoba: Gabriel Ramos Vejarano, 1620, recuperado de [https://books.google.es/books?id=zxgtEkyCrPQC&printsec=frontcover&hl=ca&source=gb\\_s\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.es/books?id=zxgtEkyCrPQC&printsec=frontcover&hl=ca&source=gb_s_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false).
- LOZANO, J. (ed.), *Pere Joan Porcar: Coses evengudes en la ciutat y regne de València. Dietari (1585-1629)*, Valencia: Universitat de València, 2012.
- LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN, D., «La reforma de la mirada en la Castilla observante del siglo XV: arte, curiositas y contemplación», *Anuario de Historia de la Iglesia* 32 (2023) 345-374.
- MACCULLOCH, D., *Silence: A Christian History*, New York: Viking, 2013.
- MADRE DE DIOS, D. DE LA, *Crónica de los descalços de la Santíssima Trinidad redentores de cautivos. Primera parte*, Madrid: Juan Martín de Barrio, 1652, recuperado de [https://books.google.es/books?id=WPq6HDleOxEC&printsec=frontcover&hl=ca&source=gb\\_s\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.es/books?id=WPq6HDleOxEC&printsec=frontcover&hl=ca&source=gb_s_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false).
- MADRID, F. A. DE, *Primera parte de las Crónicas de los frailes menores capuchinos de Nuestro Padre S. Francisco*, Madrid: Carlos Sánchez, 1644, recuperado de [https://www.google.es/books/edition/Primera\\_parte\\_de\\_las\\_Chronicas\\_de\\_los\\_fr/FFG515pAIaMC?hl=ca&gbpv=1&dq=madrid+Primera+parte+1644&pg=PP18&printsec=frontcover](https://www.google.es/books/edition/Primera_parte_de_las_Chronicas_de_los_fr/FFG515pAIaMC?hl=ca&gbpv=1&dq=madrid+Primera+parte+1644&pg=PP18&printsec=frontcover).
- MARTÍNEZ CUESTA, A., «El movimiento recoleto en los siglos XVI y XVII», *Recollectio* 5 (1982) 5-47, recuperado de <https://www.agustinosrecoletos>.

- com/wp-content/uploads/2016/09/6899El%20movimiento%20recolecto%20ss.%20XVI%20y%20XVII.pdf.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, M., «Cáceres y Sotomayor, Antonio», en REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, *Diccionario Biográfico electrónico*, recuperado de <https://dbe.rah.es/biografias/21962/antonio-de-caceres-y-sotomayor>.
- MAZZEO, J., «St. Augustine's Rhetoric of Silence», *Journal of the History of Ideas* 23 (1962) 175-196. <https://doi.org/10.2307/2708154>.
- MEDINA ESCUDERO, M. A., «Castillo, Hernando del», en REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, *Diccionario Biográfico electrónico*, recuperado de <https://dbe.rah.es/biografias/18367/hernando-del-castillo>.
- MENOCHIO, G., *De republica hebraeorum libri octo*, Paris: Antoine Bertier, 1648.
- MOLNÁR, A. K., «The Construction of the Notion of Religion in Early Modern Europe», *Method & Theory in the Study of Religion* 14/1 (2002) 47-60.
- MONTIGLIO, S., *Silence in the Land of Logos*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2000.
- MONTOYA, L. DE, *Coronica general de la orden de los minimos de S. Francisco de Paula su fundador*, Madrid: Bernardino de Guzmán, 1619, recuperado de [https://books.google.es/books?id=SiwxKuIP6c0C&printsec=frontcover&hl=ca&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.es/books?id=SiwxKuIP6c0C&printsec=frontcover&hl=ca&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false).
- MORGADO GARCÍA, A., «El clero en la España de los siglos XVI y XVII. Estado de la cuestión y últimas tendencias», *Manuscripts* 25 (2007) 75-100.
- MUÑOZ SÁNCHEZ, J. R., «“En compañía siempre de persona virtuosas y doctas como son los libros”: imprenta y librerías en el siglo XVII», *Artifara* 16 (2016) 277-300, recuperado de [https://www.academia.edu/30789993/\\_En\\_compa%C3%B1a\\_siempre\\_de\\_personas\\_virtuosas\\_y\\_doc\\_tas\\_como\\_son\\_los\\_libros\\_Imprenta\\_y\\_librer%C3%ADas\\_en\\_el\\_siglo\\_XVII\\_Artifara\\_16\\_2016\\_pp\\_277\\_300](https://www.academia.edu/30789993/_En_compa%C3%B1a_siempre_de_personas_virtuosas_y_doc_tas_como_son_los_libros_Imprenta_y_librer%C3%ADas_en_el_siglo_XVII_Artifara_16_2016_pp_277_300).
- NÁPOLES, M. A. DE, *Asia Menor, estado presente que tiene en ella la religión de San Francisco*, Madrid: Imprenta Real, 1654, recuperado de [https://books.google.es/books?id=HeQS4G2G6CAC&printsec=frontcover&hl=ca&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.es/books?id=HeQS4G2G6CAC&printsec=frontcover&hl=ca&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false).
- NEHER, A., *El exilio de la palabra. Del silencio bíblico al silencio de Auschwitz*, Barcelona: Riopiedras, 1997.
- NEYLA, F. DE, *Alpha y omega sacro, discursos evangelicos, morales, y panegíricos*, Zaragoza: Pascual Bueno, 1691, recuperado de <https://books.google.es/bo>

oks?id=48sAste15vAC&printsec=frontcover&hl=ca&source=gbs\_ge\_summary\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.

- NOGUCHI REESE, N., «Theology of silence. Endo Shusaku and the Divine Drama of Silence», *Evangelical Quarterly: An International Review of Bible and Theology* 94/1 (2023) 51-69. <https://doi.org/10.1163/27725472-09401003>.
- NOVAK, D. y SAKAKEENY, M., «Introduction», en NOVAK, D. y SAKAKEENY, M. (eds.), *Keywords in Sound*, Durham: Duke University Press, 2005, 1-11.
- OCHOA GAUTIER, A. M., «Silence», en NOVAK, D. y SAKAKEENY, M. (eds.), *Keywords in Sound*, Durham: Duke University Press, 2005, 183-192.
- O'NEILL, J. C., «The Silence of Jesus», *New Testament Studies* 15 (1968-69) 153-167.
- Ordinacions per als monestirs de les religioses del orde de San Benet de la Província de Taragona*, Barcelona: Llorens Deu, 1615, [https://books.google.es/books?id=H8vWcZCPxZ4C&printsec=frontcover&hl=ca&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.es/books?id=H8vWcZCPxZ4C&printsec=frontcover&hl=ca&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false).
- PALAZZO, E., *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Âge*, Paris: Éditions du Cerf, 2014.
- PALOMO, F., «Cultura religiosa, comunicación y escritura en el mundo ibérico de la edad moderna», en SERRANO MARTÍN, E. (coord.), *De la tierra al cielo: Líneas recientes de investigación en historia moderna*, 1, Zaragoza: Fundación Española de Historia Moderna, Institución Fernando el Católico, 2012, 53-88, recuperado de [https://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/33/01/\\_ebook.pdf](https://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/33/01/_ebook.pdf).
- PAYER, P., «The Age of Noise: Early Reactions in Vienna, 1870-1914», *Journal of Urban History* 33 (2007) 773-793.
- PÉREZ DE VALDIVIA, D., *Tratado de la alabanza de la castidad*, Barcelona: Jaime Cendrad, 1587, recuperado de [https://books.google.es/books?id=d6-F3ScaILEC&printsec=frontcover&hl=ca&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.es/books?id=d6-F3ScaILEC&printsec=frontcover&hl=ca&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false).
- PICARD, M., *Die Welt des Schweigens*, Zürich: Rentsch, 1948.
- PINCH, T. y BIJSTERVELD, K., «Sound studies: New technologies and music», *Social Studies of Science* 34/5 (2004) 636.
- PO-CHIA HSIA, R., «Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII», *Manuscripts* 25 (2007) 29-43.

- PONCE CÁRDENAS, J., «La Exhortación panegírica al silencio: lírica y oratoria sacra en Calderón de la Barca», en CANCELA CILLERUELO, A. (ed.), *Sermo silens. La voz y el silencio en la poesía religiosa*, Madrid: Universidad San Dámaso, 2019, 129-212.
- PONS FUSTER, F., «La formación y la espiritualidad de Miguel de Molinos», *Revista de Historia Jerónimo Zurita* 93 (2018) 61-86, recuperado de <https://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/37/46/03pons.pdf>.
- PRATS, A., *Tratado moral de la obligación que tienen los eclesiásticos de cantar en el coro y estar con atención a los divinos oficios*, Valencia: Jaime de Bordázar, 1691, recuperado de [https://www.google.es/books/edition/Tratado\\_Moral\\_de\\_la\\_obligacion\\_que\\_tiene/L-ZoAAAACAAJ?hl=ca&gbpv=1&dq=prats+Tratado+moral+de+la+obligaci%C3%B3n+que&printsec=frontcover](https://www.google.es/books/edition/Tratado_Moral_de_la_obligacion_que_tiene/L-ZoAAAACAAJ?hl=ca&gbpv=1&dq=prats+Tratado+moral+de+la+obligaci%C3%B3n+que&printsec=frontcover).
- PUJANA ASCORBEITIA, J., «García Rico, Juan Bautista», en REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, *Diccionario Biográfico electrónico*, recuperado de <https://dbe.rah.es/biografias/24453/san-juan-bautista-de-la-concepcion>.
- RATH, R., «Silence and Noise», en BULL, M. (ed.), *The Routledge Companion to Sound Studies*, 73-80.
- Regla del Coro y Cabildo de la S. Iglesia Metropolitana de Sevilla y Memoria de las procesiones y manuales que son a cargo de los señores Deán y Cabildo de ella*, Sevilla: Juan Gómez de Blas, 1658, recuperado de [https://www.google.es/books/edition/Regla\\_del\\_Coro\\_y\\_Cabildo\\_de\\_la\\_S\\_Iglesia/J6EA65W\\_HtEC?hl=ca&gbpv=1&dq=Regla+del+Coro+y+Cabildo+de+la+S.+Iglesia+Metropolitana+1658&printsec=frontcover](https://www.google.es/books/edition/Regla_del_Coro_y_Cabildo_de_la_S_Iglesia/J6EA65W_HtEC?hl=ca&gbpv=1&dq=Regla+del+Coro+y+Cabildo+de+la+S.+Iglesia+Metropolitana+1658&printsec=frontcover).
- REY, P., «La música callada de fray Juan de la Cruz: apunte sobre el misticismo silencioso español», en *El Libro de la 49ª Semana de Música Religiosa de Cuenca*, Cuenca: Patronato de la SMR, 2010, 104-131, recuperado de [https://www.academia.edu/67676872/La\\_m%C3%BAsica\\_callada\\_de\\_fray\\_Juan\\_de\\_la\\_Cruz\\_apunte\\_sobre\\_el\\_misticismo\\_silencioso\\_esp%C3%B1ol](https://www.academia.edu/67676872/La_m%C3%BAsica_callada_de_fray_Juan_de_la_Cruz_apunte_sobre_el_misticismo_silencioso_esp%C3%B1ol).
- SÁNCHEZ, P., *Historia moral y filosófica en que se tratan las vidas de doze filósofos y príncipes antiguos y sus sentencias y hazañas*, Toledo: Viuda de Juan de la Plaza, 1590, recuperado de [https://books.google.es/books?id=0Vz5eh-dOXVIC&printsec=frontcover&hl=ca&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.es/books?id=0Vz5eh-dOXVIC&printsec=frontcover&hl=ca&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false).
- SANDOVAL, B. DE, *Tratado del officio eclesiástico canónico*, Toledo: Francisco de Guzmán, 1568, recuperado de <https://www.google.es/books/edition/Tra>

- tado\_del\_officio\_ecclesiastico\_canoni/81jPiw5i0mcC?hl=ca&gbpv=1&dq=sandoval&printsec=frontcover.
- SANGALLI, M., «La formación del clero católico en la edad moderna. De Roma, a Italia, a Europa», *Manuscripts* 25 (2007) 101-128.
- SAVILLE-TROIKE, M., «The Place of Silence in An Integrated Theory of Communication», en TANNEN, D. y SAVILLE-TROIKE, M. (eds.), *Perspectives on Silence*, Norwood, N.J.: Ablex, 1985, 3-18.
- SCHAFFER, R. M., *The soundscape. Our sonic environment and the tuning of the world*, Vermont: Destiny Books, 1977.
- SESÉ, J., *Historia de la espiritualidad*, Pamplona: Eunsa, 2005.
- SILVESTRE, F. A., *Fundación histórica de los hospitales que la religión de la Santísima Trinidad, Redención de cautivos, de calzados, tiene en la ciudad de Argel*, Madrid: Julián de Paredes, 1690, recuperado de [https://books.google.es/books?id=p7f2IPviU3EC&printsec=frontcover&hl=ca&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.es/books?id=p7f2IPviU3EC&printsec=frontcover&hl=ca&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false).
- SMALL, Ch., *Musicking: The meanings of Performing and Listening*, Hanover: Wesleyan University Press, 1998.
- SMITH, M., *Listening to Nineteenth-Century America*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2001.
- SMITH, M., «Echo», en NOVAK, D. y SAKAKEENY, M. (eds.), *Keywords in Sound*, Durham: Duke University Press, 2005, 55-64.
- SUBOH JARABO, Y., *Inquisición, censura y literatura espiritual en la España moderna*, Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2017.
- TÁRREGA, F., *Relación de las fiestas que el arzobispo y cabildo de Valencia hizieron en la translación de la reliquia del glorioso S. Vincente Ferrer a este santo templo*, Valencia: Pedro Patricio Mey, 1600, recuperado de [https://www.google.es/books/edition/Relacion\\_de\\_las\\_fiestas\\_que\\_el\\_ar%C3%A7obisp/K9bWwncjg\\_YC?hl=ca&gbpv=1&dq=tarrega+Relaci%C3%B3n+de+las+fiestas+1600&pg=PA6&printsec=frontcover](https://www.google.es/books/edition/Relacion_de_las_fiestas_que_el_ar%C3%A7obisp/K9bWwncjg_YC?hl=ca&gbpv=1&dq=tarrega+Relaci%C3%B3n+de+las+fiestas+1600&pg=PA6&printsec=frontcover).
- TEVAR, P. DE, *Segvnda parte de las excelencias de Dios, su Madre, y sus Santos desde la fiesta del Santissimo Sacramento, hasta la de la presentación de la Virgen*, Madrid: Gabriel de León, 1639, recuperado de [https://books.google.es/books?id=QT9Dr-PYJG0C&printsec=frontcover&hl=ca&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.es/books?id=QT9Dr-PYJG0C&printsec=frontcover&hl=ca&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false).

- TEXTÓN NÚÑEZ, I., «Lectura y mentalidad en Cáceres en el siglo XVII», *Norba: Revista de arte, geografía e historia* 1 (1980) 299-337.
- THÉBERGE, P., «Almost Silent: The Interplay of Sound and Silence in Contemporary Cinema and Television», en BECK, J. y GRAJEDA, T. (eds.), *Lowering the Boom: Critical Studies in Film Sound*, Champaign, Ill.: University of Illinois Press, 2008, 51-67.
- The Musical Quarterly*, 82/3-4 (1998). Special Issue: “Music as heard”.
- TINEO, P., «Las Recolecciones en la España del siglo XVI», *Scripta Theologica* 21/2 (2018) 591-606. <https://doi.org/10.15581/006.21.16358>.
- VÁZQUEZ FERNÁNDEZ, L., «Neyla, Francisco del», en REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, *Diccionario Biográfico electrónico*, recuperado de <https://dbe.rah.es/biografias/21873/francisco-de-neyla>.
- VICENTE, A., «Música y oración en el Tratado del oficio eclesiástico canónico de Bernardino de Sandoval», en ESTEVE, E. Y OTROS, *El entorno musical del Greco. Actas del simposio celebrado en Toledo (30 de enero-2 de febrero 2014)*, Madrid: Musicalis S. A., 2015, 123-128, recuperado de [https://www.academia.edu/18809324/M%C3%BAsica\\_y\\_oraci%C3%B3n\\_en\\_el\\_Tratado\\_del\\_oficio\\_elesi%C3%A1stico\\_can%C3%B3nico\\_de\\_Bernardino\\_de\\_Sandoval](https://www.academia.edu/18809324/M%C3%BAsica_y_oraci%C3%B3n_en_el_Tratado_del_oficio_elesi%C3%A1stico_can%C3%B3nico_de_Bernardino_de_Sandoval).
- VILLAVA, J. F. DE, *Empresas espirituales y morales*, Baeza: Fernando Díaz de Montoya, 1613, recuperado de [https://www.google.es/books/edition/Empresas\\_espirituales\\_y\\_morales/rDo\\_yInUa8C?hl=ca&gbpv=1&dq=Empresas+1613&printsec=frontcover](https://www.google.es/books/edition/Empresas_espirituales_y_morales/rDo_yInUa8C?hl=ca&gbpv=1&dq=Empresas+1613&printsec=frontcover).
- VINCENT, B., «La espiritualidad en España en el siglo XVI releyendo a Marcel Bataillon», en ALABRÚS IGLESIAS, R. M. Y OTROS (coords.), *Pasados y presente: estudios para el profesor Ricardo García Cárcel*, Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona, 2020, 23-31, recuperado de <https://ddd.uab.cat/record/230697>.
- WALRAVEN, M., «History and its acoustic context. Silence, Resonance, Echo and Where to Find them in the Archive», *Journal of Sonic Studies* 4/1 (2013), recuperado de <https://www.researchcatalogue.net/view/290291/290292/2712/878>.
- WEBER M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Akal, 2013.

---

# Mal, esperanza y beatitud. La cuestión del mal desde una perspectiva soteriológica

*Evil, Hope, Beatitude. The Question of Evil in a Soteriological Perspective*

RECIBIDO: 7 DE FEBRERO DE 2024 / ACEPTADO: 17 DE ABRIL DE 2024

---

Ángel CORDOVILLA PÉREZ

Universidad Pontificia Comillas. Facultad de Teología  
Madrid. España  
ID ORCID 0000-0001-9217-2587  
acordovilla@comillas.edu

**Resumen:** La palabra propia de la teología ante la cuestión del mal no es ni la ponerología, ni la teodicea, sino la soteriología. El mal adquiere su verdadero significado en una profunda teología de la salvación que integra en ella la doctrina de la creación, la cristología y la escatología. Por esta razón, la teología cristiana trata de comprender el mal en el horizonte de la historia de salvación que tiene su origen en el proyecto del Padre, su realización por medio del Hijo y su perfeccionamiento gracias a la acción del Espíritu. La fe y la teología cristianas afrontan la realidad del *mal* desde la *esperanza* que nos da la resurrección de Cristo, mientras caminamos por la fuerza y acción del Espíritu que nos conduce hasta la *beatitud* definitiva.

**Palabras clave:** Teodicea, Ponerología, Soteriología, Sufrimiento, Escatología.

**Abstract:** The word proper to theology in the question of evil is neither ponerology nor theodicy, but soteriology. Evil acquires its true meaning in a profound theology of salvation which integrates the doctrine of creation, Christology and eschatology. For this reason, Christian theology tries to understand evil in the context of salvation history, which has its origin in the Father's plan, its realization through the Son and its perfection through the action of the Spirit. Christian faith and theology confront the reality of evil with the hope that Christ's resurrection gives us, while we walk by the power and action of the Spirit who leads us to definitive beatitude.

**Keywords:** Theodicy, Ponerology, Soteriology, Suffering, Eschatology.

**Cómo citar el artículo:** CORDOVILLA PÉREZ, Á., «Mal, esperanza y beatitud. La cuestión del mal desde una perspectiva soteriológica», *Scripta Theologica* 56 (2024) 635-662.  
<https://doi.org/10.15581/006.56.3.635-662>

INTRODUCCIÓN

En una sociedad fascinada por el mal, ante todo por su simbología y por su estética, contrasta que la teología cristiana, siguiendo la perspectiva bíblica, contemple el mal con cierta sobriedad y ante todo desde una orientación soteriológica. Para la fe cristiana, el mal no puede ser comprendido aisladamente, sino desde la luz que ofrece la realidad del bien, cuya fuente y origen es Dios; desde el fin al que nos llama como bienaventuranza para la vida del hombre y desde la esperanza que fundamenta nuestro caminar cotidiano en el mundo. En definitiva, a la teología cristiana no le fascina el mal, sino el bien. Esta es la realidad verdaderamente atrayente. Por esta razón, cuando la teología habla del mal lo hace con cierta sobriedad y siempre bajo la luz del bien y la sombra que este proyecta. El mal en sí mismo no es en modo alguno una cuestión esencial de la fe. La cuestión central es, más bien, quién es Dios y cómo se manifiesta en su actuar frente a la realidad del mal que golpea al hombre y amenaza a un mundo ordenado por él a la vida<sup>1</sup>. Desde aquí ha de ser pensado, si hablamos de la ciencia de la teología.

Con esta perspectiva, afrontaremos la clásica cuestión del mal desde la luz que aporta el bien (1), destacando su aspecto incomprensible e irracional (2). Seguidamente, subrayaremos la necesidad de recuperar la específica palabra teológica, dentro del secular tratamiento filosófico (3); profundizada desde una específica perspectiva trinitaria y soteriológica: que tiene en la confesión de fe en de Dios Padre creador la condición de posibilidad del mal, entre la contingencia de la creación y su origen concreto en la libertad del hombre realizada en el pecado; en la encarnación redentora de Jesucristo, donde Dios en la persona de su Hijo realiza la liberación del mal, asumiéndolo y padeciéndolo; y, finalmente, en la acción Espíritu que unido al dinamismo perfectivo de la creación la conduce hacia la victoria plena y definitiva sobre el enemigo de la vida (4)<sup>2</sup>.

1. COMPRENDER EL MAL DESDE EL BIEN

Mal, esperanza y beatitud. ¿Por qué aparecen unidas estas tres palabras? ¿No es una forma de eludir el problema y así no enfrentarse en directo y de

<sup>1</sup> BRÜNING, Ch. y VORHOLT, R., *Die Frage des Bösen. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*, Würzburg: Echter Verlag, 2018, 99; 113.

<sup>2</sup> Este trabajo es el fruto de mi participación en el grupo de investigación sobre el mal liderado por Juan Jesús Álvarez y Salvador Antuñano de la Universidad Francisco de Vitoria.

forma radical con el mal y todo su poder real de destrucción? ¿No significa edulcorar la realidad al tratar de pensar el mal en relación con la esperanza que nos sostiene en el camino de la vida y la beatitud que nos espera en la meta?

Como hemos afirmado más arriba, la tradición cristiana, siguiendo el impulso bíblico, siempre ha sabido que el mal nunca puede ser contemplado en sí mismo, sino desde la luz que irradia la bondad. El mal vive en y desde el bien; en el fondo no es sino su contraste; y su naturaleza solo nos es comprensible como ausencia de ese bien (*privatio boni*), como la tendencia de la criatura al «no ser», es decir, como una des-creación o como la corrupción de una realidad que es esencialmente buena<sup>3</sup>. Esta idea, expresada ya en la filosofía griega por Plotino<sup>4</sup>, fue desarrollada especialmente por la teología cristiana, primero por Agustín de Hipona y después por Tomás de Aquino, siguiendo las afirmaciones del Pseudo-Dionisio<sup>5</sup>. No obstante, aun coincidiendo en la comprensión del mal como privación, la afirmación presupone una comprensión metafísica diferente, pues mientras que para Plotino el mal es ausencia de forma y en realidad proviene de la materia, que es radicalmente mala<sup>6</sup>, para Agustín y la tradición cristiana es ausencia de bien en la medida en que la materia, como realidad que proviene de la creación de Dios, es buena<sup>7</sup>.

Agustín está presuponiendo una metafísica del amor esbozada en Sab 1,13-14; 11,24-25 donde el autor del libro de la Sabiduría identifica el ser con el amor y la bondad: «Dios no hizo la muerte, ni se regocija con la perdición

<sup>3</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* III, 7,12: «El mal no es sino una privación de bien y se degrada hasta lo que no tiene ser»; ID., *De natura boni*, 4: «El mal no es otra cosa que la corrupción de la medida (*modus*), de la forma (*species*) o del orden (*ordo*) natural».

<sup>4</sup> PLOTINO, *Enéadas* I, 8, 15: «A los que se dispongan a conocer el mal, les será preciso penetrar en el conocimiento del bien, puesto que las cosas mejores anteceden a las peores y son formas, mientras que las peores no lo son, sino más bien privación».

<sup>5</sup> DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus* 4, 20: «Malum non est existens neque bonum». Citado por TOMÁS DE AQUINO en *SbT* I, 48, 1, sed contra. Cfr. SCHÄFER, Ch., *Unde malum. Die Frage nach dem Wöber des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002.

<sup>6</sup> PLOTINO, *Enéadas* II, 4, 16s: «Entonces, ¿será mala la materia por participar en el bien? No, sino por esto: porque está falta de bien... La materia es penuria de sabiduría, penuria de virtud, de belleza, de fortaleza, de conformación, de forma, de cualidad. Entonces, ¿cómo no ha de ser deforme? ¿Cómo no ha de ser totalmente fea? ¿Cómo no ha de ser totalmente mala?».

<sup>7</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* VII, 5, 7-11. «Por consiguiente: si de todo bien se ven privadas, nada son, y si son algo, es porque son buenas. El mal sobre cuya naturaleza y procedencia investigaba yo no puede ser una sustancia, ya que si lo fuera sería buena».

de los vivos; ya que todo lo creó para que subsistiera... Amas todo lo que existe y no aborreces nada de lo que hiciste; pues si algo odiases, no lo habrías creado. ¿Cómo subsistiría algo, si tú no lo hubieras querido?, ¿o cómo se iba a mantener lo que no ha sido llamado por ti?». Es conveniente subrayar que la visión de Agustín no se sitúa en el ámbito de la fenomenología o experiencia concreta del mal, sino que se trata de una perspectiva ontológica y metafísica. Es decir, que esto no significa que el mal se experimente como «ausencia» o «privación» de, sino como un poder y realidad que nos hiere, agrade e incluso amenaza con destruirnos. Una cosa es pensar en su estatuto ontológico y otro la forma como lo experimentamos. Aunque como dice acertadamente Ingolf Dalferth en realidad el mal no se experimenta nunca en sí mismo, sino como mal de algo, ya sea sufrimiento, enfermedad, violencia, guerra, muerte<sup>8</sup>.

En realidad, esta visión agustiniana no está lejos de lo que hoy algunos denominan la in-esencialidad del mal, en el sentido de que su esencia es precisamente no tener esencia, es decir, su «no esencia»<sup>9</sup>, su «anti-esencia»<sup>10</sup>. El mal es absolutamente dependiente de los trascendentales del ser: el uno, la bondad y la belleza; los necesita para su existencia<sup>11</sup>. Dicho de otra forma, el mal no puede ser conocido ni comprendido aisladamente, sino en relación y especialmente con relación al bien, sea este anhelado en esperanza mientras vamos de camino o como beatitud en la plena consumación escatológica. Esta es la razón por la que la teología cristiana nunca ha afrontado la cuestión del mal de forma autónoma o aislada. El mal adquiere su verdadero significado en una profunda teología de la salvación que integra en ella la teología de la creación, la cristología y la escatología. La teología patristica, desde luego, nunca ha tratado esta cuestión de forma aislada y menos aún en un tratado teológico. Gregorio de Nisa, por ejemplo, en *La gran catequesis* afronta explícitamente la cuestión del origen del mal dentro de la exposición de la *oikonomia salutis* surgida del Dios trinitario entre la acción creadora de Dios y la acción redentora

<sup>8</sup> DALFERTH, I. U., «Negative Phenomena», en ID., *Malum. A Theological Hermeneutics of Evil*, Eugene: Cascade Books, 2022, ebook, pos. 2351-2387.

<sup>9</sup> DALFERTH, I., *Malum*, pos. 2286-2296; LACROIX, M., *Le mal*, Paris: Flammarion, 1998, 7; HÄRING, H., *Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

<sup>10</sup> SCHMIDT-BIGGEMANN, W., «Vorwort. Über die unfassliche Evidenz des Bösen», en SCHMIDT-BIGGEMANN, W. y COLPE, C. (hrsg.), *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, 3ª ed., Berlin: Suhrkam, 2016, 7-12; aquí 8.

<sup>11</sup> SCHMIDT-BIGGEMANN, W., «Vorwort», 8.

de Cristo<sup>12</sup>. La teología contemporánea, aun dejándose interpelar por la moderna pregunta de la teodicea, tampoco lo contempla de una forma aislada.

La mayoría de la gran teología cristiana del siglo XX no ha tratado esta cuestión separada del resto de cuestiones teológicas implicadas en él: la comprensión de Dios, la creación, la antropología, la cristología-soteriología y la escatología. Solo la teología medieval, tendente a precisar y compartimentar el contenido fundamental de la teología, afrontó este problema como *quaestio disputata*, aun cuando la cuestión teológica en la dogmática cristiana formaba parte del tratado sobre la creación. Anselmo escribió un pequeño tratado titulado *De casu diaboli* preguntándose por la caída de los ángeles y el origen del mal. Anselmo continúa la perspectiva agustiniana de la metafísica de la bondad y la comprensión del mal como «privatio» o «no ser», como injusticia o «privación de la justicia»<sup>13</sup>. Después será Tomás de Aquino quien trate de dar razón a esta cuestión disputada en su opúsculo *De malo*. No obstante, en la *Summa*, su obra magna, sitúa la cuestión del mal en lo que luego será conocido como el tratado *De Deo creante*, es decir, en el tratado sobre la creación<sup>14</sup>. El Aquinate huye así de todo tipo de gnosticismo y maniqueísmo. Con ello quería mostrar claramente que el mal no pertenece a la naturaleza en cuanto querida y creada por Dios; menos aún precede a esta como si se tratara de un principio ontológico. El mal se da en la historia humana una vez que el hombre ha sido colocado en la realidad creada por Dios.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que la creación no es sino el comienzo de la historia de la salvación que camina hacia su plenitud en Cristo y hacia la consumación definitiva mediante la acción del Espíritu en ella. Por esta razón, la teología cristiana no puede tratar de comprender el mal sino es en el horizonte de esta historia de salvación que tiene su origen en el proyecto del Padre, su realización por medio del Hijo y su perfeccionamiento gracias a la acción del Espíritu. Es aquí, en este proyecto de salvación, donde la teología ha de pensar la realidad del mal. De ahí las tres palabras de nuestro título: mal, esperanza y beatitud; es decir, afrontar la realidad del *mal* desde la *esperanza* que nos da la resurrección de Cristo, mientras caminamos por la fuerza y acción del Espíritu que nos conduce hasta la *beatitud* definitiva.

<sup>12</sup> GREGORIO DE NISA, *Discours catéchétique* V-VIII (Introduction, traduction et notes par WINGLING, R.), Paris: Du Cerf, 2000, 169-187.

<sup>13</sup> ANSELMO DE CANTERBURY, *De la caída del demonio*, IX, en *Obras completas* I, Madrid: BAC, 2008, 619.

<sup>14</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica* I, qq. 48-49.

## 2. LA EXPERIENCIA REAL DEL MAL Y SU IRRACIONALIDAD

Nadie duda de la realidad del mal. Desgraciadamente es una experiencia muy real, universal y duradera. Antes de intentar definirlo, de descubrir sus causas, de investigar su origen, la experiencia del mal, con la desgracia y el sufrimiento que conlleva, es percibido como una realidad incuestionable. Como dice acertadamente Ingolf Dalferth en la vida humana el mal antes que como problema nos lo encontramos como realidad. El mal es relevante para el cristianismo no tanto como problema, sino como realidad presente y que afecta a nuestra vida<sup>15</sup>. Desde las aportaciones de la teodicea de Leibniz nos hemos acostumbrado a distinguir entre el mal físico, moral y metafísico. Para la Sagrada Escritura todos estos aspectos del mal están relacionados en la medida que el mal es todo aquello que destruye la vida, el bien, el proyecto salvador de Dios sobre la realidad creada. El mal, en el rostro concreto de la desgracia, la violencia y el sufrimiento ocurre, acontece y nos golpea, rompiendo la armonía de nuestra vida cotidiana, destruyéndola, sin un sentido aparente, sin un fin determinado y sin una razón lógica<sup>16</sup>. Por esta razón, se afirma que el mal no tiene lógica, no se puede deducir, ni definir; es lo contrario de lo estable y de lo deducible<sup>17</sup>. El mal es relevante para el cristianismo no tanto como problema teórico, sino como una realidad presente de múltiples formas que nos afecta irrumpiendo en nuestra vida. La cuestión relevante no es qué es y de dónde proviene, sino cómo debo orientarme de nuevo en la vida ante la realidad fundamental de la fe en Dios cuando este me afecta o nos afecta<sup>18</sup>.

Obviamente no somos los primeros que se han preguntado por estas cuestiones. La experiencia de radicalidad, universalidad y perdurabilidad del mal ha llevado a los hombres a preguntarnos por su origen, su naturaleza y su sentido. Así lo podemos percibir ya en los grandes textos clásicos que nos han legado una herencia admirable de sabiduría humana y experiencia religiosa. Que esta cuestión haya sido tratada desde el género literario mitológico no indica sino el carácter irreductible del misterio del mal que difícilmente se deja encerrar en planteamientos puramente racionales<sup>19</sup>. El paso del Mito al Lo-

<sup>15</sup> DALFERTH, I., *Malum*, pos. 2267.

<sup>16</sup> *Ibid.*, *Malum*, pos. 42.

<sup>17</sup> SCHMIDT-BIGGEMANN, W., «Vorwort», 7.

<sup>18</sup> DALFERTH, I., *Malum*, pos. 2296.

<sup>19</sup> Cfr. COLPE, C., «Religion und Mithos im Altertum», en SCHMIDT-BIGGEMANN, W. y COLPE, C. (hrsg.), *Das Böse*, 13-16.

gos, por decirlo con la clásica expresión de W. Nestle, siendo un movimiento admirable y necesario de la civilización occidental, no invalida, por otro lado, el significado profundo que los mitos otorgan a la existencia humana, especialmente cuando se trata de cuestiones que afectan al sentido de la vida. No es extraño que algunos autores hayan hablado de la necesidad de una re-mitologización, no para volver sin más al siglo V antes de Cristo, sino para mostrar que los mitos apuntan a una realidad esencial de la vida humana que no podemos despreciar y que superan nuestro intento de comprenderlos exclusivamente desde un punto de vista racional<sup>20</sup>.

Dentro de la tradición judeocristiana el libro del Génesis se ha preguntado también por esta cuestión<sup>21</sup>. Los exégetas afirman, con razón, que en realidad aquí no nos encontramos propiamente con un relato que trate de responder a «una etiología del mal» (Klaus Westermann), sino la «historia de la creación y el fracaso del hombre y las consecuencias resultantes»<sup>22</sup>. Porque como ya hemos dicho anteriormente, a la Sagrada Escritura no le preocupa el mal en sí mismo; sino iluminar su realidad desde el proyecto salvífico de Dios, que ante todo excluye toda comprensión dualista o gnóstica de la realidad. Quizá desde un punto de vista teórico y racional no da una respuesta perfecta al origen del mal y su presencia en el mundo, pero en realidad no le interesa. Afirma con rotundidad la soberanía del único Dios, Señor del Universo y la responsabilidad del hombre en la ruptura del orden de la creación salida de las manos de Dios.

Para el monoteísmo bíblico cuando se pregunta por el mal no cabe más respuesta que remitirlo a Dios o el hombre, sin distinguir tampoco, como hizo el pensamiento filosófico después, si es el mal físico, el mal moral y el mal social o estructural. En la narración del libro del Génesis hay en el fondo una visión optimista, a pesar de todo, poniendo la raíz del mal en la decisión libre e histórica del ser humano, sin estar vinculada a la realidad en cuanto tal. El origen del mal es vinculado a la decisión libre del hombre de romper la relación con Dios y con los otros hombres (pecado). La creación salida de las manos de Dios es buena; el ser humano, desde su pecado de desobediencia e impaciencia, provoca el surgimiento de una espiral de violencia y sufrimiento que afec-

<sup>20</sup> Cfr. VANHOOZER, K., *Re-mitologizing Theology: Divine Action, Passion and Authorship*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

<sup>21</sup> FISCHER, G., *Genesis 1–11*, Freiburg: Herder, 2018, 267.

<sup>22</sup> BRÜNING, Ch. y VORHOLT, R., *Die Frage des Bösen*, Würzburg: Echter Verlag, 2018, 17-27.

tando en primer lugar a la relación personal (Adán – Eva; Caín – Abel) termina extendiéndose sobre toda la faz de la tierra (Diluvio y Babel), consumiéndose así el paso traumático de Edén a Babel<sup>23</sup>. Se trata, por lo tanto, de una acción libre del hombre en la historia, no perteneciente esencialmente a su creaturidad, que desembocará en una historia de pecado que determinará, actual e individualmente, la existencia de todos y cada uno de los hombres<sup>24</sup>.

Recordando este relato de la caída de Adán el apóstol Pablo afirma: «Por eso, como a través de un hombre entró el pecado en el mundo, y a través del pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, dado que todos pecaron... Pues si por la ofensa de uno solo todos los demás murieron, mucho más por la gracia de Dios, es decir, el don por gracia de un solo hombre Jesucristo, desbordó sobre todos los demás» (Rm 5,12-15)<sup>25</sup>. Pero, como también comprobamos en este último texto del apóstol Pablo, lo más relevante del relato genesiaco es que después del pecado del hombre (Adán – Caín), el ser humano sigue estando envuelto en el designio salvífico de Dios, protegido por su protección y cuidado (cfr. Gn 3,9; 4,15)<sup>26</sup> hasta la redención realiza en Jesucristo, nuevo Adán (1 Cor 15,21-22.45-49).

El hombre, por lo tanto, es el primer responsable y causante por su pecado de esta historia trágica y dramática. No obstante, el relato del Génesis, por otro lado, nos muestra que la libertad del hombre no es capaz de soportar todo el peso de la culpa y la responsabilidad del mal. Aparece así la tentación provocada por un animal enigmático (serpiente) que lo engaña y lo seduce. Hay que tener en cuenta que el narrador sitúa a la serpiente dentro de los animales que Dios creó y como uno de los más astutos. No es, por lo tan-

<sup>23</sup> GOWAN, D. E., *From Eden to Babel*, Edinburgh: Wm. B. Eerdmans, 1988.

<sup>24</sup> Más adelante, en el punto 4, sección a) afronto brevemente la relación del origen del mal con la doctrina del pecado original.

<sup>25</sup> Traducción de Manuel Iglesias tomada de *Biblia Bilingüe. Tomo II. Nuevo Testamento*, Estella: Verbo Divino, 2020. Texto complejo en su interpretación que ha condicionado la doctrina del pecado original desde la traducción de la Vulgata de la expresión *eph' bo* que guio la exégesis agustiniana: “In quo (referido a Adán) omnes peccaverunt”. Hoy la exégesis prácticamente ha abandonado esta interpretación dando un valor causal o constatativo a la expresión: “porque todos han pecado”; o “por el hecho de que todos han pecado”. Con todo, como afirma Antonio Pitta, esta clarificación interpretativa no excluye necesariamente la concepción tradicional del pecado original. La mayoría se inclina por el sentido de constatación, concordando así con lo que Pablo ha tratado de mostrar en Rm 1,18-3,20: que todos los hombres son pecadores y así todos están necesitados de la misericordia de Dios. Cfr. PITTA, A., *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano: Paoline, 2001, 233-236.

<sup>26</sup> Cfr. LÜKE, U., *El mamífero agraciado por Dios. Evolución – Conciencia – Libertad*, Salamanca: Sígueme, 2018, 358.

to, la simbolización de un poder demoniaco, ni símbolo de Satán. Es una criatura creada por Dios y vinculada al mundo animal, donde destaca por su astucia. En el relato, lo más importante no es lo que la serpiente es, sino lo que dice. El discurso de la serpiente tiene la función de hacer comprensible el contenido de la tentación que, por otro lado, solo está dentro del pensamiento del hombre<sup>27</sup>. La serpiente no es un animal mitológico causante del mal, sino la “visualización descriptiva” de la tentación que induce al hombre a traspasar los límites que la prohibición divina trataba de salvaguardar, la diferencia esencial entre el Creador y la criatura bajo quien cae toda la responsabilidad<sup>28</sup>. ¿No será la serpiente un símbolo de la astucia de la razón que, sin límites, se convierte en miserable, teniéndose que arrastrar por el suelo, cuando está llamada a cotas más altas y trascender la pura horizontalidad (cfr. Gn 3,1-14)?

Probablemente bajo los cimientos de un relato mitológico, el narrador del libro del Génesis se esfuerza por situar en la libertad del hombre, vivida bajo los impulsos de una animalidad codiciosa, la responsabilidad del surgimiento del mal en la creación buena salida de las manos de Dios<sup>29</sup>. En el relato del Génesis todavía no se ha producido una personificación del mal en una serpiente mitológica identificada con Satán, el tentador o el adversario de Dios que realizará después la tradición cristiana bajo la influencia del helenismo y el judaísmo temprano, así como de la literatura intertestamentaria de naturaleza apócrifa<sup>30</sup>. Con todo, se trasluce en el relato una cierta relación dialéctica entre la libertad del hombre y la tentación de la serpiente, como si hubiera que situarlo entre el origen racional y luminoso de la libertad personal y la ambigua imagen mitológica más allá de toda racionalidad. Ni el mito, ni la razón pueden explicar por sí solos la presencia y el surgimiento del mal en el mundo, transformando el Edén en Babel. De ahí que haya siempre un componente de irracionalidad en la experiencia del mal que es imposible de abarcar plenamente por la razón.

El mal existe; desgraciadamente es una realidad muy evidente y existe como una fuerza y poder que afecta al hombre en una doble vertiente: como

<sup>27</sup> FISCHER, G., *Genesis 1-11*, 231.

<sup>28</sup> VON RAD, G., *El libro del Génesis*, Salamanca: Sígueme, 1982, 105-106.

<sup>29</sup> WENIN, A., *No sólo de pan. El deseo en la Biblia: de la violencia a la alianza*, Salamanca: Sígueme, 2009, 56-64.

<sup>30</sup> VON RAD, G., *El libro del Génesis*, 105; GOWAN, D. E., *From Eden to Babel*, 51-52; FISCHER, G., *Genesis 1-11*, 229-230.

seducción y a la vez como poder destructor. Pero, hay que distinguir entre la afirmación de su existencia y su modo de realidad. Esta realidad no es personal como somos personas los seres humanos donde el cuerpo es una dimensión constitutiva de nuestra realidad y personalidad. En este sentido, podemos decir que las personificaciones que ha utilizado la literatura y el arte son el fruto de un proceso de mitologización. Sin embargo, este proceso tiene algo de verdad. El mal es real en la vida de los seres humanos y tiene una influencia que sobrepasa los límites de las personas. Por esta razón, se representa bajo una figura personalizada (Diablo, Satanás, Enemigo, Tentador, Príncipe de este mundo, Belcebú...) <sup>31</sup> que existe realmente, pero solo como espíritu puro, estando más allá del mundo personal y sin poder influir directamente en él si no es a través precisamente de las personas. Dicho de otro modo. La experiencia que los seres humanos tenemos del mal sobrepasa con creces el abismo de la libertad personal, no pensamos que solamente el ser humano haya sido capaz de engendrar toda esa maldad. De ahí que el mundo de las religiones y de la literatura haya buscado en un ser creado, en una serpiente (Gn 3), en un espíritu puro, en un ángel caído y rebelde (2 Pe 2,4) el seductor original y originante de esa historia de maldad y de pecado. El Concilio Vaticano II se refiere a esta imbricación entre el ejercicio de la libertad personal (pecado) y la influencia del Maligno como persuasión e inclinación al mal para explicar el origen de una historia dramática donde en la existencia humana se da una lucha entre el bien y el mal, la luz y las tinieblas: «Constituido por Dios en la justicia, sin embargo, persuadido por el Maligno, abusó de su libertad, desde el comienzo de la historia, levantándose contra Dios e intentando alcanzar su propio fin al margen de Dios... El hombre al examinar su corazón se descubre también inclinado al mal e inmerso en muchos males que no pueden proceder de su creador, que es bueno... De ahí que el hombre esté dividido en su interior... Pero el mismo Señor vino para liberar y fortalecer al hombre, renovándolo interiormente y arrojando fuera al príncipe de este mundo (cfr. Jn 12,31) que lo retenía en la esclavitud del pecado» <sup>32</sup>.

La fuerza del mal, personificada o no, siempre está limitada a la libertad del hombre y al poder de Dios. No actúa sino a través de la acción y la libertad de los hombres y su eficacia e influencia está condicionada al poder mise-

<sup>31</sup> RODRÍGUEZ ROCA, J. A., «Satanás, la realidad del mal y la fe cristiana», *Razón y fe* 237 (1998) 181-195.

<sup>32</sup> *Gaudium et Spes* 13.

ricordioso y salvífico de Dios. Estos son los datos fundamentales que le interesan a la fe cristiana, todo lo que va más allá es fruto de creaciones culturales que están más allá del núcleo dogmático cristiano. El Concilio Lateranense IV frente al dualismo de cátaros y albigenses afirmó que «el diablo y otros demonios han sido creados naturalmente buenos por Dios, pero por sí mismos se han convertido en malvados. El hombre ha pecado por sugestión del demonio»<sup>33</sup>. El Catecismo de la Iglesia Católica se refiere a la caída de los ángeles «que consiste en la elección libre de estos espíritus creados que rechazaron radical e irrevocablemente a Dios y su reino»<sup>34</sup> como origen del diablo. El dato dogmático más relevante es su real existencia y su esencial creaturidad<sup>35</sup>. Es decir, que existe realmente y pertenece al orden de la creación, más allá de su forma concreta. Dependiendo, después, de las representaciones culturales que vayamos haciéndonos de esta realidad, se irán describiendo unas formas u otras de su subsistencia (figura personal, fuerza impersonal, etc.). La cuestión central no es esto, sino que lo decisivo para la fe cristiana es no olvidar que existe realmente y que no es un poder divino, sino creatural, es decir, limitado. Hay que ir más allá de la trivialización del mal y de la obsesión por el mal<sup>36</sup>.

### 3. UN PROBLEMA CLÁSICO EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO CON UNA PALABRA TEOLÓGICA PARTICULAR

La cuestión del mal es un problema clásico en el pensamiento filosófico que, por un lado, ha pretendido responder desde un punto de vista teórico a la pregunta por su origen, su naturaleza y su esencia, así como desde una perspectiva más práctica se ha visto concernido a la tarea de cómo puede ser superado en la vida cotidiana cuando este nos golpea, por otro. No vamos a revisar las diversas respuestas que se han dado en este ámbito. La literatura es

<sup>33</sup> DENZINGER y HÜNERMANN, 800.

<sup>34</sup> CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, 391. El Catecismo ha tratado de forma extensa esta cuestión: la caída de los ángeles (nº 391-395); el lugar de Satanás en la vida de Jesús y las tentaciones (nº 538-540); su victoria sobre él en el descenso de Cristo a los infiernos (nº 635); el sentido de los exorcismos (nº 1673); las formas modernas de satanismo e idolatría (nº 2113); la petición del Padrenuestro «líbranos del mal» (nº 2851-2854).

<sup>35</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Fe cristiana y demonología» (26 junio 1975), en SCOLA, A. (ed.), *Sectas satánicas y fe cristiana*, Madrid: Palabra, 1998, 79-120.

<sup>36</sup> Cfr. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., «La relación de Cristo con el mal», en ID., *Fundamentos de cristología II*, Madrid: BAC, 2006, 307-372.

inabarcable y las escuelas filosóficas con sus diversas posturas, también. Plotino, Agustín, Dionisio Areopagita, Tomás de Aquino, Leibniz, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, Levinas, Ricoeur... han dejado su marca en esta impresionante tarea de pensar lo inconcebible<sup>37</sup>. Desde las historias paradigmáticas hasta el dilema de la postmodernidad, el filósofo Ingolf U. Dalferth ha puesto de relieve las tres estrategias más importantes para pensar el mal que se han dado dentro de la historia de Europa: «la de interpretarlo en el horizonte de la providencia divina, la de interpretarlo en el horizonte del progreso humano y la de interpretarlo en el horizonte de una eufemización individualista»<sup>38</sup>. Este camino sigue abierto y la filosofía tendrá que explorar constantemente este camino con horizontes de interpretación distintos.

Sin embargo, la teología recorre otro camino. Como ya hemos afirmado, ni el discurso exclusivo sobre el mal, ni la así llamada justificación de Dios todopoderoso ante el problema del mal representan las palabras propias de la teología, sino más bien la soteriología. Desde ella es propiamente desde donde podemos decir una palabra específica a la cuestión del mal, no tanto como problema teórico, sino como realidad histórica que afecta profundamente a nuestra existencia y que representa un obstáculo al proyecto salvífico de Dios. Reconociendo la validez e incluso la necesidad de hacer la pregunta filosófica por el origen y la naturaleza del mal, la teología ha preferido seguir la sobriedad de los textos bíblicos más que la profusión de otros textos que por diversas razones no terminaron de entrar en su canon. La filosofía puede y debe dedicarse a una ciencia sobre el mal (ponerología) y pretender justificar su presencia dentro de una racionalidad (teodicea), pero la teología ha de centrar su mirada en el logos como palabra de salvación para la vida del hombre, incluyendo la victoria sobre el mal (soteriología). Esta es la palabra propia y específica que la teología puede aportar a esta búsqueda polifónica del origen, naturaleza y sentido del mal en la vida realizada desde las diversas ciencias humanas (filosofía, psicología, sociología, biología, física, etc.).

El teólogo de Lovaina Adolphe Gesché inició precisamente por la cuestión del mal su pequeña *Suma de Teología* –si puede ser llamada de esta ma-

<sup>37</sup> Cfr. KREINER, A., *Dios en el sufrimiento. Sobre la solidez de los argumentos de la teodicea*, Barcelona: Herder, 2007. En el ámbito español quien ha hecho un mayor esfuerzo en este orden ha sido TORRES QUEIRUGA, A., *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*, Madrid: Trotta, 2011.

<sup>38</sup> DALFERTH, I. U., *El mal. Un ensayo sobre el modo de pensar lo inconcebible*, Salamanca: Sígueme, 2018, 56.

nera— con el título general *Dios para pensar*. Imitaba, de alguna forma, el proyecto de la filosofía de la religión del filósofo Immanuel Kant cuando en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* comenzaba precisamente su análisis sobre el mal radical<sup>39</sup>. Nuestro teólogo, sin embargo, no se contenta con tratar de comprender el mal desde la «mera razón», sino precisamente más bien desde lo «irracional» o quizá habría que decir mejor que desde dos ideas excesivas: Dios y la salvación. Para el teólogo lovaniense el problema del mal, que en sí mismo es una idea irracional, ha de ser contemplada desde la idea excesiva de Dios y la idea loca de la salvación. Este doble anclaje: en Dios (teologal) y la salvación (soteriológico) sería la aportación específica de la teología cristiana.

La teología no puede dejar de lado a Dios al preguntarse por la cuestión del mal, porque es desde aquí desde donde puede aportar su palabra específica: «El *unde malum* ha dejado su sitio a la única cuestión verdadera: *unde salus*»<sup>40</sup>. La cuestión que le interesa a la teología remite al ser de Dios y a su relación con el mal en el ámbito u horizonte de una soteriología. Dios ha de entrar en la pregunta por el mal con toda su amplitud porque en definitiva lo que se arrastra desde el comienzo del planteamiento clásico de la teodicea expresado en la conocida afirmación de Epicuro es una determina comprensión de Dios y de su omnipotencia entendida desde la cosmología griega, no desde la revelación cristiana<sup>41</sup>. Por lo tanto, la teología al plantearse esta cuestión no lo ha de hacer desde la idea de un Dios-en-sí comprendido de forma abstracta propio más de la reflexión filosófica, sino desde el Dios-Salvador cuya naturaleza es ya pro-existente a favor del hombre:

«Lo que nosotros creemos es que la doctrina de Dios-Salvador debe estar más presente y no “tardar” en constituir parte integrante de la doctrina del Dios *en-sí*. No hay que comenzar por tratar solamente la relación de Dios con el mal en la cristología (teológicamente es un poco tarde) aunque sea en este gesto donde se ha manifestado el comportamiento histórico frente al mal. Hay que hacerlo desde el principio, situando este movimiento de Dios como perteneciendo desde siempre y ontológica-

<sup>39</sup> KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Barcelona: Alianza Editorial, 1991.

<sup>40</sup> GESCHÉ, A., *El mal*, Salamanca: Sígueme, 2002, 42.

<sup>41</sup> EPICURO, *Physica*, frag. 374. Citado por LACTANCIO, *De Ira Dei*, 13, 19, 21. Cfr. DALFERTH, I., *Malum*, pos. 1145-1151. Para este autor Epicuro no protesta contra la existencia de Dios, sino contra la idea de cosmos según la tradición griega. Él no habla del Dios cristiano, sino de Dios y el mal según su comprensión del Dios omnipotente.

mente a su definición, ya que es “en su naturaleza” como Dios se presenta como oposición al mal»<sup>42</sup>.

Veamos, pues, qué puede decir la teología cristiana a la cuestión del mal desde la comprensión de un Dios salvador y trinitario, cuya unidad y omnipotencia está referida a su paternidad (Dios Padre); su relación personal con el mal, asumiéndolo en sí, al Dios que se ha revelado decididamente «por nosotros y por nuestra salvación»; y, finalmente, su victoria definitiva sobre él a la presencia inmanente de este Dios a través de la fuerza del Espíritu que unida a su creación la conduce hasta la consumación escatológica.

#### 4. EL DIOS SALVADOR ANTE LA REALIDAD DEL MAL

La teología no puede conformarse con hablar desde el Dios del teísmo que como ser supremo está en el origen de toda la realidad pero que después no establece ningún tipo de interacción el mundo. Obviamente tampoco con el no-Dios del ateísmo que precisamente ante la cuestión del mal, opta por su desaparición, sea por la contradicción con su supuesta naturaleza omnipotente ante una obra defectuosa o su cuestionable afirmación de bondad al permitir el sufrimiento de sus criaturas. Como ha mostrado la mejor teología del siglo XX, ni el teísmo, ni el ateísmo son los caminos propios de la reflexión teológica. El Dios cristiano es el Dios salvador que se ha revelado como Padre en Jesucristo y se ha dado enteramente a los hombres en la comunicación del Espíritu Santo. Ante él debemos plantearnos la cuestión del mal.

##### a) *Un único Dios Padre creador: el mal como posibilidad*

El primer artículo del Credo está referido a Dios Padre, de quien se afirma la unidad en Dios (monoteísmo), así como su omnipotencia creadora. Hay que notar que la afirmación fundamental de este artículo es el monoteísmo, un dato inalterado de la confesión de fe heredada de la tradición judía. La fe monoteísta del pueblo judío que asumirá después la Iglesia cristiana es el camino resultante de un proceso de maduración de la experiencia religiosa. Este es un dato que ha sido y está siendo estudiado con sumo interés, especialmente desde los últimos hallazgos arqueológicos. Israel ha compartido culto, imágenes

---

<sup>42</sup> GESCHÉ, A., *El mal*, 47.

y dioses con otros pueblos<sup>43</sup>. Su fe monoteísta ha sido el desarrollo lento, progresivo, y a veces en involución, que le condujo a creer en un único Dios, primero para ellos como pueblo de la alianza, desmarcándose de la fe politeísta de los pueblos circundantes, para finalmente alcanzar la convicción de la fe en Yahveh como único Dios de todo el universo (Dt 6,4; Is 45,3). Hoy sabemos que es en el periodo persa (ss. VI-IV a. C.), estando Israel en un momento de mayor debilidad durante la experiencia del Exilio, cuando se fragua la máxima expresión de la fe monoteísta. Desde esta afirmación de la soberanía y unicidad de Dios podemos entender algunos textos que señalan a Yahveh como creador del bien y del mal (Is 45,5-7); de la muerte y de la vida (Dt 32,39; 1 Sam 2,6). Más que hacer responsable a Dios del mal o presentarnos a un dios de doble cara, con la figura retórica del merismo se quiere afirmar rotundamente que Dios es el creador de toda la realidad<sup>44</sup>.

Esta clara afirmación monoteísta de los textos bíblicos se prolonga en los primeros credos de la Iglesia o en las llamadas «reglas de fe», que surgen entre finales del siglo II e inicios del siglo III. La fe en el único Dios se expresa en el primer artículo. La confesión de fe en Dios Padre como primer artículo del credo hay que situarla en el contexto de la respuesta del cristianismo al dualismo gnóstico. Frente a una comprensión de la revelación que separa al Dios invisible, el Padre del Nuevo Testamento, y el Dios creador del Antiguo Testamento, las primeras confesiones cristianas afirman sin dudar el monoteísmo y la unicidad de Dios. Esta es la razón por la que en estas primeras fórmulas de fe aparecerán unidas la expresión Dios Padre y Creador. Sólo existe un único Dios que es Padre, Señor y soberano de todo, creador de todas las cosas. Dios es inefablemente único. Así lo expresa uno de los grandes autores cristianos que trató de responder a este desafío: «Dios creador hizo todas las cosas por su propia y libre decisión, sin que nadie le empujara a ello; pues él es el único Dios, el único Señor, el único Creador, el único Padre, el único Soberano de todo, el que da existencia a las cosas ¿Cómo podría haber sobre él otra totalidad (*pleroma*), otro principio, otro poder u otro Dios?»<sup>45</sup>.

La gran amenaza que experimentó la fe cristiana en sus comienzos fue el gnosticismo. Un fenómeno complejo que no es sencillo sintetizar en su reali-

<sup>43</sup> Cfr. SMITH, M. S., *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, 2ª ed., Michigan: Eerdmans, 2002; ID., *The Memoirs of God. History, Memory, and the Experience of the Divine in Ancient Israel*, Minneapolis: Fortress Press, 2004.

<sup>44</sup> Cfr. BRÜNING, W., «Altes Testament», en ID., *Die Frage des Bösen*, 20-34.

<sup>45</sup> IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses* V,17,1.

dad histórica, aun cuando sí es más fácil determinarlo en su eco en la literatura cristiana. Por un lado, este afirma una distancia infinita entre el Dios invisible e incomprensible y la realidad material. Hasta tal punto se da esta distancia y extrañamiento que este Dios no puede ser considerado el creador. Con una imagen, que de alguna forma utilizará Ireneo de Lyon en sentido contrario, podemos decir que para esta comprensión el Dios Padre que está por encima de todo, invisible, eterno, incomprensible, no puede “mancharse sus propias manos” en la obra de la creación. Mientras que el Dios verdadero y eterno se queda lejos en su trascendencia, es otro dios, un dios extraño, un dios malo, un dios menor, quien realiza la obra de la creación. Desde esta polaridad se explica el dualismo de toda la realidad: cuerpo-alma; materia-espíritu; maldad-bondad; tierra-cielo; condenación-salvación y se soluciona al menos de forma aparente una cuestión que a los hombres siempre nos trae de cabeza: el origen del mal.

¿Pero si esto fuera así, cuál sería la consecuencia? La imposibilidad de comunicación real entre Dios y nosotros; así como el sentimiento de extrañamiento y orfandad del hombre en el mundo. Cuando la fe cristiana confiesa que cree en un único Dios Padre, creador de todo, afirma que la relación entre Dios y el mundo, sin confundirlos, es una relación verdadera y real. Y por esta razón, el hombre puede vivir con una confianza radical en el mundo. No hay que huir de él para salvarse, sino que la salvación, como comunión personal con Dios, se inicia y acontece *en* el mundo, aunque no se agote en él. En sentido fuerte, en sentido ontológico, no hay realidades extrañas, poderes malévolos, fuerzas oscuras que puedan poner en entredicho el *poder bondadoso y creador* de Dios. El mal y la oscuridad existen, pero si no están en el origen como una fuente propia frente al Dios creador, tampoco estarán al final como última palabra de la vida humana y de la historia del mundo. Si Dios está en el origen de todo como único principio, él será también el único final: como comunión ganada (cielo) o como comunión perdida (infierno).

La fe cristiana en su primer artículo matiza aún más. No creemos en Dios como principio y origen absoluto pensando en él como una fuerza o energía impersonal. En el origen está Dios Padre, es decir, un Dios personal que es libertad y amor en su vida divina y desde esta otorga vida, amor y sentido a toda la realidad que surge de él. Este Dios Padre crea, conserva y conduce providencialmente la realidad salida de sus manos. Dios no abandona la obra de sus manos, sino que, con ellas, con el Hijo y el Espíritu, la sostiene, la conserva,

la guarda y la llevará a su perfección. En el origen de todo está el Amor personal y libre (Padre), generador de Alteridad (Hijo) y de Comunión (Espíritu). Desde este ser donación incomprensible podemos pensar su relación con las criaturas. Dios es creador como amor omnipotente.

El atributo *omnipotente*, como ya hemos dicho, surge en este contexto en las primeras confesiones de fe para afirmar que nada está fuera del alcance del poder de Dios. Toda la creación proviene de él y es fruto de su amor. Este atributo está muy cerca de lo que se quiere decir con la expresión de que la creación fue hecha de la nada (*creatio ex nihilo*). Toda la realidad proviene del amor de Dios (*creatio ex amore*). La visión que se quiere erradicar es todo posible dualismo maniqueo, para excluir que la creación o parte de ella procediera de un principio malo que quedase fuera del dominio y, por ende, de la responsabilidad de Dios. La solución del dualismo es sutil, pues con él se quiere responder, en el fondo, al problema irresoluble de la relación entre unidad y pluralidad, y sobre todo a la acuciante cuestión de la existencia del mal en el mundo. El Dios bueno no es responsable de ese mal, sino su contrincante. La solución es sencilla, pero las consecuencias serían inmensas, para la fe en Dios y para comprender la realidad de las criaturas.

Cuando aplicamos este atributo a Dios no hay que entenderlo como un poder arbitrario y abstracto contra la criatura y la estructura de la creación, sino más bien como un poder personal que otorga espacio a la libertad del hombre en la creación, aceptando así también la posibilidad del mal y el sufrimiento de sus criaturas. Otorgar espacio y aceptar los límites es la forma de ejercicio de la omnipotencia amorosa de Dios y el reverso desgraciado de la vocación al amor a la que Dios ha llamado a su creación. Hay que afirmar claramente que el Dios revelado en la Escritura, el Dios de Jesucristo, no quiere el dolor ni el sufrimiento de sus criaturas. Él nos ha creado para la felicidad, es decir, para comunicarnos su amor y su vida en plenitud y él con su omnipotencia es el garante último de este proceso. Pero entonces, ¿por qué Dios permite que suframos? ¿Por qué permite el sufrimiento del inocente?

Para responder a esta cuestión debemos pensar en la acción creadora de Dios. La creación como realidad distinta de Dios es libre y finita; así la ha querido su Creador, pues si no fuera así no podría haber una verdadera comunicación entre Dios y la criatura. Instaurada de esta manera la relación entre ambos, Dios respeta la libertad de su creación, contando con los límites de ésta, e incluyendo aquí la posibilidad del mal. El mal no es necesario a la estructura de la creación, aunque tenga en ella su condición de posibilidad. La

finitud es la condición de posibilidad del mal, aunque no se identifica con él<sup>46</sup>. El mal no está necesariamente vinculado a la creación contingente y finita. Al menos, hipotéticamente hablando, podría haberse dado una creación sin la presencia del mal. Si este existe, es el resultado de la libertad del hombre en conjugación con la contingencia de la creación. Su origen es un hecho situado en la historia que como germen va experimentando un crecimiento y desarrollo tal que provocará la aparición de formas nuevas de mal y con consecuencias cada vez más desastrosas.

Como hemos visto más arriba, para la Sagrada Escritura hay una relación evidente entre el origen del mal y el pecado del origen (Gn 3) que desembarcará en la doctrina del pecado original. Pero, dada su complejidad y la necesidad de explicar esta doctrina de una forma que excede los límites de este artículo, me limito a señalar algunas tesis fundamentales: 1. La base fundamental para esta doctrina está en la afirmación de la solidaridad radical del ser humano en el pecado y el mal (Adán) y en la gracia y el bien (Cristo). Lo que hace uno repercute en el resto de la humanidad (todos); 2. Hay una necesidad universal de redención desde Adán; 3. La redención para todos los hombres es realizada gratuitamente por Cristo, nuevo Adán; 4. El pecado y el mal que conlleva es una situación que no ha sido querida por Dios, ni forma parte de la naturaleza humana, sino que acontece en la historia, por más que sea difícil determinar cuándo y dónde sucedió en el proceso concreto de hominización, repercutiendo en la totalidad de los seres humanos por el principio de solidaridad; 5. El modo concreto de aparición, más allá de la afirmación esencial de su historicidad, y su forma de transmisión (herencia-generación) no forman parte del dogma; 6. La teología actual aboga por abandonar la comprensión hereditaria transmitida por la vía de la generación presente en la tradición agustiniana y por interpretarlo, con diversos matices, como «privación de la comunicación de la gracia querida por Dios»<sup>47</sup>.

Contrariamente a lo que pueda parecer, la doctrina del pecado original no parte de una comprensión pesimista del ser humano, sino que es la solución realista (anti pelagiana) y esperanzada (anti gnóstica) a la experiencia del mal que anida en la raíz del ser humano y se extiende sobre todos los hom-

<sup>46</sup> Cfr. TORRES QUEIRUGA, A., *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*, 114-116; CASTELAO, P., *Morfología del infinito. Un nuevo fundamento filosófico para la antropología teológica*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2023, 84-85.

<sup>47</sup> Cfr. LADARIA, L., *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid: BAC, 1993, 113-131.

bres y toda la creación. El mal no es necesario, ni es el destino de la vida humana. Cuando la Sagrada Escritura lo muestra en su origen vinculado a un acto libre del hombre (pecado), lo que nos dice es que no estamos destinados a padecerlo como un *fatum*, sin sentido y sin salida, sino que puede ser vencido en su raíz, como precisamente nos manifiesta la historia de Jesucristo: «Si por la desobediencia de un solo hombre quedaron hechos pecadores todos los demás, así también por la obediencia de uno solo quedarán hechos justos todos los demás... donde aumentó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rm 5,19-20).

b) *Un Dios por nosotros: el mal asumido en Cristo*

Desde una perspectiva cristiana, la relación de Dios con el mal tiene que ser comprendida desde la persona y el acontecimiento de Jesucristo. Si Dios se ha arriesgado a realizar una creación así es porque, a su vez, ha decidido asumir él mismo los riesgos y las consecuencias de esta libertad creada y finita en la persona de su Hijo (encarnación-cruz). Así, desde dentro del dolor y del sufrimiento de los hombres al cargar con la cruz, lo ha querido transformar y vencer. Primero de forma incipiente e incoada en la historia mediante la resurrección de su Hijo y, en segundo lugar, de manera definitiva en la consumación escatológica, cuando una vez derrotado el último enemigo, Dios sea todo en todos (cfr. 1 Cor 15,28). La relación de Dios y el mal no se ilumina exclusivamente desde la relación de Dios creador omnipotente con su obra creadora en el acto de la creación, sino en la encarnación redentora.

Dios no se sitúa a distancia respecto a la realidad creada por él, sino que de forma solidaria asume los límites y avatares del dinamismo de la creación y de la historia humana. Su encarnación no es aparente, sino real, dejándose afectar por la limitación humanas e incluso por el poder del pecado y la influencia del mal. La encarnación no se ha realizado en un mundo idílico y paradisiaco. No se trata de una asunción abstracta de una naturaleza humana, sino de la inserción del Hijo de Dios en la historia humana, en una creación dañada por el pecado y afectada por el mal. Así, Pablo afirma que el Hijo ha sido enviado por el Padre en una «carne semejante a la del pecado y en vistas al pecado» (Rm 8,3). No porque él haya cometido pecado, sino porque ha asumido en él, en su carne, la realidad y los efectos del pecado, hasta el punto de que puede llegar a decir que «fue hecho pecado» (2 Cor 5,21) o que él mismo «se hizo maldición» (Gal 3,13), para que los hombres, que viven bajo el reino

del pecado y la maldición de la ley, reciban la justicia salvífica de Dios y su bendición vivificadora.

La relación de Jesús con el mal es un dato incontestable de los relatos evangélicos. Si nos fijamos en el primero de ellos, el evangelio de Marcos, Jesús aparece en confrontación y combate contra él desde el inicio de su ministerio. Ya en el relato de las tentaciones el evangelista nos ofrece una primera escena donde aquel que ha sido ungido por el Espíritu y señalado como Hijo querido de Dios Padre tiene que enfrentarse al Tentador (Mc 1,9-12). Los otros dos evangelistas, Mateo y Lucas, nos han ofrecido una narración más detallada de este encuentro, donde de forma sucesiva el Hijo de Dios va venciendo cada una de las tentaciones. Lucas añade al final, «acabadas las tentaciones, el diablo se alejó de él hasta el tiempo propicio» (Lc 4,13), indicando así que toda la vida y el ministerio de Jesús se haya bajo el combate del Maligno.

Efectivamente, uno de los datos más significativos de la vida de Jesús narrada en los Evangelios es su actividad sanadora y taumatúrgica. Los milagros y los exorcismos de Jesús revelan su combate contra las fuerzas del mal, mostrando que el Reino y la Soberanía de Dios realmente ha llegado en medio de los hombres. En fuentes literarias helenísticas y judías de su tiempo se mencionan varios curanderos, entre los que destaca el conocido Apolonio de Tiana, de los que se dice que llevaban a cabo acciones sanadoras. Sin embargo, lo que les interesa a los evangelistas es la conexión de estos milagros y exorcismos con la llegada del Reino de Dios: «Si yo expulso los demonios por el espíritu de Dios es que el Reino ha llegado a vosotros» (Mt 12,28). En palabras del exégeta Joel Markus: «Jesús no es un exorcista ordinario que emplea técnicas de escuela para dominar a los espíritus, sino que se presenta más bien como el signo y el agente del reino escatológico»<sup>48</sup>. Nuevamente el evangelista Lucas, esta vez, en Hechos de los Apóstoles, sintetiza la actividad de Jesús, el Ungido por el poder del Espíritu, de esta forma: «pasó haciendo el bien y curando a los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él» (Hch 10,38).

No obstante, la forma más radical y nueva de Jesús de combatir el mal es siendo alcanzado por él y vencéndolo al padecerlo en su propia persona. El evangelista Mateo pone de relieve que esta actividad taumatúrgica y sanadora de Jesús ha de quedar en la penumbra en orden al cumplimiento de la profecía de Isaías del Siervo elegido sobre quien reposa el Espíritu, sin disputar, ni

---

<sup>48</sup> MARKUS, J., *El Evangelio según Marcos (Mc 1-8)*, Salamanca: Sígueme, 2010, 210-211.

gritar (Mt 12,15-22). Siguiendo esta lógica presente en los diversos poemas del Siervo de Yahvé el autor de la 1 Pe afirma que esta acción de sanar es realizada por Jesucristo a través de sus heridas, cargando con los pecados y las culpas de los hombres, expresión del poder del mal: «sus heridas las que nos han curado» (1 Pe 2,25). La traición de Judas, entrando el diablo en él, es el comienzo de su pasión y muerte (Lc 22,3). Aparentemente el poder del mal parece que se enseñorea de todo, hasta derrotar al Mesías, aquel que antes lo había rechazado en las tentaciones y vencido en los exorcismos. Es la victoria del poder de las tinieblas, donde «la oscuridad cubre toda la tierra» (Mc 15,33). Sin embargo, es ahí, en el momento de mayor debilidad y flaqueza, donde Jesús quiebra para siempre el poder del mal. Como expresó años más tarde Agustín de Hipona, Cristo es el vencedor, como víctima<sup>49</sup>. Matado por la muerte, como expresión del poder del mal, mató a la muerte. No solo al darnos ejemplo de comportamiento libre y amoroso ante el sufrimiento injusto, sino como causa de salvación del pecado, del mal y de la muerte, por ser precisamente la muerte única y singular del Hijo de Dios.

Este acontecimiento único de salvación que remite a la muerte de Cristo por nosotros (Rm 4,25) por el que somos rescatados del poder del pecado y somos conducidos a la filiación adoptiva (Gal 4,4-6) ha sido comprendido ya en el Nuevo Testamento y después por la teología cristiana por innumerables metáforas e imágenes tomadas de la vida social (reconciliación, perdón, satisfacción), de las transacciones comerciales (rescate, cancelación de deudas), del mundo sanitario (curación, sanación), de la experiencia religiosa (sacrificio, alianza, martirio), de la vida política (morir por). Todas ellas pretenden iluminar un hecho que sobrepasa toda racionalidad y comprensión y que va más allá de cualquier imagen o categoría interpretativa<sup>50</sup>. La salvación realizada y otorgada gratuitamente por Dios en la persona de Cristo y la donación del Espíritu como superación de situaciones negativas (destino, pecado, mal, muerte) y como plenitud al que es conducida la criatura junto con toda la creación (filiación, comunión, recapitulación, vida eterna) se dice de muchas maneras<sup>51</sup>. La pregunta que ha guiado la reflexión soteriológica de la gran tradición eclesial sobre el *porqué* de la encarnación y muerte del Hijo de Dios no es sino la

<sup>49</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* X, 48: «Pro nobis tibi victor et victima, et ideo victor, quia victima».

<sup>50</sup> SESBOÜÉ, B., *Jesucristo, el único mediador*, vol. I., Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990, 120-124.

<sup>51</sup> CORDOVILLA PÉREZ, A., *Teología de la salvación*, Salamanca: Sígueme, 2019, 27-36.

expresión del asombro y agradecimiento ante la acción redentora de Cristo por nosotros<sup>52</sup>.

Esta acción salvífica es universal, ya que como recuerda la doctrina de la Iglesia siguiendo el testimonio de la Sagrada Escritura es que «Cristo murió por todos»<sup>53</sup> (cfr. Rm 8,32). Ahora bien, esta acción salvífica universal, libre y gratuita, ha de ser recibida y acogida en la fe por cada uno de los hombres (Rm 3,21-25). La participación en este acontecimiento salvífico se realiza de forma ordinaria a través de la vida sacramental, especialmente del bautismo y de la eucaristía, así como de la vida moral a través de las obras de justicia, como han puesto de relieve de forma constante los Padres de la Iglesia. Sin olvidar que por medio de la acción de la gracia invisible en el corazón de todo hombre Dios «por medio del Espíritu ofrece a todos la posibilidad de que, de un modo conocido solo por Dios, sean asociados a este misterio pascual»<sup>54</sup>.

c) *Un Dios en nosotros: el camino hacia la victoria del mal en el Espíritu*

Esta lectura de la cruz de Jesús como asunción del mal en su propio cuerpo y la victoria sobre su poder a través de la pasión solo es posible realizarla desde la luz de la resurrección de Cristo gracias a la acción del Espíritu, primero en él (Rm 8,3) y luego en nosotros (Rm 8,11). Si en un sentido es verdad aquello que expresó Dietrich Bonhoeffer de que «solo el Dios sufriente puede ayudarnos»<sup>55</sup>, criticando la idea de un *deus ex machina* y remitiendo a la debilidad y el sufrimiento del Dios de la Biblia, no es menos cierto que esto es así porque la última palabra de Dios es su acción transformadora a través de la *dynamis* del Espíritu Santo. Es el Padre creador todopoderoso, el Hijo encarnado que asume nuestra debilidad y el Espíritu que transfigura quien realmente puede salvarnos. Ya hemos visto más arriba, como los exorcismos de Jesús, expresión de su combate contra el mal, son realizados gracias a la acción y a la fuerza del Espíritu anticipando así la victoria de la soberanía divina y la llegada del reino de Dios (Mt 12,28). No es, por lo tanto, extraño que la victoria última de Dios sobre el mal esté también vinculada a la acción del Espíritu.

<sup>52</sup> GREGORIO DE NACIANZO, *Oratio* 45, 22; ANSELMO DE CANTERBURY, *¿Por qué Dios se ha hecho hombre?*, en *Obras completas* I, Madrid: BAC, 2008, 741-891. Cfr. CORBIN, M., «La nouveauté de l'incarnation», en *L'oeuvre de S. Anselme de Canterbury*, vol. III, Paris: Du Cerf, 1986, 15-163.

<sup>53</sup> *Gaudium et Spes* 22.

<sup>54</sup> *Gaudium et Spes* 22.

<sup>55</sup> BONHOEFFER, D., *Resistencia y sumisión*, Salamanca: Sígueme, 2004, 253.

Al crear Dios no instauro sobre la creación una pura relación de alteridad que distingue, separa y mantiene a salvo cualquier tipo de unión entre ambos. La creación es pensada en una perspectiva encarnativa, es decir, que alcanza en la encarnación del Hijo de Dios, recapitulando lo humano y lo divino, su cima y su sentido. Más aún, gracias a la acción del Espíritu podemos decir que esta creación está animada y sostenida por el espíritu de Dios, dando consistencia a toda la realidad, uniéndose a su anhelo de progreso y conduciéndola a la meta y perfección para la que había sido creada. Algunos Padres prenicenos se refieren a esta acción de la Sabiduría y del Espíritu como una acción cosmética en la obra creada por el Hijo desde el beneplácito del Padre. El Padre realiza libremente el proyecto creador; el Hijo lo realiza, plasmando la realidad creada; el Espíritu la adorna y perfecciona (*kosmein*) llevándola a su consumación. En palabras de Ireneo de Lyon «El Verbo es quien pone la base... y el Espíritu es quien procura la forma y la belleza»<sup>56</sup>.

No está lejos esta idea de la pneumatología paulina que tiene claramente una perspectiva escatológica, tanto para referirse al destino del creyente como al de toda la realidad creada<sup>57</sup>. El conocido texto de Rm 8,14-27 es un excelente ejemplo de la convicción que tiene el apóstol sobre esta acción del Espíritu en la creación, uniéndose, por un lado, a su dolor y al sufrimiento de los creyentes, pero, a la vez, haciendo posible el surgimiento de la nueva creación. Algunos autores contemporáneos, en diálogo con las ciencias modernas, han visto en esta relación una especie de «kénosis del Espíritu»<sup>58</sup> en analogía a la kénosis del Hijo realizada en el acontecimiento de la encarnación y muerte (Flp 2,6-8). Más allá de la pertinencia o no de este concepto, se hace evidente en la tradición cristiana que el Espíritu está presente en la creación desde sus orígenes (Gn 1,2) hasta su consumación (Ap 22,17). No le resulta fácil a la teología contemporánea en diálogo con las ciencias y otras disciplinas pensar en

<sup>56</sup> IRENEO DE LYON, *Epidexis* 5; cfr. *Adversus Haereses* III,24,2; IV,38,3. En el texto de HIPÓLITO, *Contra Noeto* 10,3 los especialistas discuten si en este caso Sabiduría se refiere a Cristo o al Espíritu. Cfr. IPPOLITO, *Contra Noeto*, a cura di SIMONETTI, M., Bologna: EDB, 2000, 171-173, 229-231. Simonetti afirma que aquí Hipólito, en línea con Justino y Atenágoras, se refiere al Cristo-Logos que crea la materia y al Cristo sabiduría que la embellece y la perfecciona.

<sup>57</sup> Cfr. FEE, G., *God's empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Grand Rapids: Baker Academic, 2011.

<sup>58</sup> DABNEY, L., *Die Kenosis des Geistes. Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes*, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1997; THIEDE, W., *El sentido crucificado. Una teodicea trinitaria*, Salamanca: Sígueme, 2008, 263-288; MOLTSMANN, J., «God's Kenosis in the Creation and Consummation of the World», en POLKINGHORNE, J., *Creation as Kenosis*, Grand Rapids: SPCK, 2001, 137-151; esp. 148-151.

la forma concreta de la naturaleza y la acción del Espíritu. Algunos autores ya citados anteriormente, en esta línea de la kénosis, hablan de autolimitación, de vacío, de crear espacio como acción del Espíritu en la realidad creada, recordando también de alguna forma el significado etimológico de la palabra en lengua hebrea. Otros, siguiendo la filosofía clásica, ya desde Platón en el *Ti-meo*, que consideraba al espíritu como el alma que mantenía unido a todo el universo (*anima mundi*), le otorgan una acción más dinámica y activa, siendo el agente del proceso evolutivo del mundo, aun sin confundirlo con la realidad mundana<sup>59</sup>. Sea cual sea la imagen preferida, una más pasiva y negativa y otra más activa y positiva lo importante es subrayar esta presencia del Espíritu por la que Dios se hace presente y actúa en el mundo, alentándolo, conservándolo y conduciéndolo a su plenitud.

Dios no abandona a la creación, ni a sus criaturas, a la caducidad y a la esclavitud de la corrupción, sino que en el Espíritu se une a los gemidos de la creación que sufre los dolores de parto por la nueva creación y a los gemidos de aquellos que en su interior anhelan la plena liberación. La salvación realizada en Cristo es en esperanza; y el Espíritu, como sello, garantía y prenda de la herencia prometida como hijos y herederos, hace posible vivir ya esa salvación de forma anticipada, mientras conduce la obra de la salvación a su consumación escatológica, hasta que «Dios sea todo en todos» (1 Cor 15,28).

Es aquí donde el mal tendrá una respuesta última y definitiva por parte de Dios. Con anterioridad a este final, todas son visiones provisionales. La teodicea cristiana no puede limitarse a preguntar por la relación entre Dios y el mal desde la relación instaurada en la creación (diferencia-alteridad); tampoco desde la relación establecida en la encarnación y muerte (unión), sino ante todo desde esta perspectiva escatológica que nos ofrece la pneumatología (comunidad en la alteridad) haciendo posible que de alguna forma podamos ver anticipadamente la victoria final de Dios sobre el poder del mal.

#### CONCLUSIÓN: «ABBA, LÍBRANOS DEL MAL»

La oración cristiana del padrenuestro manifiesta claramente cómo trata la teología la cuestión del mal. En primer lugar, no lo elude. Sabe y conoce la densidad que tiene en mal golpeando y amenazando la vida cristiana. Por eso el creyente se vuelve a un Dios que es Padre, pues no es cualquier dios al que

<sup>59</sup> EDWARDS, D., *Aliento de vida. Una teología del Espíritu creador*, Estella: Verbo Divino, 2008.

la teología cristiana se remite. El famoso dilema o aporía de Epicuro pone de relieve que, en la pregunta central de la teodicea clásica y moderna, la cuestión decisiva nos conduce a la identidad de Dios. Quién y cómo es el Dios que se revela en su relación con el mal. De aquí que la expresión *Abba* (Padre), revelada desde la experiencia concreta de Jesús es fundamental para la teología cristiana. Su poder creador y omnipotente no puede ser entendido en el sentido de un poder absoluto, sino de un poder personal y salvador desvelado en su ultimidad en la revelación de Jesucristo. Finalmente, lo decisivo en esta expresión es la petición “líbranos”, pues muestra claramente que el mal es contemplado desde la perspectiva soteriológica. Esta es la afirmación fundamental que hemos afirmado desde el inicio. Ni la ponerología, ni la teodicea son las palabras propias de la teología respecto de la cuestión del mal, sino la soteriología. Solo desde ella podemos mirar esta realidad de suyo irracional e incomprendible desde la lógica de la fe, no para justificarla, sino para luchar contra ella, para vencerla. Con esa esperanza y hacia esa bienaventuranza, libre del mal, camina el ser humano desde la fe en el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo.

## Bibliografía

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, en *Obras completas*, vol. II, 8ª ed., Madrid: BAC, 1991.
- AGUSTÍN DE HIPONA, *De natura boni*, en *Obras completas*, vol. III, 5ª ed., Madrid: BAC, 2009.
- ANSELMO DE CANTERBURY, *De la caída del demonio*, en *Obras completas I*, Madrid: BAC, 2008, 592-679.
- ANSELMO DE CANTERBURY, *¿Por qué Dios se ha hecho hombre?*, en *Obras completas I*, Madrid: BAC, 2008, 741-891.
- BONHOEFFER, D., *Resistencia y sumisión*, Salamanca: Sígueme, 2004.
- BRÜNING, Ch. y VORHOLT, R., *Die Frage des Bösen. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*, Würzburg: Echter Verlag, 2018.
- CASTELAO, P., *Morfología del infinito. Un nuevo fundamento filosófico para la antropología teológica*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2023.
- COLPE, C., «Religion und Mythos im Altertum», en SCHMIDT-BIGGEMANN, W. y COLPE, C. (hrsg.), *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, 3ª ed., Berlin: Suhrkamp, 2016, 13-16.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Fe cristiana y demonología» (26 junio 1975), en SCOLA, A. (ed.), *Sectas satánicas y fe cristiana*, Madrid: Palabra, 1998, 79-120.
- CORDOVILLA PÉREZ, A., *Teología de la salvación*, Salamanca: Sígueme, 2019.
- DABNEY, L., *Die Kenosis des Geistes. Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes*, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1997.
- DALFERTH, I. U., *Malum. A Theological Hermeneutics of Evil*, Eugene: Cascade Books, 2022, ebook.
- DALFERTH, I. U., *El mal. Un ensayo sobre el modo de pensar lo inconcebible*, Salamanca: Sígueme, 2018.
- DIONISIO AREOPAGITA, *Tutte le opere*, a cura di SCAZZOSO, P. y BELLINI, E., Milano: Bompiani, 2009.
- EDWARDS, D., *Aliento de vida. Una teología del Espíritu creador*, Estella: Verbo Divino, 2008.
- EPICURO, *Obras*, edición de M. JUFRESA, Barcelona: Tecnos, 2005.

- MAL, ESPERANZA Y BEATITUD. LA CUESTIÓN DEL MAL DESDE PERSPECTIVA SOTERIOLÓGICA
- FEE, G., *God's empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Grand Rapids: Baker Academic, 2011.
- FISCHER, G., *Genesis 1–11*, Freiburg: Herder, 2018.
- GESCHÉ, A., *El mal*, Salamanca: Sígueme, 2002.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., «La relación de Cristo con el mal», en ID., *Fundamentos de cristología II*, Madrid: BAC, 2006, 307-372.
- GOWAN, D. E., *From Eden to Babel*, Edinburgh: Eerdmans, 1988.
- GREGORIO DE NISA, *Discours catéchétique* (Introduction, traduction et notes par WINLING, R.), Paris: Du Cerf, 2000.
- HÄRING, H., *Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.
- IPPOLITO, *Contro Noeto*, a cura di SIMONETTI, M., Bologna: EDB, 2000.
- IRENEO DE LYON, *Demostación de la predicación apostólica*, edición preparada por ROMERO POSE, E., Madrid: Ciudad Nueva, 1992.
- IRENEO DE LYON, *Contre les hérésies*, edición de ROUSSEAU, A. (Sources Chrétiennes 100, t. 1-2; 152-153, 210-211, 263-264, 293-294), Paris: Éditions Du Cerf, 1965-1982.
- KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Barcelona: Alianza Editorial, 1991.
- KREINER, A., *Dios en el sufrimiento. Sobre la solidez de los argumentos de la teodicea*, Barcelona: Herder, 2007.
- LACROIX, M., *Le mal*, Paris: Flammarion, 1998.
- LACTANCIO, *La obra creadora de Dios. La ira de Dios*, edición de CABALLERO GONZÁLEZ, M., Madrid: Ciudad Nueva, 2014.
- LADARIA, L., *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid: BAC, 1993.
- LÜKE, U., *El mamífero agraciado por Dios. Evolución – Conciencia – Libertad*, Salamanca: Sígueme, 2018.
- MARKUS, J., *El Evangelio según Marcos (Mc 1–8)*, Salamanca: Sígueme, 2010.
- MOLTMANN, J., «God's Kenosis in the Creation and Consummation of the World», en POLKINGHORNE, J., *Creation as Kenosis*, Grand Rapids: SPCK, 2001, 137-151.
- PITTA, A., *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano: Paoline, 2001.

- PLOTINO, *Enéadas* I-II, edición de IGAL, J., Madrid: Gredos, 1982.
- RODRÍGUEZ ROCA, J. A., «Satanás, la realidad del mal y la fe cristiana», *Razón y fe* 237 (1998) 181-195.
- SCHÄFER, Ch., *Unde malum. Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002.
- SCHMIDT-BIGGEMANN, W., «Vorwort. Über die unfassliche Evidenz des Bösen», en SCHMIDT-BIGGEMANN, W. y COLPE, C. (hrsg.), *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, 3ª ed., Berlin: Suhrkamp, 2016, 7-12.
- SESBOÛÉ, B., *Jesucristo el único mediador*, vol. I, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990.
- SMITH, M. S., *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, 2ª ed., Michigan, 2002.
- SMITH, M. S., *The Memoirs of God. History, Memory, and the Experience of the Divine in Ancient Israel*, Minneapolis: Fortress Press, 2004.
- THIEDE, W., *El sentido crucificado. Una teodicea trinitaria*, Salamanca: Sígueme, 2008.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Tomo II, 3ª ed., Madrid: BAC, 2010.
- TORRES QUEIRUGA, A., *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*, Madrid: Trotta, 2011.
- VANHOOZER, K., *Re-mithologizing Theology: Divine Action, Passion and Authorship*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- VON RAD, G., *El libro del Génesis*, Salamanca: Sígueme, 1982.
- WENIN, A., *No sólo de pan. El deseo en la Biblia: de la violencia a la alianza*, Salamanca: Sígueme, 2009.

---

JOSEPH RATZINGER,  
EN EL 25<sup>º</sup> ANIVERSARIO  
DE SU NOMBRAMIENTO  
COMO DOCTOR *HONORIS CAUSA*  
POR LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA



---

# ¿Qué es propiamente la teología? Reflexión sobre el discurso del cardenal Joseph Ratzinger en la Universidad de Navarra

## *What is Theology Properly? Back to Cardinal Joseph Ratzinger's Speech in Pamplona*

RECIBIDO: 13 DE OCTUBRE DE 2023 / ACEPTADO: 20 DE FEBRERO DE 2024

---

Josep-Ignasi SARANYANA

Universidad de Navarra. Facultad de Teología  
Pamplona. España  
ID ORCID 0000-0001-9306-6188  
saranyana@unav.es

**Resumen:** Joseph Ratzinger pronunció una conferencia en la Universidad de Navarra, el 31 de enero de 1998, en que abordó, desde una perspectiva nueva e inquietante, la pregunta sobre la condición de la ciencia teológica. Sostuvo que tanto la razón especulativa como el decurso histórico constituyen momentos interiores y necesarios del quehacer teológico. De este modo salía al paso de los puntos de vista de Adolf von Harnack. Advertía, sin embargo, el riesgo de que tanto una como otra pudiesen asolar la Palabra y, con ello, la teología. Apelaba, como garantía de seguridad, a la especial asistencia del Espíritu Santo a su Iglesia, porque también la autoridad eclesial podía errar en su labor y podía manifestarse arbitrariamente.

**Palabras clave:** Ratzinger, Harnack, Heidegger, Historia, Revelación, Teología.

**Abstract:** Joseph Ratzinger gave a conference at the University of Navarra, on January 31, 1998, in which he addressed, from a new and disturbing perspective, the question about the condition of theological science. His thesis was that both speculative reason and historical course constitute interior and necessary moments of theological work. In this way he challenged the views of Adolf von Harnack. He warned, however, of the risk that both could devastate the Word and, with it, theology. He appealed, as a guarantee of security, to the special assistance of the Holy Spirit to his Church, because the ecclesiastical authority could also err in his work and could manifest itself arbitrarily.

**Keywords:** Ratzinger, Harnack, Heidegger, History, Revelation, Theology.

**Cómo citar el artículo:** SARANYANA, J.-I., «¿Qué es propiamente la teología? Reflexión sobre el discurso del cardenal Joseph Ratzinger en la Universidad de Navarra», *Scripta Theologica* 56 (2024) 665-681.

<https://doi.org/10.15581/006.56.3.665-681>

Conferencia leída el 28 de septiembre de 2023, en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, en la sesión académica dedicada a conmemorar los veinticinco años de la colación del doctorado *honoris causa* al cardenal Joseph Ratzinger.

Agradezco la invitación que me ha cursado la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, en el vigésimo quinto aniversario de la colación del doctorado *honoris causa* al cardenal Joseph Ratzinger, por parte de esta universidad. No voy a contar mis impresiones de aquel acto tan solemne, celebrado el 31 de enero de 1998<sup>1</sup>. Me limitaré a hilvanar algunas ideas en torno a la intervención que el cardenal leyó, titulada «¿Qué es propiamente la teología?».

Esa disertación fue muy importante y lo sigue siendo. Lo ha destacado hace poco la revista mensual *Historia y Vida*, editada por *La Vanguardia*, al incluirla en la sección titulada «Discursos del siglo XX»<sup>2</sup>.

A Ratzinger le habría gustado saber que *Historia y vida* ha elegido su discurso entre los más destacados del pasado siglo. Aunque nunca pretendió tejer una síntesis teológica propia, como declaró en alguna ocasión, es evidente que toda su obra se ofrece como un momento estelar, no solo de la Iglesia en la modernidad, sino también de la cultura occidental; y que la locución de 1998 en Pamplona constituye, además, un hito en el desarrollo de la ciencia teológica, como se señalará seguidamente.

## 1. LA INTUICIÓN PRIMORDIAL

En las cátedras dedicadas a historiar las ideas se maneja un principio metodológico que casi siempre se cumple: «todo pensador sobresaliente persigue una única intuición desde el comienzo de su carrera intelectual hasta el fin».

<sup>1</sup> Cfr. una documentada crónica de la estancia de Joseph Ratzinger en Pamplona en: TROCONIS, I., «El doctorado *honoris causa* del cardenal Ratzinger por la Universidad de Navarra (enero de 1998)», *Studia et Documenta* 16 (1922) 205-229.

<sup>2</sup> Desde el 6 de enero de 2023 se puede consultar en el canal digital de la sección referida. Cfr. ÁLVAREZ, R., «Cuando Ratzinger habló en Navarra de la evolución de la doctrina católica», *Historia y Vida. La Vanguardia* [https://www.lavanguardia.com/historiayvida/historia-contemporanea/20230106/8669071/teologia-humana-cardenal-ratzinger.html] (visita realizada el día 17 de agosto de 2023). Todos los textos reproducidos en la sección destacan por el impacto y la trascendencia que han tenido. Ninguno es demasiado largo. Ahí están las palabras de Boris Yeltsin dimitiendo por sorpresa el 31 de diciembre de 1999; la intervención parlamentaria de la socialista Victoria Kent, feminista declarada, contra la inclusión del voto de la mujer en la nueva constitución española, el 1 de octubre de 1931; las palabras de Francisco Largo Caballero en abril de 1934 ante el V Congreso de la Federación de Juventudes Socialistas, animando a la huelga general; el lacrimoso mensaje de Carlos Arias Navarro, presidente del gobierno español, el 20 de noviembre de 1975, comunicando la muerte de Francisco Franco; la noticia leída por Silvio Berlusconi el 20 de enero de 1994, anunciando su entrada en la política; y unos cuantos más.

Y como corolario se añade que, con frecuencia, le acomete una gran decepción a la hora de la muerte, por no haber «dado a la caza alcance»<sup>3</sup>.

También en el caso de Ratzinger se ha verificado tal principio, como intentaré mostrar. Hay, en su vida, una intuición inicial, quizá solo advertida de modo vago, y una decepción final. ¿Cuál es, a mi entender, la intuición inicial, que desarrollará lentamente a la largo de toda su carrera? Enunciada como *tesis*, sonaría así:

«Tanto la razón especulativa como el decurso histórico constituyen momentos interiores y necesarios del quehacer teológico»<sup>4</sup>.

Es innegable que Ratzinger dedicó su vida a reivindicar el protagonismo de la razón y de la historia en la formalización de la fe religiosa. Esto está documentado en su autobiografía<sup>5</sup>, donde considera que la historia entra en el desarrollo teológico, como elemento constituyente del devenir de la Palabra y de su desvelamiento, y no solo se ofrece como marco o contexto. Tal propuesta era (y es) original, al menos en el ámbito teológico. Si su círculo de comprensión se hubiese establecido solo entre el texto y el contexto, estaríamos en lo que se ha denominado círculo hermenéutico clásico. Cuando, como en nuestro caso, el círculo se establece entre el desarrollo de una tradición teológica y su interpretación, en cuya interpretación entra esa misma tradición, entonces el círculo se denomina, siguiendo a Hans-Georg Gadamer, «círculo hermenéutico existencial». Esta concepción del círculo hermenéutico es deudora de Martin Heidegger, para quien toda interpretación, si ha de dar lugar a comprensión, ha de haber ya comprendido lo interpretado<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Parafraseando a san Juan de la Cruz y cambiando el contexto, podríamos añadir: «Cuanto más alto subía / deslumbroseme la vista, / y la más fuerte conquista / en oscuro se hacía; / [...]» (*Poesías*, 6. *Tras un amoroso lance*, segunda estrofa, vv. 13-16). Una tradición, más espuria que verídica, refiere tres casos emblemáticos de decepción: Aristóteles, con su supuesto suicidio, por no haber descifrado la ley de las mareas; Tomás de Aquino, que dejó de escribir el 6 de diciembre de 1274, padeciendo gran angustia, porque su obra le parecía menos que paja; e Immanuel Kant, que murió agotado, pronunciando la frase «Es ist gut» (Está bien) después de pelear varios años, sin éxito, con su *Opus postumum*. La frase kantiana ha dado mucho de sí, casi tanto como el célebre «Rosebud» que pronuncia el Ciudadano Kane al exhalar el último suspiro, en su homónima película.

<sup>4</sup> La redacción de la tesis es mía, obviamente.

<sup>5</sup> RATZINGER, J., *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*, trad., Madrid: Encuentro, 1997. La traducción española había aparecido pocas semanas antes de su viaje a Pamplona, y fue presentada a la prensa el 2 de febrero en el aula 38 del Edificio Central de la Universidad de Navarra. Cfr. sus palabras ante los periodistas en: RODRÍGUEZ, P. (ed.), *El cardenal Ratzinger en la Universidad de Navarra. Discursos, coloquios y encuentros*, Pamplona: Universidad de Navarra (Facultad de Teología), *pro manuscripto* (para uso de profesores, empleados y estudiantes de la Universidad), 1998, 115-124.

<sup>6</sup> Cfr. FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, Barcelona: Ariel, 1994, *ad vocem*, 562a-b.

Ahora bien, sería un error estudiar a Ratzinger en clave heideggeriana, aunque suene lejanamente a heideggeriano. Es indiscutible que Heidegger advirtió que el tiempo entra como constituyente en el desvelamiento del ser. Su emblemática tesis de habilitación se tituló precisamente *Ser y tiempo* (1927), como es bien sabido. Por esta vía surgieron sus elucubraciones sobre *Geschichte* e *Historie*, un binomio que distingue entre la «historia como acontecimiento del ser» (*die Geschichte*) y la «historia como autorrepresentación de ese acontecimiento en categorías científicas» (*die Historie*). La dialéctica heideggeriana entre *Geschichte* e *Historie* constituye el fundamento de su ontología trascendental<sup>7</sup>.

En cambio, si bien la especulación de Ratzinger va por otro lado, pues no se sitúa en el orden ontológico, sino en el plano categorial, su tesis debe mucho a la cabaña de Todtnauberg, aunque ha sido formulada sin entrar en la *cabaña*. Se mueve en las inmediaciones, pero no cruza el umbral<sup>8</sup>.

## 2. LA PREGUNTA

Ratzinger se presentó en Pamplona, en enero de 1998, con una sorprendente pregunta: «¿Qué es propiamente la teología?» No he visto el manuscrito alemán del texto. Según una información que me ha facilitado el Dr. Pablo Blanco, el original mecanografiado llevaba el siguiente rótulo: «Was ist das eigentlich – Theologie?»<sup>9</sup>, que cabe traducir al castellano con la siguiente paráfrasis: «¿Qué es realmente esto de la Teología?» Cuando se editó en alemán, dos años más tarde, tomó el siguiente título: «Was heißt Theologie?», que se traduce: «¿Qué significa “teología”?»<sup>10</sup>, una locución que falsea, a mi entender, la intención del rótulo primitivo, aunque resulta más convencional.

<sup>7</sup> «Heidegger distingue netamente *Geschichte* e *Historie*, viendo aquélla como el acontecer, como *Geschehen* del ser, y ésta como la auto-representación del acontecer sobre la base de las categorías de la ciencia y la técnica modernas» (VITIELLO, V., «*Historie* y *Geschichte* en los Cuadernos negros de Heidegger», *Pensamiento* 74 [2018] 586).

<sup>8</sup> Me refiero, como es obvio, a la famosa *cabaña*, sita en la aldea de Todtnauberg, en la Selva Negra, a la que Heidegger se retiraba a meditar. Esa cabaña ha pasado a significar, en el habla fenomenológica, el “lugar” o el “espacio” en el que el filósofo alemán intentaba desvelar el ser y apresarlo.

<sup>9</sup> Comunicación, que agradezco, del 29-IX-2023. Cfr. además BLANCO SARTO, P., *Benedicto XVI. La biografía*, Madrid: San Pablo, 2020.

<sup>10</sup> RATZINGER, J., «Was heißt Theologie?», en KRAMER, K. y PAUS, A. (Hrsg.), *Die Weite des Mysteriums: christliche Identität im Dialog. Festschrift für Horst Bürkle*, Freiburg i. Br.-Basel-Wien: Herder, 2000, 14-19.

En «Was ist das eigentlich – Theologie?»<sup>11</sup>, el adverbio «propia­mente [realmente]» (*eigentlich*) denota desconcierto, asombro, duda, quizá perplejidad, que se acentúa con el pronombre demostrativo neutro «esto» (*das*), con que se designa a la teología, no despectivamente, sino como algo desconocido o impreciso<sup>11</sup>. Ratzinger parece apropiarse del estilo heideggeriano. El maestro de Friburgo tituló su lección inaugural, en julio de 1929: «Was ist Metaphysik?» (¿Qué es metafísica?). Hay una semejanza formal, en efecto, entre «¿Qué es metafísica?» y «¿Qué es [propia­mente] teología?». Pero, el plano u horizonte de la investigación es diferente. como ya se ha dicho. En Heidegger nos movemos en el suelo ontológico del ocultarse y aparecer<sup>12</sup>; en Ratzinger, en cambio, en un nivel simplemente categorial y contemplativo (qué es esto).

Ahora bien, tampoco en el orden categorial la pregunta es baladí, si nos atenemos al contexto vital de la pregunta. Cuando Ratzinger iba a ser proclamado doctor en Teología, sorprendentemente se demandaba qué era eso que llamamos «teología». ¿Se trataba solo de uno de esos gestos afectados a que nos tiene acostumbrados la academia alemana? ¿Acaso se replanteaba todo su itinerario intelectual, en aquella aula magna deslumbrante y doctoral, completamente repleta? ¿Por ventura se sentía decepcionado, por considerar inútiles tantos años de esfuerzo? En todo caso, y aunque el título resultaba paradójico, nadie en aquel momento advirtió la intención del orador ni la trascendencia de su preguntar. Ahora, al cabo de veinticinco años, pretendo averiguarla, con la venia de ustedes.

Una vía, transitada por la historiografía, para explorar el mundo interior de un pensador y sus últimas motivaciones, es adentrarse en su biobibliografía. Se trata del conocido círculo constituido por la relación recíproca entre un sujeto-creador y su obra, popularizado por la crítica romántica. Es el camino que intentaré a continuación.

---

<sup>11</sup> La colega Dra. Elisabeth Reinhardt me comunica lo siguiente: «En cuanto a “Was ist das eigentlich, Theologie?», el *eigentlich* es un matiz que significa cierto asombro ante algo real, pero raro, extraño, difícil, lejano, sobre lo que no hay claridad. Se puede traducir como “realmente”, pero con ese matiz» (10-X-2023).

<sup>12</sup> En el preámbulo, Heidegger declara que desiste de hablar de «la» metafísica y escribe: «Nuestro propósito se inicia con el despliegue de un preguntar metafísico y, a continuación, intenta la elaboración de la pregunta, y culmina con su respuesta» («Unser Vorhaben beginnt mit der Entfaltung eines metaphysischen Fragens, versucht sodann die Ausarbeitung der Frage und vollendet sich mit deren Beantwortung») (HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 19495, 22).

## 3. LA PALABRA Y LA HISTORIA

Son conocidos los finos análisis de Ratzinger sobre el significado de la «tradición» y la distinción entre «gran tradición» y tradiciones, que remiten a los debates conciliares y, en última instancia, a Ives Congar<sup>13</sup>. Nos resultan familiares también sus cavilaciones acerca de la discontinuidad en la continuidad y su sorpresa ante la misteriosa correspondencia entre el tiempo y la eternidad, que en el habla matemática se denominaría «aplicación sobreyectiva»<sup>14</sup>. Son temas sobre los que volvió una y otra vez desde su trabajo doctoral y su tesis de habilitación, hasta su renuncia al ministerio petrino. Por tales vías, levantó lentamente el bastidor de su *Weltanschauung* teológica. Sin embargo, en su texto de Pamplona no se limita a tales consideraciones. No va por tales vericuetos. Le preocupa otra cosa. Sin renunciar a su bastidor, su pretensión va más allá.

En su autobiografía se narra un episodio que merece evocarse<sup>15</sup>. A finales de los cincuenta, mucho le intrigaba una conclusión de Josef Rupert Geiselmann acerca del «et» del decreto tridentino sobre los libros sagrados, correspondiente a la sesión cuarta. En Trento se lee que la verdad y la disciplina del Evangelio «se contienen en los libros escritos “y” en las tradiciones no escritas»<sup>16</sup>. Geiselmann interpretaba la conjunción copulativa «et» como si la Revelación se hallase materialmente tanto en la Sagrada Escritura como en la tradición, y así apoyaba la corriente teológica acerca de las dos fuentes. Se basaba para ello en que durante el debate conciliar la correlación «partim ... partim», que figuraba en el borrador del decreto, fue sustituida por la conjunción «et» en el texto definitivo. La lectura de Geiselmann casaba, además, con

<sup>13</sup> CONGAR, Y., *La tradición y las tradiciones*, trad. esp., San Sebastián: Dinor, 1964. El original francés es de 1963.

<sup>14</sup> En el habla matemática, una «correspondencia» entre dos conjuntos A, B se denomina «aplicación» cuando a cada elemento de A le corresponde un único elemento de B. Una aplicación entre A y B se denomina «inyectiva (unívoca)» cuando a elementos distintos de A corresponden elementos distintos de B. Una aplicación entre A y B se denomina «sobreyectiva (exhaustiva, recíproca)» cuando a cada elemento de B corresponde, al menos, un elemento de A. Por tanto, si todos los instantes del conjunto temporal se aplican en el instante eterno, el conjunto A estará formado por todos los instantes temporales y el conjunto B por un solo instante. La aplicación resultante de asignar a cada instante temporal el instante eterno es *claramente sobreyectiva* (comunicación de la Dra. Pilar Bayer, 17-X-2023). Esta conceptualización apunta a la definición boeciana de «eternidad».

<sup>15</sup> RATZINGER, J., *Mi vida*, 101-103.

<sup>16</sup> CONCILIIUM TRIDENTINUM, Sessio IV, Decretum primum, 8-IV-1546 (COeD 66322-23; DS 1501).

la hermenéutica estándar del decreto tridentino, tal como esta se ofrecía entonces en la manualística neoescolástica.

Ratzinger fue a las actas de Trento y las leyó de otra manera<sup>17</sup>. Lo que para Geiselmann había sido una enmienda para ratificar la cuestión de las dos fuentes, para Ratzinger expresaba la intención de rechazarla. Con todo, y a pesar de esa corrección de última hora, el tema no había sido resuelto, como lo muestra la manualística escolástica posterior.

A partir de Geiselmann, Ratzinger se aplicó a resolver la cuestión de las dos fuentes. Su propuesta se halla en el discurso leído de la Universidad de Navarra y se resume en dos tesis:

1<sup>a</sup>) «La Palabra bíblica, en el momento de su fijación escrita, ya ha recorrido un proceso más o menos largo de configuración oral».

2<sup>a</sup>) «Al ponerse por escrito, [la Palabra bíblica] no ha quedado solidificada, sino que ha entrado en nuevos procesos de interpretación *–re-lectures–*, que han desarrollado ulteriormente sus potencialidades ocultas»<sup>18</sup>.

Este planteamiento rompe, según Ratzinger, el *criterio o postulado fundamental de la univocidad* del texto sagrado, preconizado por el «viejo protestantismo»<sup>19</sup>. La máxima *sola scriptura* del protestantismo salta por los aires, porque «precisamente lo más profundo de la Palabra se hace perceptible solo al superar el nivel de lo meramente escrito»<sup>20</sup>. Hay un Revelador, que es Dios infinito, pero no hay revelación sin receptor. Ahora bien, cada receptor recibe a su manera: «ad modum recipientis recipitur» (según la máxima clásica), y, además, cuando el receptor transmite, la Palabra se desarrolla. En algún sentido,

<sup>17</sup> Sobre el debate habido en el aula conciliar de Trento, cfr. JEDIN, H., *Historia del Concilio de Trento*, II. *El primer periodo (1545-1547)*, Pamplona: Eunsa, 1973, 71-89, 103-104, 108.

<sup>18</sup> *El cardenal Ratzinger en la Universidad de Navarra*, 26.

<sup>19</sup> Cfr. *El cardenal Ratzinger en la Universidad de Navarra*, 28. Ratzinger emplea aquí el término «univocidad» («postulado fundamental de la univocidad») en sentido filosófico, o sea, como el término (o concepto) que se predica de muchas cosas siempre según la misma razón. Así se predica la «naturaleza humana» de todos los humanos. Con esta manera de expresarse, el cardenal pretendía decir (ignoro como lo había formulado en el original alemán) que el «viejo protestantismo» partía del supuesto de que cualquier expresión bíblica se decía siempre en el mismo sentido y según la misma razón, y que cualquier fiel –según el viejo protestantismo– podía aspirar a encontrar ese sentido único (unívoco). ¿Podría Ratzinger haber empleado el término «unicidad» en lugar de «univocidad», como me ha apuntado el Dr. Fermín Labarga (comunicación, 28-IX-2023)?

<sup>20</sup> *El cardenal Ratzinger en la Universidad de Navarra*, 27.

el devenir histórico no solo desvela la Palabra, sino que también la enriquece y se incorpora a ella. Este proceso se advierte con claridad en lo que se ha denominado «evolución homogénea del dogma católico»: la Inmaculada Concepción, la Asunción, el «Filioque», el significado del aforismo «*extra ecclesiam nulla salus*», etc.

No cabe imaginar la Revelación como un *depositum* subsistente con independencia del proceso apuntado<sup>21</sup>. En línea de máxima, si se me permite la expresión, el *depositum* es el mismo Verbo encarnado, porque “en él habita la plenitud de la divinidad corporalmente” (Col 2,9). Por eso se lee en el Cuarto Evangelio: “Muchas otras cosas hizo Jesús, que, si se escribiesen una por una, creo que este mundo no podría contener los libros” (Jn 21,23). Es decir, que «la reducción de la Palabra al Libro no se sostiene»<sup>22</sup>.

En apariencia, solo en apariencia, nada nuevo hasta ahora.

#### 4. HARNACK EN EL HORIZONTE

Para comprender el alcance último de las afirmaciones de Ratzinger, recordemos el ambiente doctrinal en que él creció y maduró, desde sus estudios en Freising hasta el final de su carrera. Todo su itinerario intelectual estuvo determinado por la polémica provocada, en el año 1900, por un pequeño libro de Adolf [von] Harnack, titulado *Das Wesen des Christentums* (La esencia del cristianismo). Pocos libros han ejercido tanta influencia y fascinación en la intelectualidad confesante europea, como aquel curso dictado en el *studium generale* de la Universidad de Berlín, durante el primer semestre del año académico 1899/1900, tomado taquigráficamente por un oyente, revisado por el profesor y publicado de inmediato con pocas correcciones.

Harnack ya había avanzado los contenidos de su opúsculo en su obra magna *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, un tratado tan erudito y extenso que pocos habían leído. Ahora, en 1900, se presentaba al gran público como el príncipe del historicismo. Apartándose de las estériles especulaciones sobre la naturaleza y condición de la «religión», entendida como momento dialéctico de un idealismo ya superado, Harnack recuperaba el «cristianismo» como religión profesada e histórica, e indagaba su esencia. «¿Qué es la religión cristia-

<sup>21</sup> SARANYANA, J.-I., «Los escritos universitarios del joven Ratzinger (1951-1962)», *Anuario de Historia de la Iglesia* 15 (2006) 27-42, aquí 32-33.

<sup>22</sup> *El cardenal Ratzinger en la Universidad de Navarra*, 26.

na? –se preguntaba–. Nosotros perseguimos el aspecto estrictamente histórico del tema»<sup>23</sup>.

La aclamación del pietismo luterano fue casi unánime, porque Harnack rescataba la Palabra bíblica. Pero la recuperaba por medio de la «crítica de la razón histórica», una herramienta que llevaba en sí un germen de muerte, muy a pesar de la recta intención del orador berlinés.

También el catolicismo leyó con atención *Das Wesen des Christentums* y apreció su defensa de la historicidad de los sinópticos, pero rechazó su tesis central. Romano Guardini, Odo Casel, Karl Adam y Michael Schmaus se ocuparon expresamente del libro y publicaron obras homónimas o casi. Incluso el mismo Alfred Loisy, aunque con otras pretensiones, leyó ávidamente las conferencias de Harnack y escribió una dura crítica titulada *L'Évangile et l'Église*, que sorprendentemente fue el «start and go» del «modernismo teológico»<sup>24</sup>.

¿Cuál era la tesis de Harnack? Más que una tesis era, a mi entender, una paradoja, que de forma un tanto provocativa formularé con brevedad: «La historia ha salvado el núcleo esencial de la Revelación, pero, para acceder a ese núcleo, hay que sacrificar la historia».

## 5. RATZINGER FRENTE A HARNACK

Crecido en esa atmósfera, no extrañará que Ratzinger advirtiera que el gran reto de la teología católica era dar respuesta a Harnack. Por eso, lo tomó como referente en dos intervenciones académicas solemnes: en su discurso navarrese de 1998, que ahora comento, y en su impresionante disertación en la Universidad de Ratisbona de 2006.

En Ratisbona, Benedicto XVI dedicó unos minutos a resumir la tesis central de Harnack, ofreciendo una relectura que, a mi entender, desborda la pretensión del teólogo berlinés, pero no la traiciona:

«La idea central de Harnack era muy simple: volver al hombre Jesús y a su puro mensaje, previo a todas las elucubraciones de la teología

---

<sup>23</sup> A. VON HARNACK, *L'essència del cristianisme*, introducció i traducció de Castanyé, J., Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 2010, 57 (primera lliçó). Harnack no recibió el «von», propio del título nobiliario, hasta 1914. Hay una traducción española anterior: ID., *La esencia del cristianismo*, trad. Miró Folguera, J., Barcelona: Imp. Heinrich y C<sup>a</sup>, 1904, 2 vols. Esta versión en lengua castellana solo puede consultarse en la Biblioteca de Catalunya (Barcelona) y en la Biblioteca Nacional de España (Madrid).

<sup>24</sup> Sobre la polémica desatada por el opúsculo de Harnack, cfr. SARANYANA, J.-I., *Historia de la teología cristiana (750-2000)*, Pamplona: Eunsa, 2020, 475-479, 587-590, 592-595, 596-598, 602-604.

y, por ello, también [previo] a las helenizaciones: este mensaje sin añadidos constituiría la verdadera culminación del desarrollo religioso de la humanidad. Jesús habría acabado con el culto sustituyéndolo por la moral. Presentaba a Jesús como padre de un mensaje moral humanitario. En el fondo, el objetivo de Harnack era armonizar el cristianismo con la razón moderna, librándolo de elementos aparentemente filosóficos y teológicos, como, por ejemplo, la fe en la divinidad de Cristo y en la trinidad de Dios. En este sentido, la exégesis histórico-crítica del Nuevo Testamento, según su punto de vista, devolvía a la teología un puesto en el cosmos de la universidad: para Harnack, la teología era algo esencialmente histórico y, por tanto, estrictamente científico. Lo que se investiga sobre Jesús mediante la crítica es, por decirlo así, expresión de la razón práctica y, por consiguiente, puede estar presente también en el conjunto de la universidad. En el trasfondo de todo esto subyace la auto-limitación moderna de la razón, clásicamente expresada en las “críticas” de Kant, aunque radicalizada entre tanto por el pensamiento de las ciencias naturales»<sup>25</sup>.

Ratzinger descubría en el harnackismo tres improntas de Kant. Primero, la crítica kantiana de la razón práctica (1788), que reduce la religión a un moral. Segundo, la reflexión de Kant en su opúsculo *El conflicto de las facultades* (1798), que rechaza el momento especulativo de la teología. Y tercero, la concepción kantiana de la historia, a un tiempo optimista y pesimista, salvadora y destructora, que aparece también en el opúsculo de 1798. Todavía podríamos añadir la huella del neokantiano Friedrich Schleiermacher, quien, tras las guerras napoleónicas, recuperó el estatuto universitario de la Teología, si bien entendida como una disciplina meramente histórica y positiva.

Si se piensa que Harnack estaba en el horizonte mental de Ratzinger, quizá se comprenda mejor por qué se preguntaba: «¿Qué es propiamente la teología?». Aunque la teología ratzingeriana nada tenga que ver con la propuesta de Harnack<sup>26</sup>, la sombra de Harnack era (y es) muy alargada.

<sup>25</sup> RATZINGER, J., «Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones. Discurso en la Universidad de Ratisbona», 12 de septiembre de 2006 <[https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html) [consulta: 23/08/2023].

<sup>26</sup> A la postre, Harnack identifica *teología* con *cristianismo*, y hace del cristianismo una mera ideología.

## 6. SOBRE EL VALOR CLARIFICADOR DE LA HISTORIA

Decía Ratzinger, en su discurso navarrese, que primero fue la tradición oral y después la Palabra escrita, y que «precisamente lo más profundo de la Palabra se hace perceptible solo al superar el nivel de lo meramente escrito». Todo ello supone reivindicar el papel «creador» y «clarificador» de la historia. Veamos dos casos resueltos por Ratzinger apelando precisamente a ese papel creador y clarificador de la historia.

El 1 de julio de 2001, y como prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe, el cardenal publicó una *Nota sobre el valor de los decretos doctrinales con respecto al pensamiento del sacerdote Antonio Rosmini Serbati*<sup>27</sup>. En ella estudia la polémica sobre la ortodoxia del beato Antonio Rosmini, defendido por Gregorio XVI y Pio IX de las acusaciones presentadas por algunos jesuitas del Colegio Romano, y condenado *post obitum* por León XIII. Ratzinger señala que no era misión de la Iglesia determinar la verdadera posición de Rosmini sobre temas tan especulativos y técnicos. Y concluye que la literalidad de las cuarenta proposiciones estaba bien condenada, aunque lo condenado no respondía, sin más, a la doctrina rosminiana, por haber sido leídas tales proposiciones fuera de su contexto histórico-cultural. En otros términos, para juzgar a Rosmini habría que haber comprendido a Rosmini previamente «desde dentro». Una condena desde otro sistema doctrinal invalida la condena.

Tal resolución tiene un alcance extraordinario, porque –a mi entender– no solamente afecta al «caso Rosmini», sino también al último párrafo de la constitución apostólica de Alejandro VII *Ad sanctam beati Petri sedem*, de 16 de octubre de 1656, sobre la interpretación de la cinco tesis jansenistas<sup>28</sup>, condenadas por Inocencio X con la mítica constitución *Cum occasione*, de 31 de mayo de 1653<sup>29</sup>. Aplicando el criterio que Ratzinger estableció en el año 2001, las cinco proposiciones censuradas por Inocencio X estarían bien proscritas, pero Alejandro VII se habría excedido al afirmar que no solo no estaban bien condenadas, «sino que habían sido condenadas en el sentido intentado por el mismo Jansenio»<sup>30</sup>.

La segunda intervención de Ratzinger, también destacable, tuvo lugar el 29 de abril del 2003, siendo presidente de la Pontificia Comisión Bíblica y con

<sup>27</sup> Cfr. SARANYANA, J.-I., *Historia de la teología cristiana (750-2000)*, 416.

<sup>28</sup> Cfr. DS 2012.

<sup>29</sup> Cfr. DS 2001-2007.

<sup>30</sup> Como es lógico, y a la vista del pronunciamiento de Alejandro VII, continuaron las protestas de los discípulos de Jansenio, que al final optaron por lo que Antoine Arnauld denominó «silencio obsequioso».

motivo del centenario de esa Comisión. Después de repasar su historia centenaria, concluía entre otras cosas lo siguiente: «No solo se han corregido las decisiones de la Comisión Bíblica que habían entrado demasiado en el ámbito de las cuestiones meramente históricas; también hemos aprendido algo nuevo sobre las modalidades y los límites del conocimiento histórico»<sup>31</sup>.

La última frase de Ratzinger –acerca de las modalidades y los límites del conocimiento histórico– requiere un apunte. Parece que Ratzinger tiene a la vista el círculo hermenéutico existencial, que no puede romperse, porque la interpretación de la tradición forma parte de la misma tradición, pues interpreta la tradición recibida (la Palabra enriquecida con mi tradición) desde mi propia tradición. He aquí, pues, el límite del conocimiento histórico.

## 7. LA HISTORIA PUEDE ASOLAR LA PALABRA

Ratzinger advierte que la historia permite superar el nivel de lo meramente escrito, incorporándose al escrito, y sabe también que la acecha el círculo hermenéutico existencial. La historia supone un progreso, pero implica también un peligro. Y, para mostrarlo, recurre a un debate epistolar entre Harnack y Erik Peterson, ocurrido en 1928. El asunto es muy complejo. Peterson, que era entonces todavía teólogo protestante<sup>32</sup>, reprochaba a Harnack que, en algún trabajo de esos años sobre el Nuevo Testamento, apelase tanto a la «autoridad apostólica» como a la «autoridad bíblica», para interpretar la Palabra. Para Peterson, el recurso a la «autoridad apostólica» constituía casi una apostasía del protestantismo. A lo cual el anciano Harnack respondía con unas frases misteriosas:

«Es una obviedad<sup>33</sup> que el llamado *principio formal* del viejo protestantismo [la univocidad de la Escritura] es una imposibilidad crítica, y que –comparado con él– el principio católico es *formalmente* mejor; pero

<sup>31</sup> RATZINGER, J., «A los cien años de la constitución de la Pontificia Comisión Bíblica», *Anuario de Historia de la Iglesia* 16 (2007) 89-96, aquí 95.

<sup>32</sup> No se convirtió al catolicismo hasta 1930. Sobre la biografía de Peterson, cfr. GARCÍA-PLAZA, A., «Erik Peterson (1890-1960): la búsqueda de la verdad en las fuentes de la Iglesia antigua», *Revista de Espiritualidad* 62 (2003) 273-322.

<sup>33</sup> El texto del discurso que he manejado mantiene el término inglés *truism* (que seguramente figuraba en el original manuscrito alemán), que significa obviedad, perogrullada, trivialidad. La versión publicada en *Scripta Theologica* ha cambiado a *truisme* (en francés). Cfr. RATZINGER, J., «Discurso del Emmo. y Revmo. Cardenal Dr. Joseph Ratzinger», *Scripta Theologica* 30 (1998) 393. En castellano sería *truismo*, muy poco frecuente.

*materialmente* el principio católico sobre la tradición asola la historia mucho más...»<sup>34</sup>.

La afirmación de Harnack merece una explicación<sup>35</sup>. Es innegable que argumenta con términos popularizados por el aristotelismo, que él no usa en sentido aristotélico, porque Harnack era contrario a cualquier helenización de la teología. Por consiguiente, resulta un tanto complicado adivinar en qué sentido habla de «formalidad» y «materialidad», si solo se tiene a la vista las pocas líneas citadas por Ratzinger. Estimo que el término *formal* alude a la cuestión de la veracidad (o validez) del principio protestante comparado con el católico (porque «formalmente» la verdad está *per prius* en el intelecto); y que la expresión *material* se refiere al texto cuya interpretación se pretende. Así entendidas ambas expresiones, la frase de Harnack se podría traducir del siguiente modo:

1º) No es verosímil (y, en consecuencia, no es aceptable) la univocidad de la Escritura, porque es imposible un único y mismo sentido y significado del texto revelado, supuesto que cada lector lea desde sí mismo; por ello, es más verosímil el principio católico que conjuga Escritura y tradición.

2º) El elemento «tradición», que implica la historia, resuelve la cuestión de la univocidad, pero tiene un efecto colateral indeseado para el catolicismo, difícil de detectar, pero real.

Es lógico y era de esperar que Harnack tuviera miedo a la historia. Él entendía que la historia había salvado la Palabra. Consideraba, sin embargo, que había que prescindir de la historia para descubrir lo esencial de la Palabra. Había que rascar tan a fondo lo transmitido, para desprender los añadidos de la historia, que incluso podía desaparecer lo primitivo, es decir, lo genuino esencial.

Sin embargo, el peligro de que la historia asolase (arruinase) lo esencial del cristianismo lo veía Harnack todavía más próximo en el campo católico que en el protestante, porque los católicos no solo no desechan la historia, sino que incorporan la tradición a la Palabra misma. Si la historia «ingresa» en la

---

<sup>34</sup> Referidas en: *El cardenal Ratzinger en la Universidad de Navarra*, 30.

<sup>35</sup> Para la polémica *ad intra*, es decir, en el seno de la teología protestante: cfr. SARANYANA, J.-I., «I primi secoli della Chiesa, una posta in gioco teologica e istituzionale», en PIATTI, P. y YEVADIAN, M. K. (eds.), *Inchiesta sulla Storia dei primi secoli della Chiesa*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana (Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Atti e Documenti 68), 2024, 1-15.

Palabra por medio de la tradición cristiana, el riesgo de que la Palabra devenga irrecognoscible es todavía mayor. ¿En qué sentido es *mayor*, se preguntaba Ratzinger en su discurso? Y su respuesta era (y es) desconcertante: «No es este el momento [de decirlo]»<sup>36</sup>.

Aunque no sea el momento de decirlo, es preciso reconocer que esto ha ocurrido algunas veces: verbigracia, cuando se olvida la genuina igualdad fundamental de todos los fieles en la Iglesia, y se establece una supuesta superioridad de los consagrados y de los ordenados sobre el laicado; o bien se conviene en que el Romano Pontífice tiene la potestad de destituir las potestades temporales legítimas... Los ejemplos son míos, obviamente, para no dejar en blanco la desconcertante respuesta de Ratzinger.

En todo caso, este último asunto de la «asolación» no remite a la célebre distinción instaurada por Yves-Marie Congar, entre tradición y tradiciones, antes mencionada. Congar se limitó a la distinción entre la gran Tradición y las tradiciones católicas particulares, que el *Catecismo de la Iglesia Católica*, tomándolo de Congar, ha sintetizado del siguiente modo: «Es preciso distinguir de ella [de la Tradición viva de la primera generación y del Nuevo Testamento] las “tradiciones” teológicas, disciplinares, litúrgicas o devocionales nacidas en el transcurso del tiempo en las iglesias locales. Estas constituyen formas particulares en las que la gran Tradición recibe expresiones adaptadas a los diversos lugares y a las diversas épocas» (CEC 83).

Volviendo al peligro de que la historia devaste o asole la esencia del cristianismo (en el supuesto de que la historia se incorpora a la Palabra), Harnack tendría razón –reconoce Ratzinger– si no fuera por un tercer elemento, que se suma a la Palabra y a la historia: «la confianza en el poder de protección y guía del Espíritu Santo»<sup>37</sup>. No basta –puntualizaba el cardenal– con la autoridad eclesiástica, «porque la autoridad eclesiástica podría llegar a ser arbitraria, si el Espíritu no la guardase»<sup>38</sup>, cosa que había sucedido en los casos de Rosmini, de la Pontificia Comisión Bíblica y de Jansenio, como antes he recordado, a los que quizá podríamos añadir la condena de los errores quietistas de Miguel de Molinos<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> *El cardenal Ratzinger en la Universidad de Navarra*, 30. Los subrayados son del original.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> Condenado por el Decreto del Santo Oficio, de 28 de agosto de 1687, y por la Constitución *Celestis Pastor*, de 20 de noviembre de 1687 (DS 2201-2269).

## 8. “¿QUÉ ES PROPIAMENTE LA TEOLOGÍA?”

Supuesto, en réplica a Harnack, que tanto la razón como la historia constituyen momentos interiores y necesarios del quehacer teológico, se supera la doble paradoja harnackiana: 1ª) que la historia salva, aunque deba de ser liquidada; y 2ª) que la razón (filosófica) constituye un obstáculo, de modo que es imposible la teología como ciencia.

Aunque Ratzinger ha criticado acertadamente a Harnack, permanece la pregunta: «¿qué es *propriamente* la teología?» El cardenal no la ha respondido. Se ha limitado a cerrar su lección navarrese en falso, augurando que el Magisterio sea «un servicio humilde para que siempre sea posible la Teología verdadera, y así se puedan oír las respuestas sin las cuales no podemos vivir rectamente»<sup>40</sup>.

Hemos recorrido, con gran esfuerzo, un itinerario de cien años (de 1900 a 1998), y la impresión es que no hemos avanzado nada. Ratzinger parece angustiado, incapaz de comprender la esencia de la ciencia teológica. Su tesis de que tanto la razón especulativa como el decurso histórico constituyen momentos interiores y necesarios del quehacer teológico supera a Harnack, pero se asoma a un círculo hermenéutico sin salida. Falsa impresión, sin embargo, porque hemos dado pasos de gigante. Parangonando el conocido pasaje de *El sofista*, elegido por Heidegger como exergo del prólogo de su *Ser y Tiempo*<sup>41</sup>, Ratzinger parece decirnos que otrora creíamos saber qué es Teología, y que ahora nos invade la perplejidad; y que no solo hemos olvidado preguntarnos por su condición, sino que hemos olvidado nuestro olvido. En consecuencia, ante todo hay despertar el sentido de la misma pregunta.

La carrera continúa. Ahora sabemos que Geiselmann no tenía razón, al interpretar las actas de Trento, y que no hay motivo para temer la filosofía y la historia, como Lutero y Harnack, sino solo ser prudentes al transitar por esas sendas. No es poco, pues, lo que Ratzinger nos enseñó en su memorable discurso navarrese, que hoy felizmente conmemoramos.

---

<sup>40</sup> *El cardenal Ratzinger en la Universidad de Navarra*, 30.

<sup>41</sup> «Porque manifestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión “ente”; en cambio, nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía» (PLATÓN, *El sofista*, 244 a).

**Bibliografía**

- ÁLVAREZ, R., «Cuando Ratzinger habló en Navarra de la evolución de la doctrina católica», *Historia y Vida. La Vanguardia* [<https://www.lavanguardia.com/historiayvida/historia-contemporanea/20230106/8669071/teologia-humana-cardenal-ratzinger.html>] [consulta realizada el día 17 de agosto de 2023].
- BLANCO SARTO, P., *Benedicto XVI. La biografía*, Madrid: San Pablo, 2020.
- CONGAR, Y., *La tradición y las tradiciones*, trad. esp., San Sebastián: Dinor, 1964.
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, nueva edición revisada, aumentada y actualizada por TERRICABRAS, J.-M., Barcelona: Ariel, 1994, 4 vols.
- GARCÍA-PLAZA, A., «Erik Peterson (1890-1960): la búsqueda de la verdad en las fuentes de la Iglesia antigua», *Revista de Espiritualidad* 62 (2003) 273-322.
- HARNACK, A. VON, *La esencia del cristianismo*, trad. Miró Folguera, J., Barcelona: Imp. Heinrich y C<sup>a</sup>, 1904, 2 vols.
- HARNACK, A. VON, *L'essència del cristianisme*, introducció i traducció de Castanyé, J., Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 2010.
- HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik*, 5<sup>a</sup> ed., Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1949.
- HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, primera edición de 1927, traducción, prólogo y notas de Rivera, J. E., Santiago de Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS [<https://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/Ser%20y%20Tiempo.pdf>] (consultado el 19/02/24).
- JEDIN, H., *Historia del Concilio de Trento*, II. *El primer periodo (1545-1547)*, trad. de Ruiz Bueno, D., Pamplona: Eunsa, 1973.
- RATZINGER, J., *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*, trad., Madrid: Encuentro, 1997.
- RATZINGER, J., «¿Qué es propiamente la teología?», en RODRÍGUEZ, P. (ed.), *El cardenal Ratzinger en la Universidad de Navarra. Discursos, coloquios y encuentros*, Pamplona: Universidad de Navarra (Facultad de Teología), *pro manuscrito* (para uso de profesores, empleados y estudiantes de la Universidad), 1998, 23-30.
- RATZINGER, J., «Discurso del Emmo. y Revmo. Cardenal Dr. Joseph Ratzinger», *Scripta Theologica* 30 (1998) 387-393.

- RATZINGER, J., «Was heißt Theologie?», en KRAMER, K. y PAUS, A. (hrsg.), *Die Weite des Mysteriums: christliche Identität im Dialog. Festschrift für Horst Bürkle*, Freiburg i. Br.-Basel-Wien: Herder, 2000, 14-19.
- RATZINGER, J., «A los cien años de la constitución de la Pontificia Comisión Bíblica», *Anuario de Historia de la Iglesia* 16 (2007) 89-96.
- RATZINGER, J., «Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones. Discurso en la Universidad de Ratisbona», 12 de septiembre de 2006 <[https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html) [consulta: 23/08/2023].
- RODRÍGUEZ, P. (ed.), *El cardenal Ratzinger en la Universidad de Navarra. Discursos, coloquios y encuentros*, Pamplona: Universidad de Navarra (Facultad de Teología), *pro manuscripto* (para uso de profesores, empleados y estudiantes de la Universidad), 1998.
- SARANYANA, J.-I., «Los escritos universitarios del joven Ratzinger (1951-1962)», *Anuario de Historia de la Iglesia* 15 (2006) 27-42.
- SARANYANA, J.-I., *Historia de la teología cristiana (750-2000)*, Pamplona: Eunsa, 2020.
- SARANYANA, J.-I., «I primi secoli della Chiesa, una posta in gioco teologica e istituzionale», en PIATTI, P. y YEVADIAN, M. K. (eds.), *Inchiesta sulla Storia dei primi secoli della Chiesa*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana (Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Atti e Documenti 68), 2024, 1-15.
- TROCONIS, I., «El doctorado *honoris causa* del cardenal Ratzinger por la Universidad de Navarra (enero de 1998)», *Studia et Documenta* 16 (1922) 205-229.
- VITIELLO, V., «*Historie y Geschichte* en los Cuadernos negros de Heidegger», *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 74 (2018) 585-602.



---

# El cristocentrismo de Joseph Ratzinger

## *The Christocentrism of Joseph Ratzinger*

RECIBIDO: 17 DE OCTUBRE DE 2023 / ACEPTADO: 5 DE FEBRERO DE 2024

---

**Paul O'CALLAGHAN**

Pontificia Università della Santa Croce. Facoltà di Teologia  
Roma, Italia  
ID ORCID 0000-0001-5218-2756  
callaghan@pusc.it

**Resumen:** El estudio considera cómo Joseph Ratzinger plantea toda la teología en modo *cristocéntrico*. Su cristocentrismo no se opone al teocentrismo, porque cuando el creyente contempla a Jesucristo en sus obras y actos y actitudes, encuentra –ve– no sólo la humanidad concreta, material e histórica de Jesús, sino su verdadera identidad como Hijo de Dios en el Espíritu. Aprende a leer el misterio de Dios en lo histórico de Jesús. El estudio presenta una serie de momentos de la vida de Jesús sacadas principalmente de la obra de Ratzinger *Jesús de Nazaret* (2007-2013): los milagros, el reino de Dios, la oración de Jesús, el Sermón de la Montaña y la conversión, el Bautismo de Jesús y sus tentaciones.

**Palabras clave:** Cristocentrismo, Ratzinger, Método histórico-crítico.

**Abstract:** The study considers how Joseph Ratzinger focusses the whole of theology in a Christocentric way. His Christocentrism is not opposed to its being theocentric, because when the believer contemplates Jesus Christ in his works and actions and attitudes, he finds, indeed he sees, not only the concrete, material, historical humanity of Jesus, but his true identity as the Son of God in the Spirit. One learns to read the mystery of God in the very history of Jesus. The study presents a series of moments in the life of Jesus in Ratzinger's work *Jesus of Nazareth* (2007-2013): the miracles, the kingdom of God, the prayer of Jesus, the Sermon on the Mount and conversion, the Baptism of Jesus and his temptations.

**Keywords:** Christocentrism, Ratzinger, Histórico-Critical Method.

**Cómo citar el artículo:** O'CALLAGHAN, P., «El cristocentrismo de Joseph Ratzinger», *Scripta Theologica* 56 (2024) 683-702.

<https://doi.org/10.15581/006.56.3.683-702>

Joseph Ratzinger ha hablado y ha escrito de muchas cosas. Incluyendo el magisterio papal, Ratzinger/Benedicto XVI reflexiona sobre una gran variedad de temas en la teología: Trinidad, cristología y soteriología, eclesiología, sacramentos, liturgia, antropología teológica, teología fundamental, etc. Además, sus investigaciones cubren los momentos más centrales de la historia de la teología, desde los Padres de la Iglesia hasta los autores medievales y modernos. De modo singular la reflexión de Ratzinger está radicada en la Sagrada Escritura y en la vida litúrgica de la Iglesia. Además, no faltan importantes contribuciones filosóficas, sociales y políticas. Así que da la sensación de que, con la teología de Ratzinger, no se sabe por dónde empezar. Quizá por esto conviene buscar un hilo conductor que pueda dar luz sobre el pensamiento de Ratzinger en su conjunto. El mismo Ratzinger ofreció una pauta significativa en su libro *Jesús de Nazaret* (abrev. JN), escrito con notable esfuerzo mientras era Papa. En total, casi mil páginas, en tres tomos. “Es fruto de un largo camino interior”, decía<sup>1</sup>. Por ello puede decirse que se trata de una obra que de algún modo resume toda su teología.

## 1. CRISTOLOGÍA Y CRISTOCENTRISMO

El argumento cristológico se hace presente de modo consistente a lo largo de toda la obra escrita de Ratzinger. Se pueden mencionar los siguientes elementos<sup>2</sup>.

En primer lugar, el enfoque *litúrgico* de la cristología de Ratzinger<sup>3</sup>. Y no es sólo porque emplea textos litúrgicos para esclarecer el misterio de Cristo. Se trata de algo mucho más profundo, que se podría formular como sigue. Je-

<sup>1</sup> RATZINGER, J./BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret, I: Desde el Bautismo a la Transfiguración*, Madrid: La Esfera de los Libros, 2007, 7 (abrev. JN 1). El segundo volumen se llama *Jesús de Nazaret, II. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, Madrid: Encuentro, 2011 (abrev. JN 2), y el tercero, *La Infancia de Jesús*, Madrid: Image, 2013 (abrev. JN 3).

<sup>2</sup> En esto y en diversas ocasiones a lo largo del texto he seguido a VIDAL TALÉNS, J., «Mirar a Jesús y ‘ver’ al Hijo de Dios, hecho hombre para nuestra Redención. Aportación de J. Ratzinger a la Cristología contemporánea», en MADRIGAL, S. (dir.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger, teólogo y papa*, Madrid: San Pablo, 2009, 67-100. Sobre la cristología de Ratzinger véase también: MARTÍNEZ CAMINO, J. A., «Jesucristo, plenitud de la Revelación. El centro de la teología de Joseph Ratzinger», en JIMÉNEZ, L. (dir.), *Introducción a la teología de Benedicto XVI*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 2008, 59-86; DE GAÁL, E., *The Theology of Pope Benedict XVI: the Christocentric Shift*, New York: Palgrave Macmillan, 2010; BLANCO SARTO, P., *La teología de Joseph Ratzinger*, Madrid: Palabra, 2011, 385-401, especialmente 384, nota 7.

<sup>3</sup> Cfr. por ejemplo RATZINGER, J., *Teología de la liturgia: la fundamentación sacramental de la existencia cristiana*, Madrid: BAC, 2012.

sucristo vive en el hoy de la Iglesia precisamente mediante la celebración litúrgica. Sin la liturgia, sin la celebración en el Espíritu de la eucaristía y de los demás sacramentos, Cristo –actor principal de la vida litúrgica– sería otra cosa. Sería una figura humana inspiradora y atractiva, quizás, pero al mismo tiempo lejana, y por esta razón superada e irrelevante. El simple hecho de la celebración litúrgica recuerda que Cristo es el Verbo eterno encarnado y resucitado, cuyo ‘reino no tendrá fin’, pues “vive siempre para interceder por nosotros” (Heb 7,25). Por medio de la vida litúrgica, Cristo es nuestro contemporáneo, como ya decían Teresa de Ávila y Kierkegaard. “El punto de partida de todo cristocentrismo”, afirma Ratzinger, “se sitúa en la liturgia cristiana”<sup>4</sup>.

También cabe destacar que su cristología, que intenta describir la identidad de Jesucristo, es *espiritual*<sup>5</sup>. Lo es principalmente por la obra del Espíritu del Padre que “nos comunica su Hijo Jesús, muriendo y resucitando”<sup>6</sup>, que nos lleva hacia la verdad plena sobre Jesús (Jn 14,26; 16,14). Se trata de una posición compartida hoy en día por todos los autores: la pneumatología plasma la cristología de un modo crítico<sup>7</sup>. La cristología puede considerarse *espiritual* también desde el punto de vista del creyente, pues para descubrir de modo adecuado a Jesucristo hace falta mirarle, contemplarle y participar en su oración con el Padre. De hecho, Ratzinger da mucho peso a la oración de Jesús. El que no reza no participa a la oración de Cristo, y por lo tanto no percibe su identidad viva como Hijo eterno en continuo diálogo con el Padre.

Es bien sabido que la cristología de Ratzinger es *eclesial*, porque, siguiendo la posición de Agustín, bien conocida por él, la Iglesia misma presente en el tiempo y en la historia es, nada menos, el *Christus totus*, el Cristo total, cabeza y miembros<sup>8</sup>. No encontramos a Cristo fuera de la Iglesia, su Cuerpo vivo. Se puede observar, además, que la misma historia de la Iglesia está jalada de las proclamaciones conciliares cada vez más profundas y precisas respecto a la identidad de Jesús, el Cristo. Cada concilio habla de Cristo, incluso el Vaticano II, aunque no podemos ahora analizar esta expresión. Además, la

<sup>4</sup> RATZINGER, J., *Dogma und Verkündigung*, München: W.ewel, 1973, 51.

<sup>5</sup> DUCAY, A., «La cristología de Joseph Ratzinger sobre la libertad de Jesús», *Scripta Theologica* 56,1 (2024) 99-127, 122-123.

<sup>6</sup> VIDAL TALÉNS, J., «Mirar a Jesús», 68.

<sup>7</sup> Cfr. por ejemplo BORDONI, M., *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia: Queriniana, 1995.

<sup>8</sup> Cfr. WEILER, Th., *Volk Gottes-Leib Christi: die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluß auf das Zweite Vatikanische Konzil*, Mainz: Grünewald, 1997; OCÁRIZ, F., «La Iglesia, *sacramentum salutis* según J. Ratzinger», *PATH* 6 (2007) 161-181.

Iglesia peregrina sigue los pasos de su Maestro y Señor desde Belén hasta el *eschaton*, desde el inicio hasta el final de los tiempos<sup>9</sup>.

Queda claro en todos sus escritos que la cristología de Ratzinger, más allá de las afirmaciones dogmáticas, es profundamente *bíblica*, enraizada en la Palabra de Dios, que es Cristo mismo. En particular, su obra *Jesús de Nazaret* no ofrece sólo una reflexión sobre las enseñanzas de Jesús, sobre el estilo de vida que puede compartir el creyente. En todo momento, la Escritura (en particular el Nuevo Testamento) habla de la persona de Cristo y del modo en que los hombres tienen acceso a Él, y en Él, al Padre.

Por último, los escritos de Ratzinger tienen un fuerte énfasis *soteriológico*. Porque Cristo no sólo enseña, no sólo es Maestro, no sólo nos deja una doctrina. Sino que, además, nos redime, nos salva, actúa en el fondo de nuestra vida y nos acerca al Padre, perdonándonos y justificándonos. Es decir, Cristo cambia el curso de la historia. Transforma el corazón de los hombres. Incide sobre el mundo y lo plasma... pero, hay que decir, actúa sobre *del mundo tal como es*, el mundo antiguo primero, luego el medieval y el moderno, y ahora el mundo contemporáneo. La historia de la humanidad se ha convertido de algún modo en la historia de la salvación, del actuar de Dios en la historia<sup>10</sup>. Aunque hay que añadir que la obra de salvación no ha alcanzado todavía su plenitud, y no lo hará hasta la *Parousia*, al final de los tiempos. Por esta razón explica Ratzinger con san Pablo que somos *spe salvi*, salvados en la esperanza (Rm 8,24). Así reza el título de la encíclica de Benedicto XVI del 2007.

En pocas palabras, lo que se encuentra en los escritos de Ratzinger no es solo cristología, una cristología como tantas otras, sino *un planteamiento cristocéntrico* de toda la vida del creyente, de toda la teología. Cristo no es sólo una figura, una meta, una forma, sino que es *nuestro camino* al Padre. Él es “la luz del mundo” que ilumina toda la realidad, divina y humana, espiritual y material, eterna y creada. Lo dice así en la encíclica *Deus caritas est*: “No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva”<sup>11</sup>. El texto y la idea han sido re-

<sup>9</sup> Sobre la escatología de Ratzinger, cfr. O'CALLAGHAN, P., «L'escatologia di Joseph Ratzinger», en AZZARO, P., ESTRADA, B. y MANICARDI, E. (dirs.), *Ciò che il fedele spera: l'escatologia cristiana a partire dal pensiero di Joseph Ratzinger/Benedetto XVI*, Città del Vaticano: Vaticana, 2017, 421-439.

<sup>10</sup> Sobre la soteriología de Ratzinger, cfr. LLEÓ DE NALDA, B., *La representación vicaria* (Stellvertretung) en la teología de Joseph Ratzinger, Roma: Edusc, 2020.

<sup>11</sup> BENEDICTO XVI, Enc. *Deus caritas est* (2005), 1.

petidos muchas veces, también por el papa Francisco en la *Evangelii Gaudium*<sup>12</sup>. Así lo dice Ratzinger al inicio de *Jesús de Nazaret*: este libro “considera a Jesús a partir de su comunión con el Padre. Este es el verdadero centro de su personalidad. Sin esta comunión no se puede entender nada y partiendo de ella Él se nos hace presente también hoy”<sup>13</sup>.

## 2. EL JESÚS HISTÓRICO Y EL CRISTO DE LA FE

Uno de los elementos más repetidos en la reflexión cristológica de Ratzinger es el modo de tratar la moderna distinción entre el *Jesús histórico*, que surge de la investigación histórico-crítica, y el *Cristo de la fe* que se plantea a partir de la revelación. El tema es considerado en el libro *Jesús de Nazaret*, especialmente en el prólogo, pero también en muchas otras obras, en particular su *Introducción al cristianismo*<sup>14</sup>. El *Jesús histórico* es trazado a partir de la vida y los datos concretos que presentan los evangelios, con la ayuda de un análisis de los textos bíblicos en su contexto cultural e histórico. El método ha tenido gran auge en los últimos siglos, y ha enriquecido la cristología de modo extraordinario. En este momento nos encontramos en lo que algunos llaman ‘la tercera búsqueda’, la *Third Quest for the Historical Jesus*<sup>15</sup>. Nos presenta un Jesús humano, tangible, comprensible y cercano, que vive junto con nosotros, pues es uno de nosotros. Ratzinger reconoce la completa validez de este modo de acercarse al misterio de Cristo, pues toma plenamente en serio el realismo de la encarnación.

Por otro lado, está el ‘Cristo de la fe’, fruto del esfuerzo de la Iglesia de describir la identidad y naturaleza del eterno Hijo del Padre hecho carne, y expresado en los símbolos de la fe, en las enseñanzas de los concilios y en la liturgia de la Iglesia, con un lenguaje frecuentemente ontológico. Ratzinger es consciente de que a lo largo del siglo XX se ha llegado a establecer una cierta oposición entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. Se entiende que la tensión entre las dos vías existe y subsiste por razones de tipo epistemológico, pues la primera deriva más bien de la razón crítica, y da lugar a una cristología ‘desde abajo’, y la segunda surge de la fe, que ofrece una cristología ‘desde

<sup>12</sup> FRANCESCO, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (2013), 7.

<sup>13</sup> JN 1, 10.

<sup>14</sup> Cfr. RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo: fe, bautismo, seguimiento*, Madrid: BAC, 2018.

<sup>15</sup> La literatura es amplísima. Como ejemplo, cfr. BARBAGLIO, G., *Jesús, hebreo de Galilea: investigación histórica*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 2003.

arriba'; la primera sería objetiva, ajustada a la realidad material y empírica, la segunda existencial, fruto de la subjetividad humana y la reflexión. En pocas palabras, dos versiones de la misma realidad que no siempre son fáciles de compatibilizar.

Ratzinger mantiene que la visión eclesial definitiva y común de Jesucristo es el 'Cristo de la fe', pues esto es la fe de la Iglesia. En el Cristo de la fe radica la identidad cristiana. Por esta razón, sin embargo, en *Jesús de Nazaret* queda de algún modo relativizado el método histórico-crítico. Cita a Rudolf Schnackenburg quien afirma que en la cristología "se presupone el fundamento histórico, pero este queda *rebasado* en la visión de fe de los Evangelios"<sup>16</sup>.

'Rebasado' es la palabra empleada por Schnackenburg. Alguno preferiría 'superado' en el sentido de que el Cristo de la fe desplazaría o haría innecesario al Jesús histórico. Pero Ratzinger no dice eso. Se da cuenta de la plena validez de los métodos histórico-críticos, tal como consta en la encíclica *Divino afflante Spiritu* de Pío XII (1943), de la *Dei Verbum* del Vaticano II, y de varios documentos fundamentales de la Pontificia Comisión Bíblica<sup>17</sup>. En la tensión entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, lo que está de por medio es la cuestión del *acceso epistemológico* al auténtico Jesús de Nazaret que es *al mismo tiempo* el Cristo de la fe. Dice Ratzinger: "He intentado presentar al Jesús de los Evangelios como el Jesús real, como el 'Jesús histórico' en sentido propio y verdadero... Pienso que precisamente este Jesús –el de los Evangelios– es una figura históricamente sensata y convincente"<sup>18</sup>. Es una cuestión que pertenece lo que puede llamarse 'cristología fundamental'<sup>19</sup>. Y nos preguntamos: ¿son caminos o accesos alternativos, incompatibles entre sí, el histórico-crítico y el de la fe? O ¿se puede encontrar una explicación unitaria de los dos?

Me parece que el esfuerzo principal de Ratzinger en sus escritos de cristología consiste precisamente en el intento de integrar estos dos aspectos del acceso epistemológico al misterio del Hijo de Dios encarnado, integrando a fin de cuentas la razón crítica y la fe eclesial. Ya sabemos lo importante que era

<sup>16</sup> SCHNACKENBURG, R., *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*, Freiburg i.B: Herder, 1993, 353, cit. de RATZINGER, J., JN 1, 9.

<sup>17</sup> Cfr. especialmente los documentos de la PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993) y *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana* (2001), cit. en JN 1, 11.

<sup>18</sup> JN 1, 18.

<sup>19</sup> VIDAL TALÉNS, J., «Mirar a Jesús», 60; cfr. también SAYÉS, J. A., *Cristología fundamental*, Madrid: Centro de Estudios de Teología Espiritual, 1985.

para Ratzinger la reflexión acerca de la relación entre fe y razón<sup>20</sup>. Y haciendo confluir estos dos momentos del acceso al misterio de Jesucristo en la misma persona del Hijo hecho hombre, Ratzinger logra integrar muchos aspectos de la teología cristiana y de la vida espiritual. Por esta precisa razón, a mi modo de ver, se puede decir que su entera reflexión teológica es de verdad *cristocéntrica*<sup>21</sup>.

### 3. LA MEDIACIÓN DE LA HISTORIA

Hemos visto que el punto de partida de la cristología de Ratzinger es la fe apostólica y no el estado de la investigación histórica en curso. Por medio de la fe alcanzamos la tradición apostólica neotestamentaria y la tradición interpretativa posterior. Averiguar la identidad del Cristo requiere ciertamente una especie de ‘protocolo documental’ que proviene del análisis histórico-crítico, pero este no ofrece una explicación suficiente y completa de la fe apostólica. La crítica histórica tiende a centrarse en su objeto, yendo directamente a la fuente originaria, saltando así la tradición, o la mediación histórica y material (considerada más un obstáculo que un camino)<sup>22</sup>, volviéndose así impersonal, o puramente ‘objetivo’. Pero para Ratzinger es esencial la mediación histórica<sup>23</sup>, y por lo tanto personal, y “en virtud de dicha mediación de sentido ya lograda, y no a pesar de dicha mediación, nos alcanzan como acontecimientos definitivamente significativos para la existencia humana”<sup>24</sup>. La mediación de la historia de Jesús por medio de sus discípulos y la tradición no es un obstáculo para conocerlo, sino el acceso para comprender el acontecimiento de su vida. Y ese *ver*, el ver creyente, podemos alcanzarlo también hoy. En las palabras de Vidal Taléns que analiza el pensamiento de Ratzinger, se trata de “un ‘llegar a ver’ lo que no cae en los sentidos pero aparece en lo sen-

<sup>20</sup> Cfr. BLANCO SARTO, P., *Teología de Joseph Ratzinger*, 41-71; O’CALLAGHAN, P., *Faith Challenges Culture. A Reflection on the Dynamics of Modernity*, Lanham, Md.: Lexington Books (Rowman & Littlefield), 2021, 43-61; RESCH, F., «Foi et raison chez Benoît XVI», *Nouvelle Revue Théologique* 145 (2023) 624-640.

<sup>21</sup> Véase especialmente el ensayo de Ratzinger, «Christozentrik in der Verkündigung», en *Dogma und Verkündigung*, 43-64.

<sup>22</sup> Sobre el tema de la mediación cristiana, cfr. O’CALLAGHAN, P., «La mediación cristiana», en ALONSO, J. y BRUGAROLAS, M. (dirs.), *Quod accepi, tradidi. Palabra de verdad y evangelio de salvación. Homenaje al prof. César Izquierdo Urbina*, Pamplona: Eunsa, 2023, 345-358.

<sup>23</sup> Cfr. la importante conferencia de Ratzinger del 1989, «L’interpretazione biblica in conflitto», en PACOMIO, L. (dir.), *L’esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato: Piemme, 1991, 93-125.

<sup>24</sup> VIDAL TALÉNS, J., «Mirar a Jesús», 78.

sible e histórico como tal... en virtud de una percepción interior del acontecimiento salvífico”<sup>25</sup>. Esto se da en el momento presente, explica el mismo autor, de tres modos: mediante la Palabra, luego en la Memoria que lleva el Espíritu, y también en el Memorial eucarístico celebrado.

Es cierto que los hechos históricos son los que son: se dan en un lugar, en un tiempo, en un entorno, involucrando a ciertas personas y eventos. Se pueden medir, documentar, comprender y comunicar. Pero también es cierto que contienen una dimensión de profundidad, horizontes de comprensión que van más allá de una mera facticidad. Por esta razón hay que decir que “el positivismo histórico ha de superarse en la hermenéutica”<sup>26</sup>. Tenemos que ir más allá de nuestras categorías para llegar a *ver* lo que vieron los discípulos de Jesús, con lo que pueden llamarse ‘los ojos de la fe’, una fe plenamente encarnada en lo históricamente vivido<sup>27</sup>. “La fenomenología filosófica vino, en la historia de la filosofía, para superar la automediación universal de la razón y hacer mejor justicia a la realidad... en su dárseos a la conciencia siempre intencional”<sup>28</sup>.

Lo que acabamos de decir hace entender el modo en que Ratzinger explica la cristología en *Jesús de Nazaret*. Quiere considerar los misterios de la vida de Jesús, todos ellos: “sus palabras y parábolas, obras y signos, actitudes y conflictividad, acciones y pasiones”, pues “todas son misterio de Dios”<sup>29</sup>. Pero no los considera como meros acontecimientos de la vida de Jesús que acumulativamente nos ofrecen un perfil de su humanidad y proyecto normativo de vida y enseñanza. Son, de verdad, el misterio de Dios que se revela y se dona a los hombres. Hacen referencia directa a Dios; por eso se llaman *misterios*. En ellos, Ratzinger “reclama poder ver la identidad personalmente divina del Jesús de la historia como Hijo de Dios en sentido propio... Con la cristología de

<sup>25</sup> *Ibid.*, 79.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 76.

<sup>27</sup> Cfr. *ibid.*, 77.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 88. Vidal Taléns habla de cinco etapas de este proceso: la fenomenología de la percepción de la forma o figura en su unidad y totalidad, con la ayuda Merleau Ponty; la hermenéutica del recuerdo, de la memoria, “una teoría cristiana de la memoria” (90), con el Espíritu “portador y suscitador del recuerdo” (RATZINGER, J., *Teoría de los principios*, 20)... no se trata de la repetición del pasado sino de “un pasar por el corazón lo ya contemplado” (VIDAL TALÉNS, J., «Mirar a Jesús», 91); en tercer lugar, una hermenéutica del testimonio (cita a Nabert y Ricoeur); cuarto, una hermenéutica de la narratividad (*ibid.*, 91); y finalmente la importancia del trabajo redaccional: “Jesús resucitado, mediante su Espíritu, continúa haciendo comprender a sus discípulos su misterio consolador, llevándoles a la verdad plena” (*ibid.*, 93).

<sup>29</sup> VIDAL TALÉNS, J., «Mirar a Jesús», 82.

Walter Kasper... *aprendimos a leer el misterio de Dios en lo histórico de Jesús*<sup>30</sup>. En esta última frase, a mi parecer, se sitúa el meollo de la cristología de Ratzinger. Por medio de los misterios el Cristo de la fe, Hijo del Padre, se revela como el verdadero actor de la historia de Jesús. Para comprenderlo, por lo tanto, hace falta algo más que una mera exégesis histórico-crítica; se requiere una ‘exégesis canónica’, con muchos elementos de tipo litúrgico, patristico, conciliar y eclesial. Vamos a considerar algunos de los misterios que Ratzinger presenta, principalmente los que se encuentran en el primer volumen de *Jesús de Nazaret*: los milagros, el reino de Dios, la oración de Jesús, el Sermón de la Montaña y la conversión, además de otros momentos de la revelación de su Ser (el Bautismo y las tentaciones).

#### 4. VIENDO A DIOS EN LOS MILAGROS OBRADOS POR JESUCRISTO

La cuestión que Ratzinger se plantea, especialmente en *Jesús de Nazaret*, es la siguiente: cuando miramos y escuchamos a Jesucristo, a su vida, su actuación, sus palabras, sus reacciones, sus actitudes, sus interacciones con personas de todo tipo... ¿somos capaces de ver, de escuchar, de tocar al Hijo de Dios, y en Él, se entiende, al Padre? La respuesta en realidad la proporciona san Juan:

«Lo que existía desde el principio [el Verbo], lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y han palpado nuestras manos a propósito del Verbo de la vida... lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (1 Jn 1,1.3)<sup>31</sup>.

Vamos a considerar los milagros de Jesús que observamos de modo históricamente tangible y material. En muchas ocasiones oímos las aclamaciones del pueblo que glorifica a Dios, proclamando que “hoy hemos visto cosas prodigiosas” (Lc 5,25). Es notable que el pueblo no glorifique a Cristo<sup>32</sup>. Según san Juan es *el Padre* quien glorifica a Cristo, pero eso es otra cuestión<sup>33</sup>. Nos

<sup>30</sup> VIDAL TALÉNS, J., «Mirar a Jesús», 83.85. Énfasis añadido.

<sup>31</sup> Cfr. JN 1, 274.

<sup>32</sup> Cfr. Lc 2,20; 7,16; 13,13; 18,43; Jn 11,4; 12,23.28; 13,31-32.

<sup>33</sup> JN 2, 94, 195f. Cfr. también O’CALLAGHAN, P., «El testimonio de Cristo y de los cristianos. Una reflexión sobre el método teológico», *Scripta Theologica* 38 (2006) 501-568.

preguntamos: ¿qué pasó por la mente y el corazón de los presentes al ver los milagros de Jesús? ¿De qué modo han percibido la fuerza de Dios obrando por medio de Él? Porque ellos atribuían los milagros a Dios. De algún modo el pueblo veía la mano del Padre en el actuar de Cristo. Estaba convencido de que Dios no sólo intervenía en la historia humana, por medio de la creación, no sólo se hacía presente en grandes obras a lo largo del Antiguo Testamento, y misteriosamente mediante la providencia, sino que Dios actuaba en un modo especial y diverso en y por medio de la vida y de la obra de Jesucristo.

El problema no es, no era, el método histórico-crítico en sí mismo, y sus resultados. El problema de la integración de la historicidad y la revelación tiene sus raíces en un prejuicio metafísico. Ratzinger hace notar repetidas veces que la posibilidad de que Dios se revelase en y por medio del mundo creado fue obviada directamente por el exegeta Rudolf Bultmann, el autor que con mayor insistencia contraponía el Jesús de la historia al Cristo de la fe. Bultmann considera que las intervenciones divinas no se cuentan entre las causas de los fenómenos de este mundo nuestro, pues Dios no toca la materia. Por esta razón Bultmann se considera autorizado a ‘desmitificar’ los milagros y especialmente la Resurrección de Jesús en su realismo y visibilidad. Según Bultmann, Dios se limita a ‘tocar’ el espíritu del hombre quien, por medio de un lenguaje mítico-poético, refleja su *propia autotrascendencia* hacia Dios. Mediante la filosofía de Heidegger, para Bultmann “lo que cuenta es una actitud existencial, una ‘disposición permanente’”<sup>34</sup>.

Desde luego tiene razón Bultmann cuando dice que las intervenciones divinas tienen un *sentido*, una pedagogía, suscitan de verdad una actitud existencial en el creyente; en efecto, Dios interviene para corregir, para purificar, para instruir. Pero no lo hace sólo para eso, pues Dios actúa en y por medio de la historia y de la materia: no se trata de un Dios gnóstico que se huye de lo material. Así lo explica Vidal Taléns: “Dios interviene puntualmente en la acción histórica, en el caso del éxodo de Egipto para unas tribus hebreas, que se liberan de la opresión, o en la resurrección de Jesús crucificado, liberándolo de conocer la corrupción de la muerte”<sup>35</sup>. Y la razón por la que Dios puede intervenir en el mundo es *porque Él es creador del mundo*<sup>36</sup>. Y siendo creador, puede actuar en medio de *su* creación, puede con toda paz obrar milagros vi-

<sup>34</sup> JN 1, 80. Cfr. *ibid.*, 261s.

<sup>35</sup> VIDAL TALÉNS, J., «Mirar a Jesús», 72.

<sup>36</sup> Cfr. mi libro *God's Gift of the Universe*, Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2022.

sibles y tangibles para el fin que sea. Observa Ratzinger: “Hoy en día se somete la Biblia a la norma de la denominada visión moderna del mundo, cuyo dogma fundamental es que Dios no puede actuar en la historia y, que, por tanto, todo lo que hace referencia a Dios debe estar circunscrito al ámbito de lo subjetivo”<sup>37</sup>. En varias conferencias sobre la catequesis cristiana en los años 80 el entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe ha señalado esta tendencia que separa a Dios de lo material<sup>38</sup>. Hace ver cómo se ha perdido en la catequesis el pleno sentido cristiano de la creación<sup>39</sup>.

Lo que logró despertar la fe de los judíos y de los cristianos fue la percepción del actuar de Dios en y por medio del mundo material y en la historia que ellos vivían... quizá se puede decir que ¡fue por el susto que se les pegó! Si se limita el estudio de la Biblia a lo *puramente* histórico-crítico, se puede excluir de antemano la posibilidad de ver a Dios actuando en la historia. El ‘milagro’ desde ese momento sería mera proyección imaginativa de quien observa. Todo lo que se dice en la Escritura se reduciría a interpretación, a subjetividad, a significado. El clásico estudio histórico-crítico de la Escritura considera los datos prescindiendo de las intervenciones de Dios. Por el contrario, según el pensamiento de Ratzinger, en palabras de Vidal Taléns, “la fe no crea el hecho, pero la fe ve en el acontecer histórico más de lo que se entiende por histórico”<sup>40</sup>. La fe ‘produce’ el milagro en el sentido de que abre las compuertas del poder divino hacia el mundo; pero a nivel fundamental es el milagro visto por el hombre lo que produce la fe en Dios que interviene en la historia humana. Pero ¿en qué consiste este *ver*?

##### 5. ‘OBSERVANDO’ Y ACOGIENDO EL REINO DE DIOS

Ratzinger se pregunta qué es lo que se ve cuando observamos al hombre Jesús de Nazaret<sup>41</sup>. No se trata de un mero y neutro observar, típico de las ciencias de la naturaleza, con sus reglas y leyes fijas. Hablando de la centralísima doctrina del reino de Dios en los sinópticos<sup>42</sup>, Jesús mismo lo dice: “El

<sup>37</sup> JN 1, 60.

<sup>38</sup> Cfr. el estudio de SCHÖNBORN, C., «Catechesi della creazione e teoria dell’evoluzione (dalla tregua al conflitto costruttivo)», *Communio (ed. italiana)* 15/100 (1988) 30-46.

<sup>39</sup> Sobre el tema de la creación, cfr. mi libro *God’s Gift of the Universe*, 1-35.

<sup>40</sup> VIDAL TALÉNS, J., «Mirar a Jesús», 74.

<sup>41</sup> Cfr. RATZINGER, J., *Un canto nuevo para el Señor*, Salamanca: Sígueme, 1984, 44.

<sup>42</sup> JN1, 87s.; cfr. también RATZINGER, J., *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Barcelona: Herder, 1984, 44-46.

reino de Dios no viene de modo que se le pueda *observar*... [pues] el reino de Dios está en medio de vosotros” (*entos humon estin*: Lc 17,20s.). La venida del Señor en su reino no se puede ver sin más, pues, según Ratzinger, “exige otro modo de mirar”<sup>43</sup>, un modo que va más allá de la mera historia observable y neutra, hacia la realidad de la persona, de la libertad y de la vocación.

Ratzinger indica tres posibles interpretaciones que se han dado al texto lucano que acabamos de citar. La primera sería la clásica, la ‘idealista’ o intimista, tipificada en Orígenes, que ubica el reino de Dios que Cristo trae *dentro de nosotros*. Así lo tradujo la Vulgata: *regnum Dei intra vos est*. Así que el reino no sería visible, sino interior, ubicándose en la propia subjetividad. Se trata de una posición válida, pues es cierto que Dios establece su señorío dentro de nuestro corazón. Pero es más que eso. Hablando de las bienaventuranzas, Ratzinger explica: “El discípulo está unido al misterio de Cristo y su vida está inmersa en la comunión con Él: ‘Vivo yo, pero no soy yo, es Cristo quien vive en mí’ (Gal 2,20). Las Bienaventuranzas son la transposición de la cruz y la resurrección a la existencia del discípulo. Pero son válidas para los discípulos porque primero se han hecho realidad en Cristo como prototipo”<sup>44</sup>. En todo caso, esta interpretación tomada aisladamente se acerca a la posición de Bultmann.

La segunda interpretación de Lc 17,20s. que da Ratzinger hace referencia a la escuela de la ‘escatología consecuente’, influyente a principios del siglo XX<sup>45</sup>, según la cual en la convicción de Jesús el reino hará acto de presencia dentro de muy poco; la venida del reino es inminente. Según esta interpretación, el advenimiento del reino será algo externo, visible, tangible, ciertamente, pero al mismo tiempo como una pura promesa todavía no realizada. Se trata en realidad de una interpretación problemática, pues tal venida sería repentina, discontinua y destructora respecto a la historia y extrínseca respecto al mundo creado. Además, no corresponde al tenor del texto bíblico en toda su complejidad: “esta interpretación no tiene fundamento alguno en la literalidad del texto”<sup>46</sup>, dice Ratzinger.

En tercer lugar, se puede proponer una lectura propiamente cristológica de Lc 17,20s. Ratzinger encuentra un eco en otro texto lucano: “Si yo echo a los demonios con el dedo de Dios, entonces es que el reino de Dios ha llegado a vosotros” (Lc 11,20). Por eso, dice, “el ‘reino’ no consiste simplemente

<sup>43</sup> RATZINGER, J., *Escatología*, 44.

<sup>44</sup> JN 1, 101.

<sup>45</sup> Cfr. mi libro *Cristo, speranza per l'umanità*, Roma: Edusc, 2012, 73-81.

<sup>46</sup> JN 1, 87.

en la presencia física de Jesús, sino en su obrar en el Espíritu Santo”<sup>47</sup>. Para reforzar esta interpretación Ratzinger cita la expresión de Orígenes según la cual Cristo es la *autobasilea*, ‘el reino de Dios en persona’<sup>48</sup>. El reino no es sólo algo que simplemente ‘acontece’, subjetiva u objetivamente, pues es Cristo mismo quien actúa por medio del Espíritu, y en lo acontecido el que cree *ve* a Dios actuando. Explica Ratzinger: “Jesús es el reino no meramente en su presencia física, sino mediante la irradiación del Espíritu Santo, que sale de él. Gracias a su actividad pneumática, que rompe la esclavitud del hombre bajo los demonios, es como se hace realidad el reino de Dios y Dios mismo se hace con el señorío sobre el mundo... [Jesús] es el reino de Dios, porque el espíritu de Dios obra en el mundo por él”<sup>49</sup>.

En *Jesús de Nazaret*, hablando del reino de Dios, lo dice claramente:

Jesús anuncia simplemente a Dios, es decir, al Dios vivo, que es capaz de actuar en el mundo y en la historia de un modo concreto, y precisamente ahora lo está haciendo. Nos dice: Dios existe. Y además: Dios es realmente Dios, es decir, tiene en sus manos los hilos del mundo. En este sentido, el mensaje de Jesús resulta muy sencillo, enteramente teocéntrico. El aspecto nuevo y totalmente específico de su mensaje consiste en que Él nos dice: Dios actúa ahora; ésta es la hora en que Dios, de una manera que supera cualquier modalidad precedente, se manifiesta en la historia como su verdadero Señor, como el Dios vivo<sup>50</sup>.

## 6. PARTICIPANDO EN LA ORACIÓN DE JESÚS

Ratzinger habla frecuentemente de la oración de Cristo, fenómeno testimoniado por los discípulos especialmente según el evangelio de Lucas. En esta experiencia se refleja de modo singular la unión cristocéntrica entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. Lo explica en *Jesús de Nazaret* y en otras obras anteriores, como *Dogma y predicación*<sup>51</sup>. En el primero, dice por ejemplo:

Para entender a Jesús resultan fundamentales las repetidas indicaciones de que se retiraba ‘al monte’ y allí oraba noches enteras, ‘a solas’

<sup>47</sup> JN 1, 88.

<sup>48</sup> Cf. RATZINGER, J., *Escatología*, 45.

<sup>49</sup> RATZINGER, J., *Escatología*, 45-46.

<sup>50</sup> JN 1, 83.

<sup>51</sup> Especialmente RATZINGER, J., «Beten in unserer Zeit», en *Dogma und Verkündigung*, 119-132.

con el Padre. Estas breves anotaciones recorren un poco el velo del misterio, nos permiten asomarnos a la existencia filial de Jesús, entrever el origen último de sus acciones, de sus enseñanzas y de su sufrimiento. Este 'orar' de Jesús es la conversación del Hijo con el Padre, en la que están implicadas la conciencia y la voluntad humanas, el alma humana de Jesús, de forma que la 'oración' del hombre pueda llegar a ser una participación en la comunión del Hijo con el Padre<sup>52</sup>.

También dice que “el Padrenuestro es siempre una oración de Jesús, que se entiende a partir de la comunión con Él. Rezamos al Padre celestial, que conocemos a través del Hijo; y así, en el trasfondo de las peticiones aparece siempre Jesús... Por último, dado que el Padrenuestro es una oración de Jesús, se trata de una oración trinitaria: con Cristo mediante el Espíritu Santo oramos al Padre”<sup>53</sup>.

En *Dogma y predicación* Ratzinger habla de modo particular del cristocentrismo, pues “el cristocentrismo tiene sentido sólo si reconoce el Cristo en Jesús, si es teocéntrico”<sup>54</sup>. Y esto es lo que se percibe en la oración del Señor. “Si Jesús ha resucitado, y si puedo dirigirme a Dios Padre en Él, el Hijo, entonces una relación con él puede desarrollarse en la oración. En este sentido, la cuestión del cristocentrismo está bien conectada con la posibilidad y la importancia de la oración”<sup>55</sup>. “El cristocentrismo presupone el evento de Dios que se hace hombre y es, por lo tanto, la base del teocentrismo. Asume la presencia del Cristo resucitado en la Iglesia y, por esta razón, requiere una obediencia muy personal a Cristo, al mismo modo que requiere unidad con la fe, la oración y la liturgia de la Iglesia”<sup>56</sup>. “Una predicación trinitaria, añade, es lo mismo que una predicación cristocéntrica, es decir, la exposición del camino de la experiencia cristiana por medio de Cristo en el Espíritu hacia el Padre”<sup>57</sup>.

## 7. EL SERMÓN DE LA MONTAÑA Y LA CONVERSIÓN CRISTIANA

La predicación de Jesús ocupa una parte central del evangelio, especialmente el Sermón de la Montaña. Ratzinger lo comenta de modo extenso. Los milagros de Cristo, como hemos visto, hablan de Dios de modo desconcer-

<sup>52</sup> JN 1, 29s.

<sup>53</sup> JN 1, 169.

<sup>54</sup> RATZINGER, J., *Dogma und Verkündigung*, 51.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 48s.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 51.

tante, repentino e innegable. Pero las palabras del Señor inciden de modo diverso: penetran gradualmente en el corazón y en la razón humana. Abren en el corazón de los hombres un proceso de *conversión* cristiana. Dice Ratzinger: “las bienaventuranzas se oponen a nuestro gusto espontáneo por la vida, a nuestra hambre y sed de vida. Exigen ‘conversión’, un cambio de marcha interior respecto a la dirección que tomaríamos espontáneamente. Pero esta conversión saca a la luz lo que es puro y más elevado, dispone nuestra existencia de manera correcta”<sup>58</sup>. Como ejemplo, cita la bienaventuranza ‘dichosos los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios’ (Mt 5,8) y dice: “El Sermón de la Montaña nos da la clave para descubrir el fundamento interno de esa singular experiencia [de Jesús] y, con ello, también el camino de la conversión, de ese estar abiertos a la participación en el conocimiento del Hijo”<sup>59</sup>.

Todos los presentes en el Sermón de la Montaña oyeron a Jesús, sus explicaciones, las parábolas, y se interesaban por él más o menos. Pero la misma presencia y hablar de Jesús dividía a los hombres entre sí (Lc 2,34). Algunos le criticaban y se oponían a sus doctrinas, algunos le abandonaron definitivamente (Jn 6,66), otros le amenazaron con la muerte. Y esto tuvo lugar porque veían en Cristo no meramente la nuda realidad de sus hechos y palabras y gestos, informaciones claras e inequívocas, históricamente innegables. El actuar de Cristo no era una mera información que comunicaba, innegable en su contenido, pero que se podría tomarse como una opinión más. La reacción de los oyentes a las palabras y gestos de Cristo era siempre una respuesta personal, resultado de la percepción del Espíritu del Padre de Cristo que movía su alma, que rechazaron.

Porque había otras personas que, escuchando y viendo exactamente lo mismo, misteriosamente, lo aceptaban, lo acogían, se convirtieron. Se acercaron a Jesús en su identidad profunda poco a poco, superando resistencias, reticencias y ambiciones impropias, identificándose siempre más con su Espíritu. Hasta el momento en que Pedro pudo proclamar en público: “Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios” (Mt 16,16). Esta proclamación no era fruto de una deducción hecha a partir de diversos datos conjuntados y estudiados histórico-críticamente, datos que se imponían en su objetividad. Por eso precisamente recuerda Jesús a Pedro que su convicción no la alcanzó por sus propias fuerzas: “no te ha revelado eso ni la carne ni la sangre, sino mi Padre que está

<sup>58</sup> JN 1, 128.

<sup>59</sup> JN 1, 396s.

en los cielos” (Mt 16,17). ‘Carne y sangre’, es decir, un mero “esfuerzo humano de raciocinio”<sup>60</sup>. Con esta confesión y con la de los demás discípulos, dice Ratzinger, “en Jesús, los discípulos sintieron muchas veces y de distintas formas la presencia misma del Dios vivo”<sup>61</sup>. Así Jesús se revela como el mayor de los profetas: “Era ese ‘profeta’ que, al igual que Moisés, hablaba con Dios como con un amigo, cara a cara; era el Mesías, pero no en el sentido de un simple encargado de Dios”<sup>62</sup>. En pocas palabras, el pasar desde el Jesús histórico al Cristo de la fe (que son objetivamente idénticos) requiere (a nivel subjetivo) la conversión, la acogida libre e inteligente de la revelación del Padre en el Espíritu.

## 8. EL BAUTISMO Y LAS TENTACIONES

Hay una serie de eventos de la vida de Jesús bien documentados y abiertos a una clara descripción histórico-crítica. Ratzinger se da cuenta de todas formas de que, según los evangelios, Dios se hace presente y visible en aquellos eventos.

Uno es el bautismo de Jesús en el Jordán<sup>63</sup> que se manifiesta en un contexto de oración, cuando el Padre clama: “Este es mi Hijo, el amado, en quien me he complacido” (Mt 3,17). A la vez, el Espíritu se hace presente en la figura de una paloma<sup>64</sup>. “Aquí encontramos, junto con el Hijo, también al Padre y al Espíritu Santo: se preanuncia el misterio del Dios trino, que naturalmente sólo se puede manifestar en profundidad en el transcurso del camino completo de Jesús”<sup>65</sup>.

Ratzinger reflexiona en profundidad sobre las tentaciones de Jesús en el desierto<sup>66</sup>. De nuevo se trata de una escena con un perfil descriptivo claro desde el punto de vista histórico-crítico. Pero contiene una serie de mensajes y momentos en que Dios se revela. A lo largo del episodio, mientras Jesús se opone a lo que el demonio le propone, dice, siempre “está en juego la primacía de Dios”<sup>67</sup>. En breve, ante el modo de reaccionar a la tentación, Jesús re-

<sup>60</sup> HAGNER, D. A., *Matthew 14–28*, Dallas (TX): Word Books, 1995, 469.

<sup>61</sup> JN 1, 353.

<sup>62</sup> JN 1, 355.

<sup>63</sup> Cfr. JN 1, 31-47.

<sup>64</sup> Cfr. JN 1, 45.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>66</sup> Cfr. *ibid.*, 49-71.

<sup>67</sup> JN 1, 58.

vela al Padre. Ratzinger se pregunta: “Aquí surge la gran pregunta que nos acompañará a lo largo de todo este libro: ¿qué ha traído Jesús realmente, si no ha traído la paz al mundo, el bienestar para todos, un mundo mejor? ¿Qué ha traído?” Y responde con sencillez: “Ha traído a Dios. Aquel Dios cuyo rostro se había ido revelando primero poco a poco, desde Abraham hasta la literatura sapiencial, pasando por Moisés y los Profetas; el Dios que sólo había mostrado su rostro en Israel y que, si bien entre muchas sombras, había sido honrado en el mundo de los pueblos; ese Dios, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el Dios verdadero, Él lo ha traído a los pueblos de la tierra”<sup>68</sup>. “Frente a la divinización fraudulenta del poder y del bienestar, frente a la promesa mentirosa de un futuro que, a través del poder y la economía, garantiza todo a todos, Él contrapone la naturaleza divina de Dios, Dios como auténtico bien del hombre”<sup>69</sup>.

## 9. CONCLUSIÓN

Hemos visto en estas reflexiones que la visión que Ratzinger tiene de la teología es profundamente cristocéntrica. Pero su cristocentrismo no se limita a una reflexión que se restringe a los datos histórico-críticos presentes en los evangelios, es decir, a una descripción del Jesús humano y cercano. Para Ratzinger, el cristocentrismo implica y contiene estrictamente el teocentrismo, porque nuestro mirar al obrar de Cristo y el escuchar su voz en el Espíritu nos hace ver y oír al Padre, y por lo tanto al Dios uno y trino. De este modo Ratzinger logra superar la clásica tensión entre el Jesús de la historia, tan relevante y enriquecedor en los últimos siglos, con el Cristo de la fe, el Cristo que revela al Padre en el Espíritu. Porque se trata en realidad del mismo Ser, el Hijo de Dios encarnado, al que tenemos acceso armónica y simultáneamente por medio de la razón crítica y de la fe humilde.

---

<sup>68</sup> JN 1, 69s.

<sup>69</sup> JN 1, 70.

**Bibliografía**

- BARBAGLIO, G., *Jesús, hebreo de Galilea: investigación histórica*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 2003.
- BENEDICTO XVI, Encíclica *Deus caritas est* (2005). [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html).
- BLANCO SARTO, P., *La teología de Joseph Ratzinger*, Madrid: Palabra, 2011.
- BORDONI, M., *La cristología nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia: Queriniana, 1995.
- DE GAÁL, E., *The Theology of Pope Benedict XVI: the Christocentric Shift*, New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- DUWAY, A., «La cristología de Joseph Ratzinger sobre la libertad de Jesús», *Scripta Theologica* 56,1 (2024) 99-127.
- FRANCISCO, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (2013). [https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html).
- HAGNER, D. A., *Matthew 14–28*, Dallas (TX): Word Books, 1995.
- LLEO DE NALDA, B., *La representación vicaria (Stellvertretung) en la teología de Joseph Ratzinger*, Roma: Edusc, 2020.
- MARTÍNEZ CAMINO, J. A., «Jesucristo, plenitud de la Revelación. El centro de la teología de Joseph Ratzinger», en JIMÉNEZ, L. (dir.), *Introducción a la teología de Benedicto XVI*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 2008, 59-86.
- O'CALLAGHAN, P., «El testimonio de Cristo y de los cristianos. Una reflexión sobre el método teológico», *Scripta Theologica* 38 (2006) 501-568. <https://doi.org/10.15581/006.38.11216>.
- O'CALLAGHAN, P., «L'escatologia di Joseph Ratzinger», en AZZARO, P., ESTRADA, B. y MANICARDI, E. (dirs.), *Ciò che il fedele spera: l'escatologia cristiana a partire dal pensiero di Joseph Ratzinger/Benedetto XVI*, Città del Vaticano: Vaticana, 2017, 421-439.
- O'CALLAGHAN, P., «La mediación cristiana», en ALONSO, J. y BRUGAROLAS, M. (dirs.), *Quod accipi, tradidi. Palabra de verdad y evangelio de salvación. Homenaje al prof. César Izquierdo Urbina*, Pamplona: Eunsa, 2023, 345-358.
- O'CALLAGHAN, P., *Cristo, speranza per l'umanità*, Roma: Edusc, 2012.

- O'CALLAGHAN, P., *Faith Challenges Culture. A Reflection on the Dynamics of Modernity*, Lanham, Md.: Lexington Books (Rowman & Littlefield), 2021.
- O'CALLAGHAN, P., *God's Gift of the Universe*, Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2022.
- OCÁRIZ, F., «La Iglesia, *sacramentum salutis* según J. Ratzinger», *PATH* 6 (2007) 161-181.
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Città del Vaticano: Vaticana, 1993. [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/pcb\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19930415\\_interpretazione\\_it.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_it.html) (italiano).
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana*, Città del Vaticano: Vaticana, 2001. [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/pcb\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20020212\\_popolo-ebraico\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_sp.html).
- RATZINGER, J./BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret, I: Desde el Bautismo a la Transfiguración*, Madrid: La Esfera de los Libros, 2007.
- RATZINGER, J./BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret, II. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, Madrid: Encuentro, 2011.
- RATZINGER, J./BENEDICTO XVI, *La Infancia de Jesús*, Madrid: Image, 2013.
- RATZINGER, J./BENEDICTO XVI, «L'interpretazione biblica in conflitto», en PACOMIO, L. (dir.), *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato: Piemme, 1991, 93-125.
- RATZINGER, J./BENEDICTO XVI, *Dogma und Verkündigung*, München: W.ewel, 1973.
- RATZINGER, J./BENEDICTO XVI, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Barcelona: Herder, 1984.
- RATZINGER, J./BENEDICTO XVI, *Introducción al cristianismo: fe, bautismo, seguimiento*, Madrid: BAC, 2018.
- RATZINGER, J./BENEDICTO XVI, *Teología de la liturgia: la fundamentación sacramental de la existencia cristiana*, Madrid: BAC, 2012.
- RATZINGER, J./BENEDICTO XVI, *Un canto nuevo para el Señor*, Salamanca: Sígueme, 1984.
- RESCH, F., «Foi et raison chez Benoît XVI», *Nouvelle Revue Théologique* 145 (2023) 624-640.

- SAYÉS, J. A., *Cristología fundamental*, Madrid: Centro de Estudios de Teología Espiritual, 1985.
- SCHNACKENBURG, R., *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*, Freiburg i.B: Herder, 1993.
- SCHÖNBORN, C., «Catechesi della creazione e teoria dell'evoluzione (dalla tregua al conflitto costruttivo)», *Communio (ed. italiana)* 15/100 (1988) 30-46.
- VIDAL TALÉNS, J., «Mirar a Jesús y 'ver' al Hijo de Dios, hecho hombre para nuestra Redención. Aportación de J. Ratzinger a la Cristología contemporánea», en MADRIGAL, S. (dir.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger, teólogo y papa*, Madrid: San Pablo, 2009, 67-100.
- WEILER, Th., *Volk Gottes-Leib Christi: die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluß auf das Zweite Vatikanische Konzil*, Mainz: Grünewald, 1997.

---

# Las homilías de Benedicto XVI

## *The Homilies of Benedict XVI*

RECIBIDO: 26 DE ENERO DE 2024 / ACEPTADO: 31 DE MAYO DE 2024

---

**César IZQUIERDO**

Universidad de Navarra. Facultad de Teología  
Pamplona. España  
ID ORCID 0000-0003-0679-0421  
cizquier@unav.es

**Resumen:** La actividad homilética de Joseph Ratzinger/Benedicto XVI constituye un rico cuerpo documental que complementa la actividad propiamente teológica del que fue profesor y más tarde Romano Pontífice. El artículo expone cómo concibe Ratzinger/Benedicto XVI la homilía. Algunos rasgos de las homilías de Ratzinger/Benedicto XVI son: 1) el recurso a preguntas que se plantea el predicador, representando en muchos casos a la comunidad a la que se dirige; 2) el uso del contraste, e incluso de la paradoja; 3) las expresiones de diálogo yo-tú o yo-vosotros que implican a Dios y al oyente. Se comentan las siete homilías crismales del pontificado de Benedicto XVI, y especialmente algunos signos vinculados con el sacerdocio: la imposición y la unción de las manos y las vestiduras sacerdotales.

**Palabras clave:** Predicación, Homilía, Signos litúrgicos.

**Abstract:** The homiletic activity of Joseph Ratzinger/Benedict XVI is a rich body of documentary material, which complements the strictly theological activity of the former professor and later Roman Pontiff. The paper explains how Ratzinger/Benedict XVI conceives the homily. Some features of Ratzinger/Benedict XVI's homilies are: 1) the use of questions posed by the preacher, in many cases representing the community he is addressing; 2) the use of contrast and even paradox; 3) the expressions of I-Thou or I-You dialogue involving God and the listener. The seven chrismal homilies of Benedict XVI's pontificate are discussed, and especially some signs associated with the priesthood: the imposition and anointing of hands and priestly vestments.

**Keywords:** Preaching, Homily, Liturgical Signs.

**Cómo citar el artículo:** IZQUIERDO, C., «Las homilías de Benedicto XVI», *Scripta Theologica* 56 (2024) 703-722.

<https://doi.org/10.15581/006.56.3.703-722>

El abundante ministerio de la predicación de Benedicto XVI ha tenido una expresión original en las homilías litúrgicas pronunciadas por el pontífice a lo largo de su ministerio petrino (2005-2013). No se ha limitado a ellas, porque también hay predicación en las catequesis, en las palabras que preceden al rezo del ángelus los domingos y días de fiesta, en muchos discursos y en otras intervenciones. Pero la predicación por excelencia es la contenida en las homilías pronunciadas en el contexto de la celebración litúrgica.

A lo largo de su pontificado, Benedicto XVI ha pronunciado algo más de 300 homilías<sup>1</sup>. La mayor parte de ellas han tenido lugar en el seno de la celebración de la Santa Misa; otras fueron pronunciadas en la hora litúrgica de vísperas (al comienzo del adviento, en el encuentro con los universitarios, en la víspera de la solemnidad de san Pedro, etc.).

En general, las homilías de Benedicto XVI se corresponden con las celebraciones fundamentales del año litúrgico. Todos los años de su pontificado, Benedicto XVI ha celebrado la Eucaristía y pronunciado la homilía en las solemnidades de Santa María, Madre de Dios (1 de enero), Epifanía (6 de enero), en la fiesta del Bautismo del Señor, el 25 de enero con motivo de la Semana de oración por la unidad de los cristianos. De los tiempos de cuaresma y pascual, contamos con las homilías del miércoles de ceniza, del domingo de Ramos, del jueves santo (misa crismal y misa *in coena Domini*), de la vigilia pascual, de la solemnidad de Pentecostés, así como –ya en el tiempo ordinario– de la del Corpus Christi. En el mes de junio, en la solemnidad de san Pedro y san Pablo, el día 29. En agosto, en la solemnidad de la Asunción de la Virgen María, el día 15. En diciembre, en la Misa de Nochebuena. Cada año terminaba con la celebración, el 31 de diciembre, de las solemnes vísperas, con la homilía y el canto del *Te Deum*. Ocasionalmente ha celebrado la Misa y predicado la homilía en otras fiestas, como la importante celebración de la Inmaculada el 8 de diciembre de 2005 con motivo del 40 aniversario de la clausura del Vaticano II.

El resto de las homilías de Benedicto XVI han tenido lugar en los viajes apostólicos, en la administración del bautismo, en la visita a parroquias romanas, en aniversarios, con ocasión de ordenaciones sacerdotales y episcopales, en funerales por cardenales fallecidos, en sínodos, consistorios, encuentros con grupos especiales, etc.

<sup>1</sup> Según la relación que ofrece la página web de la Santa Sede. Por años: en 2005, 18 homilías; en 2006, 47; en 2008, pronunció 52 homilías; al 2009 le correspondieron 53; en 2010, también 53; en 2011 bajó el número a 38; en 2012, fueron 40; en 2013, año de la renuncia al pontificado, pronunció 6 homilías.

No es aventurado pensar que el cuerpo de homilías del papa Ratzinger despertará el interés de los estudiosos y será objeto de monografías e investigaciones no solo teológicas sino literarias e históricas. Sus palabras contienen una mina de comprensión y de expresión de la fe, así como un depósito de teología viva. Ofrecen, además, una razón para la esperanza que invita a una fe y a una experiencia cristiana verdaderamente profundas.

Las consideraciones que siguen se limitan a hilvanar algunas observaciones sobre esta actividad homilética de Benedicto XVI. En primer lugar, se tratará del modo como entendía la homilía J. Ratzinger, y cómo la entendió Benedicto XVI. En segundo lugar, se apuntarán algunos rasgos fundamentales de las homilías de Joseph Ratzinger que se encuentran replicados en las de su ministerio petrino como Benedicto XVI. Finalmente se examinarán algunos ejemplos de homilías del papa Benedicto –concretamente las pronunciadas en las misas crismales que celebró entre 2006 y 2012–, para poner de relieve la manera tan densa y original cómo se ha referido, en este caso, al sacerdocio y a la vida sacerdotal.

#### CÓMO ENTIENDE LA HOMILÍA J. RATZINGER/BENEDICTO XVI

En 1973, Ratzinger publicó la obra *Dogma und Verkündigung*<sup>2</sup>, en la que se ocupaba «del camino que lleva del dogma a la predicación», del que afirma que «se nos ha hecho muy penoso»<sup>3</sup>. Después de citar a E. Peterson y su crítica a la comprensión protestante de la homilía como algo subjetivo, Ratzinger afirma que «la tensión interna de la predicación pende del arco que forman el dogma, la Escritura, la Iglesia y la actualidad; y no puede quitarse ninguna de estas columnas sin que todo se derrumbe»<sup>4</sup>.

Ratzinger parte del Antiguo Testamento en el que encuentra tres raíces diferentes de la predicación: la primera es el ámbito de la Torá, es decir, de la regulación del culto y de la vida de Israel. La segunda es el profetismo que representa una cierta reacción ante los elementos decadentes de lo anterior; la tercera, finalmente, es la predicación como relato agradecido de la acción salvífica de Dios. En el Nuevo Testamento, el lugar de la predicación ya no es,

<sup>2</sup> RATZINGER, J., *Dogma und Verkündigung*, München: Erich Wewel, 1973. Citamos por la edición española: RATZINGER, J., *Palabra en la Iglesia*, Salamanca: Sígueme, 1976.

<sup>3</sup> RATZINGER, J., *Palabra en la Iglesia*, 9.

<sup>4</sup> *Ibid.* Cfr. DE GAAL, E., *The Theology of Benedict XVI. The Christocentric Shift*, New York: Palgrave Macmillan, 2010, 235.

como en el Antiguo, el pueblo de Israel reunido en el templo para el culto, sino la *ecclesia* de Jesucristo, convocada por la palabra. La predicación entonces tiene dos formas fundamentales: como predicación a los que se han reunido y participan de la eucaristía de Jesús y viven de ella; y como predicación que llama a los que están fuera y los invita a unirse a la *ecclesia*. En uno y otro caso, la *ecclesia* es el sujeto y el punto de referencia de la predicación. Consecuencia de ello es que el que predica no lo hace por cuenta propia, sino por encargo de la Iglesia que es el lugar en el que la palabra vive. Al ser la Iglesia universal en el espacio y en el tiempo, la predicación «debe ser verdadera “sincronía”, debe actualizar algo no adaptado al tiempo actual, de manera que se convierta en palabra dirigida a un *hic et nunc*»<sup>5</sup>.

En cuanto a las bases para la predicación del evangelio en la actualidad, Ratzinger señala estas cuatro: 1) la sagrada Escritura; 2) la confesión de fe y los dogmas; 3) el magisterio vivo de la Iglesia; 4) la fe del pueblo de Dios. «Mirar a la totalidad y de ese modo mirar al Señor, es la primera norma a que puede confiarse el que ha de predicar, y que luego le conducirá paso a paso en su propio caminar y orar en común con los demás»<sup>6</sup>.

A este fundamento dogmático debe añadirse que, para Ratzinger, la homilía es, en verdad, «parte de la acción litúrgica», como afirma la *Ordenación general del misal romano*<sup>7</sup>. Por esta razón, a la homilía, que es la forma más personalmente creativa del ejercicio del sacerdocio en la celebración litúrgica, le compete la integración de los diversos elementos, la explicación kerigmática de los misterios celebrados, y su aplicación a la vida de los fieles y de la comunidad que los celebra.

En las exhortaciones apostólicas *Sacramentum caritatis* (2007) y *Verbum Domini* (2010) se ha referido Benedicto XVI a la homilía. En la primera de ellas, el Papa recuerda que «“es parte de la acción litúrgica”; tiene como finalidad favorecer una mejor comprensión y eficacia de la Palabra de Dios en la vida de los fieles»<sup>8</sup>. En la segunda, por su parte, afirma que la homilía constituye «una actualización del mensaje bíblico, de modo que se lleve a los fieles a descubrir la presencia y la eficacia de la Palabra de Dios en el hoy de la propia vida»<sup>9</sup>. Su

<sup>5</sup> RATZINGER, J., *Palabra en la Iglesia*, 22.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 36.

<sup>7</sup> *Ordenación General del Misal Romano*, 29; CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la Sagrada Liturgia, nn. 7, 33, 52.

<sup>8</sup> BENEDICTO XVI, Exh. Ap. *Sacramentum Caritatis* (22-II-2007) n. 46.

<sup>9</sup> BENEDICTO XVI, Exh. Ap. *Verbum Domini* (30-IV-2010) n. 59.

finalidad es ayudar a la comprensión de la Palabra de Dios y del misterio que se celebra, e «invitar a la misión, disponiendo la asamblea a la profesión de fe, a la oración universal y a la liturgia eucarística»<sup>10</sup>.

En *Verbum Domini* (VD), nn. 59-60, Benedicto XVI concreta más la centralidad de la Palabra de Dios en la homilía. No solo se trata de tener en cuenta las lecturas bíblicas de cada celebración, sino que a través de ellas se debe «mostrar a Cristo, que tiene que ser el centro de toda homilía» (VD 59). De este modo, de una u otra manera, la homilía tiene dos referencias fundamentales: la presencia y acción de Cristo al que se refieren «todas las Escrituras» (Lc 24,27), y el «hoy de la propia vida», las circunstancias concretas en las que los cristianos desarrollan su existencia. Para ello, el predicador precisa de algunos requisitos fundamentales, anteriores a toda capacidad o habilidad retórica.

El primero de los requisitos es la «familiaridad y trato asiduo con el texto sagrado». La homilía nace de lo vivido y al mismo tiempo es un arte. La homilía tiene como matriz fundamental la meditación y la oración en las que el predicador se hace «oyente de la Palabra de Dios» que anuncia y que, previamente, le interpela: «¿qué dicen las lecturas proclamadas? ¿Qué me dicen a mí personalmente? ¿Qué debo decir a la comunidad, teniendo en cuenta su situación concreta?» (VD 59). Cuando se da la coherencia de vida entre lo que se predica y lo que se trata de vivir, es posible predicar «con convicción y pasión», y se participa de la autoridad con la que el mismo Jesús enseñaba (cfr. Mc 1,22). Se está entonces en condiciones de evitar las homilías «genéricas y abstractas» y las «inútiles divagaciones que corren el riesgo de atraer la atención más sobre el predicador que sobre el corazón del mensaje evangélico» (VD 59).

Benedicto XVI invita, al mismo tiempo, a la preparación inmediata de la homilía que es «un arte en el que hay que ejercitarse» (VD 60). En un encuentro con seminaristas del Seminario Mayor de Roma, el papa Ratzinger les dio algunos consejos muy concretos, entre ellos, comenzar la preparación de la homilía dominical el lunes «porque si se comienza el sábado es demasiado tarde». Así da tiempo para un proceso que, en ocasiones, permite que, de las lecturas del domingo siguiente, «que tal vez parecen inaccesibles, como las piedras de Massá y Meribá, ante las cuales Moisés dice: “Pero, ¿cómo puede

---

<sup>10</sup> *Ibid.*

brotar agua de estas piedras?»), pueda fluir a lo largo de la semana el agua de la comprensión y de la expresión»<sup>11</sup>.

Yo tengo una receta bastante sencilla: combinar la preparación de la homilía dominical con la meditación personal, para lograr que estas palabras no sólo estén dirigidas a los demás, sino que realmente sean palabras dichas por el Señor a mí mismo, y maduras en una conversación personal con el Señor. [...]

Dejemos que el corazón digiera estas lecturas. En el subconsciente las palabras trabajan y cada día vuelven un poco. Obviamente, también hay que consultar libros, si es posible. Con este trabajo interior, día tras día, se ve cómo poco a poco va madurando una respuesta, poco a poco se abre esta palabra, se convierte en palabra para mí. Y dado que soy un contemporáneo, también se convierte en palabra para los demás. Luego puedo comenzar a traducir lo que veo en mi lenguaje teológico al lenguaje de los demás; sin embargo, el pensamiento fundamental es el mismo para los demás y para mí.

Así se puede tener un encuentro permanente, silencioso, con la Palabra, que no requiere mucho tiempo, tiempo que tal vez no tenemos. Pero reservadle un poco de tiempo: así no sólo madura una homilía para el domingo, para los demás, sino que también nuestro propio corazón es tocado por la palabra del Señor. Permanezcamos en contacto también en una situación donde tal vez disponemos de poco tiempo<sup>12</sup>.

#### LAS HOMILÍAS DE RATZINGER/BENEDICTO XVI

«Las homilías son lo que de manera más genuina sale de la mente del papa Benedicto. Las escribe casi completamente de su puño y letra, a veces las improvisa. Pero sobre todo imprime en ellas ese trazo inconfundible que distingue las homilías de cualquier otro momento de su magisterio: su ser parte de una acción litúrgica, más aún, ser ellas mismas liturgia»<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> *Encuentro de Su Santidad Benedicto XVI con los seminaristas (17-II-2007)* ([https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/february/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20070217\\_seminario-romano.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070217_seminario-romano.html)).

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> MAGISTER, S., «Prefazione», en BENEDETTO XVI, *Omelia. L'anno litúrgico narrato da Joseph Ratzinger, papa*, Milano: Libri Scheiwiller, 2008, 9.

A lo largo de su vida, Ratzinger ha ejercido de manera continua el ministerio de la palabra como predicador. Un repaso a sus obras completas publicadas hasta la fecha muestra que el tomo 14 que comprende 3 volúmenes con un total de más de 2.100 páginas, está dedicado a la predicación<sup>14</sup>. A ello hay que añadir las más de 100 homilías que se contienen en el resto de los volúmenes publicados hasta la fecha<sup>15</sup>. No fue, por tanto, la predicación algo esporádico, como sucede con otros teólogos relevantes de quienes es prácticamente desconocida su producción homilética, sino una actividad pastoral que completaba la otra actividad pastoral que es la dedicación a la teología, con el resultado de un enriquecimiento de ambas.

El ejercicio simultáneo de la teología y de la predicación y su mutuo nutrirse ha dejado su impronta en los dos “ministerios” de la palabra de Ratzinger. Así se entiende el enorme atractivo que los sermones y homilías del teólogo alemán han ejercido y siguen ejerciendo sobre los oyentes o lectores. La percepción de la densidad del mensaje que ilumina la mente y actúa sobre el corazón no es el resultado de haber embutido argumentación teológica en las homilías, sino que es como un destilado, asimilable por todos, que brota de la profunda comprensión teológica que la sustenta. De esa manera, el teólogo alemán introduce a los oyentes de forma natural en el misterio de Dios trino, en el cristocentrismo de la fe y de la existencia, en la vida de la Iglesia, en la Palabra de Dios y en su capacidad transformadora de la actualidad de las personas y del mundo.

Una cuestión del máximo interés es el estudio de los rasgos característicos del *corpus* homilético de Ratzinger. Con toda seguridad, hay ahí un tema de investigación ambicioso y de enorme provecho. Baste aquí con apuntar solamente a tres de esos rasgos –no los más importantes, sin duda– que son un cierto sello de autenticidad ratzingeriana. Se puede aventurar que estos rasgos son importantes también para detectar el sello personal del autor en las homilías de Benedicto XVI: todas sus homilías son del Papa, evidentemente, pero en algunas es posible apreciar de manera particular el estilo personal de J. Ratzinger/Benedicto XVI.

El *primer rasgo* es el recurso a preguntas que se plantea el predicador, representando en muchos casos a la comunidad a la que se dirige. No es un rasgo universal, y son muchas las homilías en las que la exposición del predicador es

<sup>14</sup> *Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften*, 14, 1-3: *Predigten. Homilien-Ansprachen-Meditationen*, Herder: Freiburg, 2019.

<sup>15</sup> La relación se encuentra en RATZINGER, J., *Predigten. Homilien-Ansprachen-Meditationen*, 14/3, 2143-2152.

directamente propositiva, sin recurrir a preguntas, pero sí que es muy frecuente; en todo caso, el modo y el tipo de esas preguntas representa una característica original del futuro Papa. Esas preguntas son las que cualquier oyente podría hacerse en relación con el motivo de la celebración o con algún aspecto central de la propia existencia. El efecto que tienen es que establecen fácilmente la conexión entre el predicador y el oyente, que ve en aquel la capacidad de ponerse en su lugar y por tanto de participar en una misma comunidad de sentido.

Un ejemplo de lo que se viene diciendo se encuentra en la primera homilía, la que abre el volumen primero de los tres dedicados a las homilías en las obras completas. Corresponde a la liturgia del primer domingo de adviento de 1950 (3 de diciembre), y era por tanto una de las primeras homilías que predicaba como diácono<sup>16</sup>. Comienza de la siguiente manera:

Probablemente todos nos hemos encontrado con la pregunta: ¿qué significa realmente lo que celebramos en el adviento, en este tiempo de espera del nacimiento de Cristo que sucedió hace mucho tiempo, tiempo de espera de la redención, que se hizo realidad en un tiempo pretérito? ¿Estamos realmente redimidos? ¿Ha sido redimido este mundo del que encontramos palpablemente en la calle su estado no redimido? Nosotros mismos, que tenemos tan clara conciencia de nuestra pecaminosidad, ¿estamos realmente redimidos?<sup>17</sup>.

Las preguntas que se plantea Ratzinger son siempre incisivas, y se nutren de la Palabra de Dios y de nuestro modo de recibirla, y nacen con frecuencia de los pliegues de la experiencia personal al acoger en la fe los misterios, que se sitúan en la actualidad en la que esa palabra resuena<sup>18</sup>.

El *segundo rasgo* que se puede observar en las homilías de Ratzinger es el recurso al contraste, e incluso a la paradoja. Ordinariamente consiste en plantear la enseñanza revelada sobre algún aspecto central de la fe y de la vida, y confrontarlo con la reacción humana espontánea ante la misma situación.

<sup>16</sup> Había recibido el diaconado hacía poco más de un mes, el 29 de octubre de 1950.

<sup>17</sup> RATZINGER, J., *Predigten. Homilien-Ansprachen-Meditationen*, 47. «Se conservan borradores de homilías que el diácono Ratzinger preparaba *ad verbum* en las que ya se aprecia la brillantez de las posteriores como profesor, obispo, cardenal y prefecto» (VODERHOLZER, R., «Prólogo», en RATZINGER, J., *Predigten. Homilien-Ansprachen-Meditationen*, 38).

<sup>18</sup> «Siempre supo poner en palabras no solo los contenidos de la fe sino también de manera concisa las cuestiones y dificultades de la fe en el contexto específico de la época» (VODERHOLZER, R., «Vorwort», 38). En las homilías crismales a que nos referiremos más adelante, el rasgo de las preguntas aparece especialmente en las homilías de 2006, 2009, 2011 y 2012.

Ejemplos de ello pueden ser la idea humana de poder, tan distinta del poder de Dios revelado en la cruz de Cristo. O el contraste entre la tendencia a enriquecerse con el cuidado del propio yo y la verdadera riqueza que tiene lugar en el don de sí mismo. Un ejemplo concreto, que encontramos en una de las homilías de Pentling, pone de manifiesto este segundo rasgo.

El 27 de agosto de 1989, el cardenal Ratzinger predicó la homilía correspondiente al domingo 21 del tiempo ordinario en Pentling, y en la homilía comentó el evangelio correspondiente, del ciclo C, en el que aparece la pregunta que alguien hace a Jesús: «Señor, ¿son pocos los que se salvan?». Hoy, comenta el cardenal, le plantearíamos al Señor la pregunta a la inversa: «¿No es cierto que tienes que salvar a todos? (...) De lo contrario no podríamos seguir viéndote como Dios, y ni mucho menos creer en tu amor»<sup>19</sup>. De ese modo, ya queda planteado el contraste entre la visión humana de un Dios bondadoso que no puede permitir que nadie se pierda, aunque para ello sea preciso que el bien y el mal no importen demasiado, y la posible respuesta de Jesús que se opondría a lo anterior. La consecuencia es que «Dios no tiene nada que decir; después de todo, él es bueno. Su amor le obliga. En resumen, ha dejado de ser Dios, así que podremos decidir cómo queremos llevar nuestra vida»<sup>20</sup>. La respuesta de Jesús, sigue Ratzinger, es que no deja que la pregunta se plantee de ese modo. «No da respuesta a cuál será el destino de los demás, el de los otros aquí y ahora, ayer y mañana... sino que habla directamente con quien le ha preguntado y le dice lo que él debe hacer para salvarse»<sup>21</sup>.

Finalmente, el *tercer rasgo* es la presencia de expresiones de diálogo yo-tú o yo-vosotros en las que predomina la forma exhortativa en que Dios se dirige a nosotros, así como la respuesta confiada del oyente. Un ejemplo es el siguiente texto de una homilía pronunciada el 15 de agosto de 1999, solemnidad de la Asunción de la Virgen María. El cardenal Ratzinger pone en boca de María la siguiente invitación:

Nos dice: ¡Haz como yo! ¡Ábrete a Él! Hazle sitio en tu vida. No creas que necesitas todo ese espacio para ti. No te llenes de tantas cosas que crees importantes y que, finalmente, no lo son y que solo dejan un rastro de frustración. Hazle sitio a Él en tu tiempo, en tu corazón, en tu voluntad y en tu actividad. Déjale entrar, déjale encontrar en ti un lugar

<sup>19</sup> RATZINGER, J./BENEDICTO XVI, *Las homilías de Pentling*, Madrid: Cristiandad, 2017, 67-68.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 68.

<sup>21</sup> *Ibid.*

de forma que Dios tenga un poquito de hogar, de espacio en este mundo –en un mundo que se cree tan lleno de todo–, déjale tratarnos en el camino, donde ya nos está ofreciendo espacio y nos está liberando. Hazlo como yo, dice María. Ábrete a Él. Déjale entrar en ti<sup>22</sup>.

En una ordenación diaconal, en 1982, Ratzinger exhortaba a los candidatos a vivir el celibato con plenitud de sentido y fruto, no como renuncia o negación. Y ponía en boca de los ordenandos esta respuesta:

Sí, Señor, tú me necesitas, tú me atrapas para que yo dé testimonio de ti, de que tú eres una fuerza que sostiene mi vida, que de ti procede el gran contagio de la vida, su novedad, su pureza<sup>23</sup>.

La forma inmediata de dirigirse Dios al que escucha y la correspondiente respuesta del hombre apuntan sin mediaciones, directamente, al centro de comprensión y de decisión de las personas, allí donde se dilucida la orientación de cada uno ante desafíos concretos de la gracia.

#### LAS HOMILÍAS CRISMALES DE BENEDICTO XVI

El 19 de abril de 2005, Joseph Ratzinger fue elegido sucesor de Juan Pablo II como Romano Pontífice. El día 24 de abril pronunció su primera homilía en la celebración del inicio del pontificado, y con ella comenzó el fundamental ministerio de la predicación del nuevo papa, Benedicto XVI. Es importante señalar que, durante los años de su pontificado, las homilías han sido el medio fundamental a través del cual el autor de numerosas obras teológicas ha seguido expresando su comprensión del misterio cristiano, no ya como simple teólogo, sino como pastor y liturgo supremo. Ha pronunciado discursos importantes (Ratisbona, Sapienza, París, a la Curia, etc.), y además ha concedido entrevistas publicadas como libros, e incluso ha escrito los tres volúmenes de su *Jesús de Nazaret*<sup>24</sup>. Pero la actividad habitual del papa Ratzinger, como autor, han sido sus homilías, esas que con la cadencia temporal de la liturgia ha dejado como expresión de su saber teológico, de su capacidad comunicativa y de su celo pastoral.

<sup>22</sup> RATZINGER, J./BENEDICTO XVI, *Las homilías de Pentling*, 118.

<sup>23</sup> RATZINGER, J./BENEDICTO XVI, *Enseñar y aprender el amor de Dios*, Madrid: BAC, 2016, 151.

<sup>24</sup> RATZINGER, J./BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, I. *Desde el bautismo a la transfiguración*, Madrid: La Esfera de los libros, 2007; *Jesús de Nazaret*, II. *Desde la entrada en Jerusalén. hasta la resurrección*, Madrid: Encuentro, 2011; *La infancia de Jesús*, Barcelona: Planeta, 2012.

En lo que sigue, se consideran las siete homilías pronunciadas por Benedicto XVI en las misas crismales que celebró entre 2006 y 2012. Con ello se pretende ofrecer solamente una “cata” de lo que constituye sin género de duda un arsenal de liturgia y de teología.

Las siete homilías tienen unos destinatarios concretos, los sacerdotes que en la misa crismal renuevan, junto al obispo, las promesas sacerdotales y participan en la bendición de los óleos de los enfermos y catecúmenos y en la consagración del crisma. Los temas de esas homilías son, por tanto, temas que conectan directamente con el sacramento del orden y con la vida de los sacerdotes: centralidad de Cristo en la existencia sacerdotal, la oración, la eucaristía, la consagración y misión de los presbíteros, el servicio, la obediencia, el celo por las almas, etc. Las reflexiones teológicas y espirituales se van desprendiendo al hilo de los signos y de las palabras de la liturgia de la ordenación sacerdotal y de la misa crismal. Su contenido son temas esperables porque van al núcleo del ministerio ordenado, pero el modo de abordarlos que tiene Benedicto siempre depara sorpresas por la originalidad y frescura con que desentraña su contenido. La sorpresa se da también porque Benedicto incluye también otras cuestiones como, por ejemplo, la amistad y la alegría<sup>25</sup> que, sin ser ajenas a la vida sacerdotal, no entraban ordinariamente en el catálogo de temas “sacerdotales”. Al tratar de todas estas cuestiones de manera atrayente y con amable profundidad, se hace más patente el diálogo con la experiencia humana de quien vive esas realidades que resultan atractivas y comprometedoras.

Un elemento de primer orden en las homilías que comentamos son los signos litúrgicos. En una homilía de 1977, el futuro Papa ya había dicho: «La liturgia de la Iglesia dice lo que es propiamente el sacerdocio, sobre todo mediante gestos, haciéndonos así conscientes de que en él hay algo inalcanzable que nuestras palabras nunca pueden agotar»<sup>26</sup>. Esta observación de Ratzinger proporciona un marco permanente de la predicación del entonces arzobispo de Munich y posteriormente romano pontífice<sup>27</sup>. En las misas crismales cele-

<sup>25</sup> De ellas ha tratado en las homilías crismales de 2007 y 2010.

<sup>26</sup> RATZINGER, J./BENEDICTO XVI, *Enseñar y aprender el amor de Dios*, 50.

<sup>27</sup> P. Blanco cita el testimonio de E. Gruber, un alumno de Ratzinger en Frisinga, que evocaba el lejano 1954: «Lo destacable y novedoso de su discurso –recordaba– era la fascinante comunicación que lograba expresar por medio de imágenes, signos y símbolos, mejor que a través de definiciones racionales. El pensamiento meditativo, reflexivo –inteligencia emocional– era la fuerza a través de la cual podía cautivar a sus oyentes, a la vez que su talento intelectual se unía al don de la palabra y suscitaba la más alta admiración» (BLANCO, P., «Introducción», en RATZINGER, J./BENEDICTO XVI, *Las homilías de Pentling*, 12).

bradas por Benedicto XVI los signos de que se sirvió fueron la imposición y la unción de manos (2006), las vestiduras sagradas (2007), estar de pie en la presencia de Dios (2008), los elementos de la creación: agua, pan de trigo, vino, aceite de oliva (2010 y 2011)<sup>28</sup>.

Los gestos tienen que ver, naturalmente, con los sentidos. Peri ha hablado de las “palabras no verbales”, de un “hablar visual” por medio de símbolos, metáforas, narraciones, etc.<sup>29</sup> En la liturgia de la Iglesia, afirma Benedicto, el cuerpo participa en la oración; el cuerpo, con «sus gestos y ademanes, tiene que estar orientado hacia el Señor, tiene que ser expresión de nuestra entrega al Señor»<sup>30</sup>. Por eso, no resulta extraño que «en el centro de la liturgia de la ordenación sacerdotal, enmudezcan las palabras y hablen los gestos»<sup>31</sup>.

Nos referimos a continuación a dos signos del rito de ordenación que aparecían frecuentemente en estas homilias de J. Ratzinger, antes y después de su elección como sucesor de san Juan Pablo II, y que Benedicto XVI ha desentrañado sobre todo en dos homilias crismales: la imposición y unción de manos (2006) y el revestirse con los ornamentos sagrados (2007).

### *Las manos. Imposición y unción*

El gesto clave, sacramental, en la ordenación sacerdotal es la imposición de manos del obispo sobre la cabeza del candidato, a la que sigue, aunque con un sentido distinto, la imposición de las manos de los presbíteros presentes en la celebración. Posteriormente, el obispo unge con el santo crisma las manos del ya ordenado sacerdote.

El significado de las manos ha sido objeto de un profundo desarrollo teológico y espiritual por parte de Benedicto XVI. Hay una correlación, pero no identificación entre la imposición de manos de *otro* sobre la cabeza del orde-

<sup>28</sup> En 2009 la homilía no partió estrictamente de un signo, sino que giró en torno a las palabras de Jesús «conságralos en la verdad» (Jn 17,17), que le sirvieron para hablar de la consagración del sacerdote y exhortar a los concelebrantes a «cumplir día tras día este gran “sí” en los muchos pequeños “sí”». Las promesas sacerdotales y el *animarum zelus* sirvieron al Papa para invitar a los sacerdotes a una entrega generosa al ministerio.

<sup>29</sup> PERI, V., *La homilía*, Salamanca: Sígueme, 2013, 43-44.

<sup>30</sup> RATZINGER, J./BENEDICTO XVI, *Enseñar y aprender el amor de Dios*, 50. «Como predicador, sabrá alternar los conceptos con los símbolos, las palabras con las imágenes, el lenguaje racional con el poético y emocional. Además, la reflexión de Ratzinger sobre la liturgia pone en primer lugar las bases para que tal predicación refleje la voz de Cristo en la Iglesia» (BLANCO, P., «El pensamiento teológico de Joseph Ratzinger», *Scripta Theologica* 44 [2012] 299).

<sup>31</sup> RATZINGER, J./BENEDICTO XVI, *Enseñar y aprender el amor de Dios*, 50.

nando y la unción de sus propias manos. En el primer caso, se es receptor, mientras que en el segundo a las propias manos se les da un sentido nuevo; se trata, sin embargo, en ambos casos de las manos que son un elemento fundamental a través de las cuales se expresa lo específicamente humano.

Las manos son, junto con el rostro, los transmisores más evidentes hacia afuera del mundo interior de las personas. «Las manos del hombre, decía en 1977 Ratzinger, expresan su humanidad»<sup>32</sup>. En efecto, manos y rostro expresan la intimidad, lo que el hombre lleva dentro: la disposición alegre, victoriosa, decidida; o al revés, el enfado, la ira y la tristeza. Con las manos sostenemos o empujamos, agarramos o soltamos, acogemos o rechazamos, ofrecemos y damos o nos adueñamos de algo. Con las manos aprobamos, peleamos u ofrecemos la paz, pedimos, damos, recibimos, expresamos vivencias, cuidamos, trabajamos, servimos, construimos artefactos, creamos belleza artística o la destruimos. Benedicto XVI se ha referido concretamente a cómo la mano del hombre «es el instrumento de su acción, es el símbolo de su capacidad de afrontar el mundo, de “dominarlo”»<sup>33</sup>. Y anteriormente había recordado que con el trabajo de sus manos el hombre ha cambiado el mundo, y «con la actividad artística de sus manos ha grabado en la piedra los rasgos del espíritu»<sup>34</sup>. En las palabras de Benedicto XVI se subraya la relación de las manos con la acción y con la libertad. De esa forma, se refiere a algo que evoca en toda persona ideas y sentimientos que apelan a un nivel profundo de auto-comprensión, de experiencia y de relación.

En la *imposición* de manos, son las manos del mismo Cristo –«el techo de sus manos protectoras»<sup>35</sup>– las que entran en contacto con la cabeza y con toda la persona del hombre del que toman posesión y al mismo tiempo le ofrecen protección. En un bello pasaje de la homilía de la misa crismal de 2006, Benedicto XVI decía:

En el centro está el gesto antiquísimo de la imposición de las manos, con el que Jesucristo tomó posesión de mí, diciéndome: «Tú me perteneces». Pero con ese gesto también me dijo: «Tú estás bajo la protección de mis manos. Tú estás bajo la protección de mi corazón. Tú

<sup>32</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>33</sup> BENEDICTO XVI, *Homilía crismal* (13 de abril 2006).

<sup>34</sup> RATZINGER, J./BENEDICTO XVI, *Enseñar y aprender el amor de Dios*, 52.

<sup>35</sup> RATZINGER, J./BENEDICTO XVI, *Enseñar y aprender el amor de Dios*, 211: «(...) el techo de sus manos protectoras que está sobre nosotros; símbolo de esa mano que se puso sobre nosotros y nos dijo: ¡Yo he puesto mi mano sobre ti, tú eres mío!».

quedas custodiado en el hueco de mis manos y precisamente así te encuentras dentro de la inmensidad de mi amor. Permanece en el hueco de mis manos y dame las tuyas»<sup>36</sup>.

La imposición de manos es, asimismo, signo de la consagración del sacerdote: «es un paso de propiedad, un ser sacado del mundo y entregado a Dios»<sup>37</sup>. Pero esta entrega no es una segregación, sino más bien un “ser puesto” para representar y servir a todos: «El sacerdote es sustraído a los lazos mundanos y entregado a Dios, y precisamente así, a partir de Dios, debe quedar disponible para los otros, para todos»<sup>38</sup> (ejemplo de paradoja). Con el gesto de la imposición de manos, el Señor quiere que, en el mundo, las nuestras ya no sean instrumentos para tomar posesión de las cosas, de los hombres, del mundo para nosotros, sino que se pongan al servicio de su amor. «Quiere que sean instrumentos para servir y, por tanto, expresión de la misión de toda la persona que se hace garante de él y lo lleva a los hombres»<sup>39</sup>.

El complemento gestual de la imposición de manos es la *unción* de las manos del que acaba de ser ordenado. La unción de las manos expresa adecuadamente la nueva dedicación de la persona ordenada, y es fruto de la imposición/consagración que la ha precedido. La unción es signo del Espíritu Santo que consagra las manos del sacerdote “al ungido Jesucristo”, de quien, en adelante, serán las manos que él tiene en este mundo<sup>40</sup>. Ya no serán «instrumentos para tomar las cosas, los hombres, el mundo para nosotros, para tomar posesión de él», sino para transmitir su toque divino, poniéndose al

<sup>36</sup> BENEDICTO XVI, *Homilía crismal* (13 de abril 2006). Ya en 1977 decía: «Esta cabeza, con sus sentidos, con la recíproca implicación de sentido y espíritu, es el objeto de la imposición de manos. El gesto es en primer lugar el de una toma de posesión. Aquello debe pertenecer al Señor. El sentir, el oír, el ver, el hablar es algo que debe estar a disposición del Señor. Es un gesto de protección, como un tejado de oración que se coloca encima de vosotros. Y un gesto de apertura, como una especie de antena, que se orienta hacia el espíritu de Dios, que penetra el tejado de la oración» (RATZINGER, J./BENEDICTO XVI, *Enseñar y aprender el amor de Dios*, 51). «Los hombres viven en una hondura protectora y cobijadora, de su pobre y humilde servicio» (RATZINGER, J., *Servidor de vuestra alegría*, Barcelona: Herder, 1989, 19).

<sup>37</sup> BENEDICTO XVI, *Homilía crismal* 2009.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> BENEDICTO XVI, *Homilía crismal* 2006.

<sup>40</sup> RATZINGER, J./BENEDICTO XVI, *Enseñar y aprender el amor de Dios*, 52. «De instrumentos para agarrar y golpear, con los cuales nos queremos apropiarnos del mundo y ejercer nuestro poder sobre él, deben convertirse en manos de oración, manos que bendicen. Y así se expresa en este signo de la unción de las manos todo lo que propiamente significa el sacerdocio: deben llevar el cuerpo del Señor, anunciar la absolución, conducir a los hombres a la adoración y ser ellas mismas orantes, y ellas deben bendecir».

servicio de su amor. «Quiere que sean instrumentos para servir y, por tanto, expresión de la misión de toda la persona que se hace garante de él y lo lleva a los hombres», y por ello «un signo de su capacidad de donar, de la creatividad para modelar el mundo con amor»<sup>41</sup>. La unción de las manos sacerdotales «significa también el encargo de llevar la misericordia de Dios a los hombres»<sup>42</sup>.

Benedicto XVI ha comentado en diversos lugares las palabras del versículo 8 del salmo 45: «Has amado la justicia y odiado la impiedad: por eso el Señor, tu Dios, te ha ungido con aceite de júbilo entre todos tus compañeros» (v. 8). «Los Padres, afirma, no tenían ninguna duda al respecto: el aceite de júbilo es el mismo Espíritu Santo, que fue derramado sobre Jesucristo. El Espíritu Santo es el júbilo que procede de Dios»<sup>43</sup>, el don del Amor, que nos da alegría de vivir. El gozo en Cristo proporciona alegría y nos hace capaces de ser, con palabras de san Pablo, «servidores de vuestra alegría» (cfr. 2 Cor 1,24). Incluye la diversión, pero no se reduce a ella. «La diversión, en su justa medida –decía en 2010–, es ciertamente buena y agradable. Es algo bueno poder reír. Pero la diversión no lo es todo. El gozo que Cristo nos da es distinto». Es un gozo que puede ir unido a la capacidad de sufrir y, al mismo tiempo, de «permanecer interiormente gozosos en el sufrimiento. Nos da la capacidad de compartir el sufrimiento ajeno, haciendo así perceptible, en la mutua disponibilidad, la luz y la bondad de Dios»<sup>44</sup>.

Las manos ungidas del sacerdote serán manos que bendicen: «deben llevar el cuerpo del Señor, anunciar la absolución, conducir a los hombres a la adoración y ser ellas mismas orantes, y ellas deben bendecir»<sup>45</sup>. Y así se expresa en este signo de la unción de las manos todo lo que propiamente significa el sacerdocio.

En resumen, a través del gesto de imposición de manos se realiza la acción transformadora del hombre que queda identificado con Cristo (consagración) y la destinación a la misión de servicio que caracteriza al sacerdote (unción que cambia la finalidad de las mismas manos). A esa transformación y misión, se une la seguridad que la mano fuerte de Dios ofrece a la debilidad humana.

<sup>41</sup> BENEDICTO XVI, *Homilía crismal* 2006.

<sup>42</sup> BENEDICTO XVI, *Homilía crismal* 2010.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> RATZINGER J./BENEDICTO XVI, *Enseñar y aprender el amor de Dios*, 52.

Al levantarse la tempestad, ¿cómo podíamos atravesar las aguas frágiles y espumantes del siglo y del milenio pasados? Pero entonces miramos hacia él... y él nos aferró la mano y nos dio un nuevo “peso específico”: la ligereza que deriva de la fe y que nos impulsa hacia arriba. Y luego, nos da la mano que sostiene y lleva. Él nos sostiene. Volvamos a fijar nuestra mirada en él y extendamos las manos hacia él<sup>46</sup>.

Quizás en algún momento entró el temor o la duda, pero entonces «él, con gran bondad, nos tomó de la mano, nos atrajo hacia sí y nos dijo: “No temas. Yo estoy contigo. No te abandono. Y tú no me abandones a mí”»<sup>47</sup>.

### *Las vestiduras sacerdotales*

Benedicto XVI comenzó su homilía de la misa crismal de 2007 mirando a Cristo que «se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo» (Fil 2,6). Toma pie de ese texto paulino para un desarrollo teológico-espiritual de la incorporación e identificación con Cristo apoyado en el significado de las vestiduras.

Desde el relato del Génesis (3,21), los vestidos han ido incorporando significados diversos, todos ellos relacionados con los sentidos. Después de los ropajes rústicos hechos con hojas de higuera para cubrir la desnudez (Gn 3,7), la protección del cuerpo de cara al tiempo atmosférico y la protección de la intimidad corporal han sido la razón de ser del vestido. Progresivamente el vestido ha ido adquiriendo otros significados: de adorno, de riqueza, de representación social. En el teatro, los actores no se visten, sino que se revisten de los trajes que caracterizan al personaje que representan. Hay una norma social según la cual nadie puede utilizar un atuendo que no le pertenezca por su condición personal y representativa. A la vez, el acceso a una categoría superior determinada va ordinariamente acompañada por una modificación en la vestimenta que, por esta razón, tiene una función socialmente expresiva. De esta manera, el vestido es un signo patente de la identidad de la persona:

«Cristo –afirma Benedicto– se ha puesto nuestros vestidos: el dolor y la alegría de ser hombre, el hambre, la sed, el cansancio, las esperanzas y las desilusiones, el miedo a la muerte, todas nuestras angustias hasta la muerte. Y

<sup>46</sup> BENEDICTO XVI, *Homilía crismal* 2006.

<sup>47</sup> *Ibid.*

nos ha dado sus “vestidos”»<sup>48</sup>. A partir de ahí, el Papa se sirve de los vestidos como símbolo de la nueva condición de los bautizados: «Todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo» (Gal 3,27). Revestirnos de Cristo significa que «él nos da sus vestidos, que no son algo externo. Significa que entramos en una comunión existencial con él, que su ser y el nuestro confluyen, se compenetran mutuamente»<sup>49</sup>.

San Pablo utilizó el símbolo del vestido para referirse al bautismo. La teología del bautismo expresada en el revestirse de Cristo, del hombre nuevo, y despojarse del hombre viejo (cfr. Ef 4,22-23) se repite, afirma Benedicto, de modo nuevo y con nueva insistencia en la ordenación sacerdotal. «De la misma manera que en el bautismo se produce un “intercambio de vestidos”, un intercambio de destinos, una nueva comunión existencial con Cristo, así también en el sacerdocio se da un intercambio: en la administración de los sacramentos el sacerdote actúa y habla ya *in persona Christi*»<sup>50</sup>.

La nueva realidad del sacerdote que existe y actúa *in persona Christi* es lo que se hace visible y palpable a través de los vestidos nuevos que son los ornamentos litúrgicos. El revestirse con las vestiduras litúrgicas es un gesto externo que «quiere poner de manifiesto el acontecimiento interior y la tarea que de él deriva: revestirnos de Cristo, entregarnos a él como él se entregó a nosotros». Por esa razón, revestirse con los ornamentos «debe ser algo más que un hecho externo; implica renovar el “sí” de nuestra misión, el “ya no soy yo” del bautismo que la ordenación sacerdotal de modo nuevo nos da y a la vez nos pide»<sup>51</sup>.

Unos años antes, en 1993, el cardenal Ratzinger había celebrado una ordenación sacerdotal en la basílica de San Pablo Extramuros, y en la homilía se refirió a los ornamentos litúrgicos a los que dio una interpretación diversa de la homilía crismal de 2007, pero perfectamente complementaria. Comentando el hecho de que el nuevo sacerdote no se reviste a sí mismo, sino que es revestido, afirmaba: «Nadie toma el sacerdocio por sí mismo. Entonces se trataría de su propia acción y en definitiva sólo estaría él, lo que él pudiera dar con su pobre yo. Tengo que ser revestido. Tengo que ser tomado por él para que esté ahí a través de mí»<sup>52</sup>. Y añadía:

<sup>48</sup> BENEDICTO XVI, *Homilía crismal* 2007.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> RATZINGER, J./BENEDICTO XVI, *Enseñar y aprender el amor de Dios*, 83.

Así, pues, el hecho de ser revestido significa precisamente la inmersión de mí yo en él. «Despójame de mí mismo para darme a ti», yo me entrego a ti para que a través de mí actúes e intervengas entre los hombres. Ciertamente que este despojo, este sumergirse y desaparecer el yo en él y, por consiguiente, la entrega de la propia voluntad a disposición de la suya contradice profundamente nuestro sentimiento vital y, en mi opinión, el de todas las épocas. Pues lo que nosotros queremos es autoafirmar este yo, queremos realizarlo, ser los propietarios de nuestra vida y, de ese modo, atraer en ella al mundo hacia nosotros y disfrutarlo, dejando así una huella de nosotros mismos, de modo que este yo nuestro permanezca y conserve sentido en el mundo<sup>53</sup>.

En la homilía de 2007, tras referirse a las vestiduras sacerdotales en general, Benedicto comenta cada uno de los ornamentos sacerdotales (amito, alba, estola, casulla) y su significado litúrgico y espiritual. Así, el amito invita a la «disciplina de los sentidos y del pensamiento, necesaria para una digna celebración de la santa misa». En cuanto el alba y la estola evocan el vestido festivo que el padre dio al hijo pródigo al volver a casa andrajoso y sucio. «Cuando nos disponemos a celebrar la liturgia para actuar en la persona de Cristo, todos caemos en la cuenta de cuán lejos estamos de él, de cuánta suciedad hay en nuestra vida. Sólo él puede darnos un traje de fiesta, hacernos dignos de presidir su mesa, de estar a su servicio». La casulla, finalmente, evoca el yugo del Señor que se impone a los sacerdotes. «Llevar el yugo del Señor significa ante todo aprender de él. Estar siempre dispuestos a seguir su ejemplo. De él debemos aprender la mansedumbre y la humildad, la humildad de Dios que se manifiesta al hacerse hombre»<sup>54</sup>.

Las vestiduras sagradas, en todo caso, deben ser signo de la actitud interior de “el vestido del amor”, con expresión de san Gregorio Magno que cita Benedicto XVI<sup>55</sup>.

## CONCLUSIÓN

Termina aquí el examen –un primer análisis– de la producción homilética de Benedicto XVI. Sería prematuro sacar conclusiones firmes de lo que,

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> BENEDICTO XVI, *Homilía crismal* 2007.

<sup>55</sup> *Ibid.*

para llegar a ellas, precisa de un detenido trabajo ulterior. Hay, sin embargo, en las homilías del papa Ratzinger algo que se percibe casi de inmediato: una estrecha relación entre la verdad y la belleza. Y cuando la verdad y la belleza del misterio cristiano aparecen unidas adquieren una impresionante fuerza transformadora de las personas. Pocas ocasiones son tan inmediatas y propicias para que el encuentro entre estas dos grandísimas damas tenga lugar que cuando alguien sabe presentarlas en un juego perfecto de contemplación, amor, gozo y compromiso. Benedicto XVI lo logra, y su palabra permanecerá.

## Bibliografía

- BENEDICTO XVI, Exh. Ap. *Sacramentum Caritatis* (22-II-2007).
- BENEDICTO XVI, Exh. Ap. *Verbum Domini* (30-IV-2010).
- BLANCO, P., «Introducción», en RATZINGER, J./BENEDICTO XVI, *Las homilías de Pentling*, Madrid: Cristiandad, 2017.
- BLANCO, P., «El pensamiento teológico de Joseph Ratzinger», *Scripta Theologica* 44 (2012) 273-303.
- GAAL, E. DE, *The Theology of Benedict XVI. The Christocentric Shift*, New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- MAGISTER, S., «Prefazione», en BENEDETTO XVI, *Omèlie. L'anno litúrgico narrato da Joseph Ratzinger, papa*, Milano: Libri Scheiwiller, 2008.
- PERI, V., *La homilía*, Salamanca: Sígueme, 2013.
- RATZINGER, J., *Dogma und Verkündigung*, München: Erich Wewel, 1973.
- RATZINGER, J., *Encuentro de Su Santidad Benedicto XVI con los seminaristas* (17-II-2007) ([https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/february/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20070217\\_seminario-romano.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070217_seminario-romano.html)), 9.
- RATZINGER, J., *Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften*, 14, 1-3: *Predigten. Homilien-Ansprachen-Meditationen*, Herder: Freiburg, 2019.
- RATZINGER, J./BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret, I. Desde el bautismo a la transfiguración*, Madrid: La Esfera de los libros, 2007.
- RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret, II. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, Madrid: Encuentro, 2011.
- RATZINGER, J./BENEDICTO XVI, *La infancia de Jesús*, Barcelona: Planeta, 2012.
- RATZINGER, J./BENEDICTO XVI, *Las homilías de Pentling*, Madrid: Cristiandad, 2017.
- RATZINGER, J./BENEDICTO XVI, *Enseñar y aprender el amor de Dios*, Madrid: BAC, 2016.
- VODERHOLZER, R., «Vorwort», en RATZINGER, J., *Predigten. Homilien-Ansprachen-Meditationen*, Herder: Freiburg, 2019.

---

# Benedicto XVI y el ateísmo contemporáneo

## *Benedict XVI and Contemporary Atheism*

RECIBIDO: 29 DE ENERO DE 2024 / ACEPTADO: 19 DE AGOSTO DE 2024

---

### Francisco CONESA

Obispo de Solsona  
Solsona (Lleida). España  
ID ORCID 0000-0003-0677-4835  
fcferrer@external.unav.es

**Resumen:** La reflexión de Ratzinger-Benedicto XVI sobre el ateísmo contemporáneo es amplia y de gran profundidad. La cuestión del ateísmo estuvo presente desde el inicio de su quehacer teológico. Siempre tuvo la intención de trazar puentes entre la fe y la razón humana y no tuvo miedo de enfrentarse a las objeciones y dificultades que procedían del ámbito de la razón y la ciencia. En este artículo se expone la comprensión del ateísmo contemporánea por parte de Benedicto XVI a partir de los diálogos que mantuvo con tres destacados pensadores ateos: Paolo Flores d'Arcais (2000), Jürgen Habermas (2004) y Piergiorgio Odifreddi (2013-2021).

**Palabras clave:** Benedicto XVI, Ratzinger, Ateísmo, Fe y razón.

**Abstract:** This article presents the dialogues of J. Ratzinger-Benedict XVI with three prominent atheists: Paolo Flores d'Arcais (2000), Jürgen Habermas (2004) and Piergiorgio Odifreddi (2013-2021). Benedict XVI is convinced that confrontation with secular reason is a requirement of faith, which benefits from such dialogue. At the same time, it denounces the pathologies of reason and invites it to be self-critical. J. Ratzinger surprises by choosing with precision the questions with which he intends to get to the very heart of the world views that he seeks to criticize and demonstrates, at the same time, the reasonable nature of the believing option.

**Keywords:** Faith and Reason, Atheism, Secularism.

**Cómo citar el artículo:** CONESA, F., «Benedicto XVI y el ateísmo contemporáneo», *Scripta Theologica* 56 (2024) 723-746.

<https://doi.org/10.15581/006.56.3.723-746>

La reflexión de Ratzinger-Benedicto XVI sobre el ateísmo contemporáneo es amplia y de gran profundidad. Se podría decir que la cuestión del ateísmo estuvo presente desde el inicio de su quehacer teológico. Le preocupaba, de manera particular, las consecuencias de la ausencia de Dios para el ser humano y la sociedad. Además, Joseph Ratzinger siempre buscó trazar puentes entre la fe y la razón humana y, por eso, no tuvo miedo de enfrentarse a las objeciones y dificultades que procedían del ámbito de la razón y la ciencia.

De hecho, a lo largo de su vida mantuvo diversos diálogos con destacados pensadores ateos. Una buena manera de introducirnos en la comprensión que tuvo Benedicto XVI del ateísmo contemporáneo es prestar atención a estos diálogos. En este artículo me centraré en los tres diálogos más destacados. Los dos primeros pertenecen a su etapa como Cardenal Prefecto de la Congregación de Doctrina de la fe. Tuvieron como interlocutores a Paolo Flores d'Arcais (2000) y Jürgen Habermas (2004). El tercer diálogo es muy singular, porque pertenece a su etapa de Papa emérito. En esta ocasión el interlocutor fue Piergiorgio Odifreddi. El diálogo se desarrolló a lo largo de varios años (2013-2021) mediante una serie de encuentros y cartas, que han sido recogidas por Odifreddi en un volumen<sup>1</sup>.

## 1. EL DIÁLOGO DEL CARDENAL RATZINGER CON PAOLO FLORES D'ARCAIS

Comenzamos por el diálogo entre un destacado filósofo ateo italiano, Paolo Flores d'Arcais, y el entonces cardenal Joseph Ratzinger, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la fe. Flores d'Arcais era el director de “Micromega”, una revista de orientación de izquierda dialéctica. Esta revista preparaba un número dedicado a “Filosofía y religión”<sup>2</sup> y Flores d'Arcais pidió un artículo a J. Ratzinger, que envió un escrito sobre “La verdad católica”<sup>3</sup>. Ines-

<sup>1</sup> Ratzinger mantuvo también diálogos con otros pensadores ateos, como el historiador Ernesto Galli della Loggia, con quien debatió el 25 de octubre de 2004 en Roma, en un encuentro organizado por el Centro de Orientación Política. Se publicó una transcripción del diálogo en “Il Foglio” (27-28 de octubre de 2004). El tema del diálogo fueron las raíces cristianas de Europa, las pretensiones del laicismo y los desafíos éticos que presentan los avances bioéticos. Con Marcello Pera, catedrático de filosofía de la ciencia y entonces presidente del Senado italiano, publicó un volumen titulado “Sin raíces. Europa, relativismo, cristianismo, islam” (publicado originalmente en 2004), que contiene una conferencia de cada uno de los dos interlocutores junto con una carta que se dirigen.

<sup>2</sup> MicroMega. *Filosofia e religione* 2/2000, 304.

<sup>3</sup> Este escrito era un resumen de una conferencia que pronunció en La Sorbona (27-XI-1999) y de una larga entrevista publicada en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*.

peradamente, la revista vendió en dos meses más de cien mil ejemplares. Esto dio pie a que se organizara un diálogo entre Ratzinger y el director de la revista, Paolo Flores d'Arcais. El tema del debate era la existencia de Dios y tuvo lugar el 21 de septiembre de 2000 en el Teatro Quirino de Roma durante casi tres horas. Moderó el debate Gad Lerner, judío de religión y entonces director de la cadena de televisión RaiUno. La transcripción del debate fue publicada posteriormente en el año 2005 por la revista "Micromega" y contamos con ediciones en diversos idiomas<sup>4</sup>.

Conviene prestar atención a los artículos que Flores d'Arcais y Ratzinger publicaron en la revista, porque, en mi opinión, contienen verdaderamente la clave de la discusión entre estos autores, que versa sobre la racionalidad de la fe. La tesis principal que sostiene Flores d'Arcais en su escrito –titulado "Ateísmo y verdad"– es que la religión no tiene que ver con la verdad –cuestión que la religión elude– sino con el sentido. Para este autor, las grandes objeciones a la religión que presentó la Ilustración –Kant, Hume– son definitivas y no han encontrado respuesta por parte de los creyentes, como tampoco el problema del mal, que convierte en absurda la creencia en un Dios bueno. Sostiene Paolo Flores que la religión no responde a estas críticas y objeciones, sino que sorteas las preguntas y las descalifica. Por eso dice que "se ha expurgado el problema de la verdad a favor del problema del sentido"<sup>5</sup>. Por consiguiente, si la religión quiere mantener su pretensión de verdad, tendrá que demostrar las verdades que afirma. La carga de la prueba cae del lado del hombre religioso. El problema es que la religión se presenta, sin pruebas, como la verdad, lo que genera peligrosos fundamentalismos. En consecuencia, para Flores d'Arcais no cabe diálogo con el no creyente sobre Dios o sobre el alma, porque –desde un racionalismo extremo– considera evidente que no existen. Para poder dialogar, el creyente debe reconocer el "ateísmo de la razón" y "abjurar de la racionalidad y de la verdad –de razón– de la fe misma"<sup>6</sup>. Sólo entonces será posible un diálogo y un trabajo en común sobre lo que llama "valores del Evangelio", que considera los únicos válidos para nuestro tiempo.

La posición de Ratzinger –editada con el título "La pretensión de la verdad puesta en duda"– no puede ser más contraria. Es conocido que una tesis característica del pensamiento de Ratzinger es que la fe cristiana vio, desde sus

<sup>4</sup> En castellano RATZINGER, J. y FLORES D'ARCAIS, P., *¿Dios existe?*, Pozuelo de Alarcón: Espasa, 2008.

<sup>5</sup> RATZINGER, J. y FLORES D'ARCAIS, P., *¿Dios existe?*, 112.

<sup>6</sup> RATZINGER, J. y FLORES D'ARCAIS, P., *¿Dios existe?*, 131.

inicios, un aliado en la filosofía, porque se presentó como algo racional. Ratzinger reivindica la pretensión de verdad del cristianismo, frente a quien reduce sus contenidos a algo simbólico o mítico. Si consideramos sus orígenes, advertimos que el cristianismo “tiene sus precursores y su preparación interior en el racionalismo filosófico y no en las religiones”<sup>7</sup>. Añade Ratzinger: “la fe cristiana no se basa en la poesía ni en la política, esas dos grandes fuentes de la religión; se basa en el conocimiento”<sup>8</sup>. El cristianismo no se presenta como una religión entre otras religiones sino como el triunfo del conocimiento sobre el mundo de las religiones. A esta relación con la verdad se debe también el poder de penetración que tuvo el cristianismo. A ello añade Ratzinger un segundo motivo: la atracción que supone el rigor moral del cristianismo, que saca a la luz, desde la fe, lo que el hombre lleva inscrito en su corazón. Por eso, “simplificando, podríamos decir que el cristianismo convenció por la unión de la fe con la razón y por la orientación de la actuación hacia la *caritas*, a la ayuda a los que sufren”<sup>9</sup>. La pregunta pertinente es porqué hoy no convence esta unión de fe, verdad (razón) y vida que propone el cristianismo. El problema principal es la renuncia a la verdad como tal: todo son opiniones. En consecuencia, el cristianismo refleja sólo un aspecto del rostro de un Dios que resulta inabarcable. En esta postura ha influido la supresión de la metafísica, que queda sustituida por la teoría de la evolución, la cual no conoce ningún Dios ni ningún creador. Sería por ello oportuno discutir sobre el alcance de la teoría de la evolución como filosofía primera y aclarar si todo lo real surgió del azar y la necesidad (lo irracional) o si en el principio de todo está la razón. “La fe cristiana es, hoy como ayer, la opción de la prioridad de la razón y lo racional”<sup>10</sup>. Por eso, el cristianismo es un “racionalismo”. Ahora bien, junto a la primacía del logos, el cristianismo sostiene también la primacía del amor, porque el logos se ha revelado como amor: “el amor y la razón coinciden como verdaderos pilares fundamentales de lo real”<sup>11</sup>.

Conviene advertir que este escrito de Ratzinger se sitúa en el contexto de la Declaración “*Dominus Iesus*” (6-VIII-2000), publicada un mes antes, en la que se detecta esta fuerte preocupación por la pérdida de la verdad y por el relativismo en el contexto de las religiones, consideradas por la teología plura-

<sup>7</sup> RATZINGER, J. y FLORES D’ARCAIS, P., *¿Dios existe?*, 13.

<sup>8</sup> RATZINGER, J. y FLORES D’ARCAIS, P., *¿Dios existe?*, 13.

<sup>9</sup> RATZINGER, J. y FLORES D’ARCAIS, P., *¿Dios existe?*, 17.

<sup>10</sup> RATZINGER, J. y FLORES D’ARCAIS, P., *¿Dios existe?*, 22.

<sup>11</sup> RATZINGER, J. y FLORES D’ARCAIS, P., *¿Dios existe?*, 23.

lista como caminos igualmente válidos para acceder a un Dios que permanecería siempre oculto y desconocido.

Vayamos al debate entre los dos pensadores. La primera cuestión que se plantea se refiere a la racionalidad de la fe. Ratzinger advierte que los creyentes vivimos en un ambiente de crisis de religiosidad y, por ello, es importante exponerse a las preguntas de los demás para mostrar que nuestra fe es razonable. El Cardenal Ratzinger reitera la tesis de que el cristianismo nunca se entendió como un absurdo y que el cristiano tiene que estar siempre dispuesto a dar razón de sus convicciones. Durante los primeros siglos, los cristianos “nunca se conectaron con las religiones”; consideraban que su religión era “la continuación y culminación de las filosofías de la época”<sup>12</sup>.

Por su parte, Flores d’Arcais responde de manera provocadora sosteniendo que la religión es un absurdo para la razón y que, cuando se presenta como el resumen y culminación de la razón, corre el riesgo de imponerse incluso con violencia. A diferencia del creyente, el ateo no desea convertir a nadie. Ser ateo “significa simplemente considerar que todo se juega aquí, en nuestra existencia, finita e incierta”<sup>13</sup>. Además –subraya– el cristianismo desde el principio apeló al absurdo, a la “locura de la cruz” y a una creencia irracional como la resurrección de los muertos. La fe –dice– es un don y no tiene nada que ver con la razón. Además, la fe no es necesaria en absoluto para dar un sentido a la existencia. Se puede vivir sin la fe religiosa: “Yo creo que la lucidez y la conciencia de la finitud, del desencanto, permite vivir con una pasión y una responsabilidad aumentadas las vicisitudes cotidianas de nuestra pequeña y única vida”<sup>14</sup>.

En este punto, se introduce la cuestión de por qué es necesario el diálogo entre creyentes y no creyentes y cómo realizarlo. Ratzinger explica que existe un terreno común para el diálogo con el no creyente: “puede haber convicciones fundamentales sobre los valores que dan sentido a la vida y hacen posible una convivencia digna en este mundo”<sup>15</sup>. El primero de estos valores es la lucha contra la intolerancia y el fanatismo. También el compromiso a favor de la dignidad del hombre, a favor de la libertad y de la generosidad hacia los pobres. Para el creyente, esta moral no deriva del consenso, sino que procede del “ser” mismo.

<sup>12</sup> RATZINGER, J. y FLORES D’ARCAIS, P., *¿Dios existe?*, 36.

<sup>13</sup> RATZINGER, J. y FLORES D’ARCAIS, P., *¿Dios existe?*, 30.

<sup>14</sup> RATZINGER, J. y FLORES D’ARCAIS, P., *¿Dios existe?*, 40.

<sup>15</sup> RATZINGER, J. y FLORES D’ARCAIS, P., *¿Dios existe?*, 40.

Sobre este tema, Paolo Flores d'Arcais no profundiza. Se limita a sostener que el único terreno común son los “valores del Evangelio”, sobre todo aquellos que critican la hipocresía y los que consideran un pecado la diferencia en las riquezas. A partir de estos dos valores podría surgir un acuerdo.

En el debate surgió otra cuestión que es la relación del cristianismo con la Ilustración. Ratzinger hace referencia a su conferencia en La Sorbona (27-XI-1999) titulada “¿Verdad del cristianismo?”, en la que sostuvo que el cristianismo quería ser una Ilustración. Por eso, no hay oposición absoluta entre cristianismo e Ilustración, aunque sí hay oposición entre algunos rasgos de la ilustración moderna y la fe cristiana.

Por su parte, Paolo Flores argumenta polémicamente que todas las encíclicas y el magisterio de Juan Pablo II fueron una crítica virulenta de la Ilustración. Ciertamente el papa Juan Pablo II realizó una fuerte crítica al totalitarismo, pero no renunció a un elemento fundamentalista, porque “quiere imponer por ley, y por tanto a todos, incluso a los que no son creyentes, unas convicciones morales que son solo de los creyentes”<sup>16</sup>. Ratzinger le responde que la crítica de la civilización actual sigue siendo una crítica necesaria, pues vemos crecer un liberalismo sin límites, centrado en el yo, que empobrece el alma. Hemos de reconocer que hay corrientes de pensamiento de las que provienen elementos negativos, que empujan a una pérdida de respeto al ser humano. Aquí apunta a otro valor común, que pueden compartir creyentes y no creyentes: ser autocríticos, es decir, reflexionar sobre los peligros de la posición propia. Respecto al carácter impositivo del cristianismo, dice que sería bueno no diagnosticar con prejuicios diciendo “los cristianos quieren imponernos algo”, sino discutir antes qué es lo humano y qué es lo cristiano<sup>17</sup>.

En este punto se abre un debate muy interesante sobre el concepto de naturaleza y de ley natural. Flores d'Arcais acusa al cristianismo de considerar que sus verdades son al mismo tiempo verdades naturales. Critica la idea de ley natural y de moral natural, que, en su opinión, conduce a posturas intolerantes porque considera irracional e inhumano a todo el que argumente en contra. Añade, además, la observación de que históricamente no existe una sola norma compartida por todos los hombres.

<sup>16</sup> RATZINGER, J. y FLORES D'ARCAIS, P., *¿Dios existe?*, 52. Este tema había sido tratado por FLORES D'ARCAIS, P., *El Desafío Oscurantista. Ética y fe en la doctrina papal*, Barcelona: Anagrama, 1994 (original: Einaudi, 1992).

<sup>17</sup> Cfr. RATZINGER, J. y FLORES D'ARCAIS, P., *¿Dios existe?*, 57.

Ratzinger, por el contrario, afirma que existen valores que se sustraen al parecer y arbitrio de las mayorías. El argumento “histórico” de Flores sólo demuestra la falibilidad del ser humano. El fundamento de la inviolabilidad de algunos derechos, en la tradición católica no está en la naturaleza considerada en abstracto sino que reside en la creación. Por influencia de la filosofía griega se introdujo la palabra “naturaleza” (*physis*), pero ésta no es concebida como producto de una causalidad ciega, sino que lleva el sello del logos. En cualquier caso, reconoce que en la doctrina social de la Iglesia se ha abusado de la referencia a la ley natural. Una segunda cuestión que debe afrontarse es cómo identificar las cosas que son inviolables y deben ser protegidas.

Flores d’Arcais está de acuerdo en que no bastan las mayorías para decidir, pero “el problema es sobre qué cosas no pueden decidir las mayorías”<sup>18</sup>. Al no reconocer una naturaleza del hombre, no puede admitir que existan unos derechos “humanos”; por eso –sostiene– todos los derechos son “civiles”. No son consustanciales a la naturaleza del hombre: “son derechos civiles, es decir, son una elección nuestra sobre la que fundar la convivencia”<sup>19</sup>.

Ratzinger le responde mostrando la incoherencia de sostener que los derechos inviolables son derechos “civiles”, pues “si son opciones nuestras, pueden cambiarse”<sup>20</sup>. De esta manera, pone en evidencia la contradicción palmaria de Paolo Flores, que sostiene que no son decisión de la mayoría, pero dice al mismo tiempo que estos derechos son elección nuestra<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> RATZINGER, J. y FLORES D’ARCAIS, P., *¿Dios existe?*, 74.

<sup>19</sup> RATZINGER, J. y FLORES D’ARCAIS, P., *¿Dios existe?*, 77.

<sup>20</sup> RATZINGER, J. y FLORES D’ARCAIS, P., *¿Dios existe?*, 80.

<sup>21</sup> Hubo otra controversia anterior con Flores d’Arcais a propósito de la Encíclica “Fides et Ratio”. Paolo Flores sostiene que la Iglesia no tiene nada que decir al hombre actual, porque su enfoque presenta unos rasgos de infantilismo inaceptable para una razón crítica y desconfiada. Crítica también que el Papa –según afirma– reclame para sí el monopolio de la verdad pues considera aberrante la autonomía de la razón. Ratzinger respondió diciendo que hay un tipo determinado de la cultura moderna, que le gustaría pasar por ser la cultura moderna sin más, pero que, afortunadamente, es sólo una variedad de ella. Paolo Flores critica que la Encíclica hable de la necesidad de la cuestión de la verdad (y, por ello, la acusa de fundamentalismo), de lo que se deduce que en su concepción de lo que es la “cultura actual”, se excluye la cuestión de la verdad. ¿No es entonces esta “cultura actual” una anticultura? (FLORES D’ARCAIS, P., «Aut fides aut ratio», *Micromega* 5, 1998. Véase para la polémica con este autor: MARCHESI, A., «Una lettura laicistica e preconcetta che porta solo al nichilismo. Il superbo ed impertinente tentativo di contrapporre alla *Fides et ratio* l’aut fide aut ratio», *L’Osservatore Romano* (18-19 de enero de 1999) 7; y su réplica: FLORES D’ARCAIS, P., «Perché la Chiesa mi giudica immorale?», *La Repubblica* (22 de enero de 1999) 42. J. Ratzinger le respondió en la conferencia que pronunció en el Palacio de Congresos de Madrid (16 febrero 2000): «Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la Encíclica *Fides et Ratio*», en PRADES, J. y MAGAZ, J. M. (eds.), *La razón creyente. Actas del Congreso Internacional sobre la Encíclica Fides et Ratio*, Madrid: Universidad San Dámaso, 2002, 12-13.

¿Qué balance podemos hacer de este coloquio? A lo largo del debate, Benedicto XVI se esfuerza por tender puentes con el no creyente. Sin embargo, el tono del discurso de Flores d'Arcais lo hace muy difícil, pues rezuma todo él la presunción de que sólo el ateo es racional, mientras que los creyentes son personas ingenuas que aceptan cosas absurdas. Habla con orgullo y seguridad, sin ceder un ápice a la suposición de que la razón matemática y geométrica es el único instrumento de conocimiento de que dispone el ser humano. Conviene dejar constancia de que, en general, este autor se muestra fuertemente hostil hacia la religión y, especialmente, al magisterio de san Juan Pablo II y de Benedicto XVI.

De hecho, Paolo Flores continuó con su crítica dura a las posiciones de J. Ratzinger, una vez que éste fue elevado al Papado. Después de la Encíclica “Spe Salvi” publicó un artículo “La cruzada del Papado” (El País, 27-XII-2007), donde acusa al Papado de oponerse a la modernidad y de volver al Syllabus. En otra ocasión dijo que Ratzinger pretendía una “reconquista religiosa” mediante la cual la Iglesia quiere imponer su opinión al Estado (Conferencia en Valencia, 21-X-2008).

Más tarde, como respuesta a “Jesús de Nazaret” de Benedicto XVI publicó un libro con el título “Jesús. La invención del Dios cristiano”<sup>22</sup>, donde sostiene que Jesús no era cristiano: fue un judío observador, que nunca habría soñado con crear una nueva religión y menos aún en establecer una “Iglesia”.

Paolo Flores publicó diez años después el diálogo que sostuvo con Ratzinger, junto con un largo ensayo titulado “El desafío oscurantista de Benedicto XVI”<sup>23</sup>, donde analiza el pontificado de Ratzinger. Allí sostiene la Iglesia ha abandonado los gérmenes de confrontación con el mundo moderno que surgieron en el Vaticano II, para abrazarse a una batalla política teocrática y oscurantista.

A la muerte del papa Benedicto publicó un artículo titulado “Un afable Papa oscurantista”<sup>24</sup> en el que decía que Benedicto fue una persona extremadamente afable, que en su tono y modos no dejaba entrever la rigidez represiva que le caracterizaba en el plano doctrinal, porque Joseph Ratzinger ha sido un enemigo declarado e implacable de la modernidad. La Iglesia, en cuanto pue-

<sup>22</sup> FLORES D'ARCAIS, P., *Jesús. La invención del Dios cristiano*, Madrid: Trotta, 2012 (título original: *Gesù. L'invenzione del Dio cristiano*, Torino: ADD Editore, 2011).

<sup>23</sup> FLORES D'ARCAIS, P., *Controversia su Dio: preceduta da La sfida oscurantista di Joseph Ratzinger*, Milano: Ponte alle Grazie, 2010.

<sup>24</sup> *Micromega* 4-I-2023; Revista *Claves de la razón práctica* 287 (marzo-abril 2023) 94-99.

de, impone su moral y no respeta la laicidad de la sociedad. Se despacha también diciendo que era un teólogo mediocre y que el único gesto por el que será recordado es su dimisión. Palabras ciertamente injustas que denotan, sobre todo, el talante sectario de quien las escribió.

## 2. LAS BASES DE LA CONVIVENCIA ENTRE CREYENTES Y NO CREYENTES: RATZINGER-HABERMAS

Un tono muy distinto tuvo el segundo diálogo, que sostuvo con Jürgen Habermas, conocido filósofo que se sitúa en continuidad de la Escuela de Frankfurt. El diálogo se desarrolló en la tarde del 19 de enero de 2004 en la Academia teológica de Baviera y tuvo una gran resonancia. Contamos con las intervenciones iniciales de ambos pensadores, que fueron publicadas con el título “Dialéctica de la secularización. Sobre razón y religión”<sup>25</sup>. El tema del diálogo fueron los fundamentos sobre los que construir el Estado y el papel que corresponde a las religiones en ello. En el punto de partida estaban las reflexiones de un profesor de derecho constitucional, Ernst-Wolfgang Böckenförde (1930-2019), que en 1967 había planteado una cuestión fundamental: el estado liberal y secularizado, ¿tiene en sí mismo sus fuentes de sentido, sobre los que se puede apoyar de manera suficiente, o se alimenta de presupuestos normativos que son anteriores a él mismo?

Es importante tener presente que cuatro años antes habían sucedido los atentados de Nueva York, causados por islamistas radicales, y que la amenaza del terrorismo islámico continuaba presente. Estas circunstancias invitaban a cuestionar qué papel debe jugar la religión en la vida pública: ¿pueden creyentes y no creyentes construir una sociedad justa? ¿existen bases para el acuerdo? Como era de esperar, la postura de Habermas y de Ratzinger divergen en los temas esenciales, si bien resulta sorprendente comprobar cómo, por caminos diversos, alcanzan algunos importantes puntos de convergencia. Conviene subrayar que el tono de diálogo fue ejemplar, aunque no ha quedado constancia escrita del mismo; sólo lo conocemos por las crónicas que difundieron los medios de comunicación.

Habermas representa la tradición ilustrada, secular y postmetafísica y defiende con fuerte convicción, siguiendo a Kant, la justificación autónoma de los principios que constituyen un Estado. Según Habermas “el pensar postmetafí-

<sup>25</sup> Madrid: Encuentro, 2006.

sico se diferencia de la religión por el hecho de que salva el sentido de lo incondicional sin recurso a Dios o a un Absoluto”<sup>26</sup>. No puede haber tradiciones éticas vinculantes que procedan de fuera (de una tradición metafísica o religiosa); son los mismos ciudadanos asociados los que –en diálogo en situación de simetría– se otorgan a sí mismos las bases éticas de la convivencia. El pensamiento postmetafísico –subraya– se caracteriza por su moderación en lo que concierne a lo ético y por la ausencia de cualquier concepción universalmente vinculante de lo que es una vida buena y ejemplar<sup>27</sup>. Es la razón dialógica la que establece las convicciones compartidas, que fundamentan el derecho.

¿Qué lugar ocupa la religión en las sociedades democráticas? En este tema se advierte una evolución en Habermas. Del entusiasmo inicial por la secularización y la confianza en que la razón histórica sustituiría a las convicciones religiosas, ha pasado a reconocer la importancia e influencia que tiene la religión en el mundo actual. Por eso, desde el año 2001 se aprecia en este autor un interés creciente por la religión. En aquel año pronunció un discurso titulado “Creer y saber”, al recibir, poco después del 11-S, el premio de la paz de los librereros alemanes. En esta ocasión sostuvo que en los debates públicos que afectan a las creencias religiosas el Estado habría de mantenerse equidistante, sin prejuzgar una parte ni otra. Al mismo tiempo, reconocía que esta equidistancia no se suele respetar, porque sólo a los ciudadanos creyentes se les pide que traduzcan sus convicciones a un lenguaje secularizado, mientras que los ciudadanos laicos no realizan ningún esfuerzo por entender la perspectiva religiosa.

En su intervención en el debate, Habermas acepta que la filosofía puede aprender mucho de la religión, como de hecho ha sucedido a lo largo de la historia. En las comunidades religiosas pueden mantenerse intactos elementos que se han perdido y que afectan a circunstancias vitales del ser humano. Por eso, al Estado constitucional le interesa “cuidar la relación con todas las fuentes culturales de las que se alimenta la conciencia normativa y la solidaridad de los ciudadanos”<sup>28</sup>. La conciencia religiosa y la laica pueden aprender una de otra y deben tomarse en serio sus respectivas aportaciones en temas públicos controvertidos. Para ello, la religión debe renunciar a ofrecer una visión omnicomprensiva de la realidad y admitir otras aportaciones y horizontes, pero también “de la conciencia laica se espera que se ejercite a sí misma en un tra-

<sup>26</sup> HABERMAS, J., *Textos y contextos*, Barcelona: Ariel, 1996, 125.

<sup>27</sup> Cfr. RATZINGER, J. y HABERMAS, J., *Dialéctica de la secularización*, 40.

<sup>28</sup> RATZINGER, J. y HABERMAS, J., *Dialéctica de la secularización*, 43.

to reflexivo de los límites de la ilustración”<sup>29</sup>. Esto implica un reconocimiento leal y honesto por ambas partes: de los creyentes por los no creyentes y de éstos por aquellos, ya que ninguno puede tener la pretensión de ofrecer una visión omnicomprensiva.

Desde el punto de vista del Estado esto supone que no puede considerarse como forma determinante de su acción ni la visión laica ni la visión religiosa. De hecho, Habermas rechaza el ideal laicista: “la neutralidad cosmopolita del poder estatal, que garantiza las mismas libertades éticas para todos los ciudadanos, es incompatible con la generalización de una visión del mundo laicista”<sup>30</sup>. El creyente está llamado a intervenir en el debate público aportando razones válidas, es decir, sus creencias religiosas traducidas a categorías racionales seculares. Por su parte, el no creyente debe aprender a escuchar las razones que el creyente le formula en el debate público. Por esta razón, “los ciudadanos secularizados, en cuanto ciudadanos del Estado, no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad ni pueden negar el derecho a que los creyentes realicen en lenguaje religioso sus aportaciones a las discusiones públicas”<sup>31</sup>. En las tradiciones religiosas hay una gran sabiduría moral que, a juicio de Habermas, podría ser traducida al lenguaje de la razón y fortalecer los lazos de solidaridad ciudadana, sin los que el Estado no puede mantenerse.

De esta manera, Habermas reclama una tercera vía entre el relativismo y el positivismo: el fundamento del Estado reside en una razón dialógica, que integra todos los componentes del Estado y llega a una convicción compartida. En estudios posteriores, Habermas acentúa la necesidad de escuchar las tradiciones religiosas como fuente de conocimiento. Recientemente, ya con 90 años, ha publicado “Una historia de la filosofía”, en la que contempla la filosofía desde la clave de la relación de la fe con el conocimiento<sup>32</sup>.

La postura de Ratzinger es muy diferente. Para el cardenal alemán, las bases de la convivencia no pueden ser fruto de un pacto, sino que todos han de buscar aquello que es justo por sí mismo. Es muy importante que en una sociedad el derecho y el ordenamiento estén por encima de toda sospecha de ser fruto del arbitrio o una imposición de quien detenta el poder. El consenso de

<sup>29</sup> RATZINGER, J. y HABERMAS, J., *Dialéctica de la secularización*, 45.

<sup>30</sup> RATZINGER, J. y HABERMAS, J., *Dialéctica de la secularización*, 46.

<sup>31</sup> RATZINGER, J. y HABERMAS, J., *Dialéctica de la secularización*, 47.

<sup>32</sup> HABERMAS, J., *Una historia de la filosofía, vol 1: La constelación occidental de fe y saber*, Madrid: Trotta, 2023.

la mayoría no puede ser el criterio, porque, como la historia enseña, “también las mayorías pueden ser ciegas e injustas”<sup>33</sup>. El derecho ha de ser algo que precede a la mayoría y debe ser respetado por ella. Hay valores permanentes que brotan de la naturaleza del hombre y que son intocables, aunque las teorías evolucionistas han puesto en crisis la idea de una naturaleza humana común.

Respecto a la relación entre razón y religión, Ratzinger apuesta por una correlación necesaria. Razón y religión deben aprender una de la otra: “están llamadas a purificarse y regenerarse recíprocamente; se necesitan mutuamente y deben reconocerlo”<sup>34</sup>. Para ello, deben reconocer sus limitaciones. La religión puede convertirse en fanática e intolerante, por lo que necesita la ayuda de la razón. Pero también la razón se puede convertir en peligrosa, produciendo elementos que destruyen al ser humano (bomba atómica) o convirtiendo al hombre en un producto (manipulación genética).

La religión debe dejarse purificar y regular por la razón. Este tema ha sido ampliamente desarrollado por Ratzinger quien, desde sus primeros escritos, subraya cómo la fe cristiana encontró un referente en el Dios de los filósofos y no en el Dios de las religiones. Para Ratzinger la confrontación con la razón secular es una exigencia de la fe cristiana. Pero también la razón debe purificarse de sus arrogancias y reconocer sus límites. Ha de aprender a escuchar las grandes tradiciones religiosas de la humanidad.

De esta manera, desde presupuestos muy distintos, tanto Habermas como Ratzinger apuestan por el diálogo entre la creencia y la laicidad. Según contaron los medios de comunicación, en el diálogo que siguió a la lectura de estas ponencias se pusieron de manifiesto las discrepancias en los fundamentos y el acuerdo en el plano operativo. Para Habermas la verdad es fruto del diálogo y no existe con independencia de éste; mientras que para Ratzinger existe una verdad objetiva que el hombre debe identificar en la reflexión y en el diálogo con los demás. Para Habermas la verdad se inventa; para Ratzinger, se descubre. Pero, sin embargo, ambos estuvieron de acuerdo en que el diálogo como tal es indispensable para lograr el entendimiento y que en él han de participar todas las mentalidades y todas las culturas<sup>35</sup>. Sus posturas, cuando van al fondo del problema, no están tan alejadas como pudiera parecer a pri-

<sup>33</sup> RATZINGER, J. y HABERMAS, J., *Dialéctica de la secularización*, 54.

<sup>34</sup> RATZINGER, J. y HABERMAS, J., *Dialéctica de la secularización*, 67-68.

<sup>35</sup> Entre otros, da noticia de este diálogo RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., «Prólogo», en RATZINGER, J. y HABERMAS, J., *Dialéctica de la secularización*, Madrid: Encuentro, 2006, 20-21.

mera vista. Ambos reclaman la correlación entre razón y religión, reconociendo la autonomía de cada una y la codependencia entre la fe cristiana y la racionalidad secular. Ambas pueden enriquecerse mutuamente, una vez que hayan depuesto sus pretensiones absolutistas. Este diálogo, como escribió un comentarista, “es un bello ejemplo de esa correlación entre razón secular y fe cristiana. La colaboración que proponen entre ambas, para mejor cumplir los propios fines y ayudarse a descubrir las propias patologías, es un programa teóricamente legítimo e históricamente urgente”<sup>36</sup>.

Mary F. McKenna se pregunta si este diálogo tuvo un verdadero impacto en ambos pensadores y destaca que, de alguna manera, el diálogo entre ellos continuó, si bien ante nuevas audiencias<sup>37</sup>. En los frecuentes encuentros de Benedicto XVI con los representantes de la modernidad (discursos en la Universidad de Ratisbona, el Colegio de Bernardins de París, el Westminster Hall de Londres, por ejemplo) fue desarrollando la idea de que es preciso “ensanchar” los horizontes de la razón, para evitar que se repliegue en lo constatable y se abra a toda la realidad, en su riqueza inagotable. La fe ayuda a la razón a ir más allá de lo fáctico, impulsando una razón abierta y universal. Por su parte, J. Habermas ha seguido profundizando en el tratamiento de la religión, con el deseo de preservar las intuiciones morales de las religiones para que puedan encontrar resonancia en la esfera secular, si bien sin renunciar el presupuesto de que la supremacía corresponde a la razón secular postmetafísica.

### 3. CARTAS Y COLOQUIOS DEL PAPA EMÉRITO BENEDICTO XVI CON PIERGIORGIO ODIFREDDI

El último diálogo resulta sorprendente y aleccionador, porque en esta ocasión no se trata de un hecho puntual, sino de una serie de diálogos y cartas que mantuvo durante ocho años el Papa emérito con el matemático ateo Piergiorgio Odifreddi. Estos diálogos se iniciaron poco después de que pre-

<sup>36</sup> GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., «Jürgen Habermas-Joseph Ratzinger o la dialéctica de la secularización», *Anales de la Real Academia de ciencias morales y políticas* 87 (2010) 320.

<sup>37</sup> Cfr. MCKENNA, M. J., «Jürgen Habermas: Democracia y religión en las sociedades pluralistas», en SADA, A., ROWLAND, T. y DE ASSUNÇÃO, R. A., *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, Madrid: Encuentro, 2023, 488-496. Mendieta y Vanantwerpen señalan el diálogo con Ratzinger como uno de los elementos importantes que influyó en una mayor apertura de Habermas a la contribución de las religiones: MENDIETA, E. y VANANTWERPEN, J., «Introduction. The Power of Religion in the Public Sphere», en MENDIETA, E. y VANANTWERPEN, J. (eds.), *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York: Columbia Univ. Press, 2011, 3. 13.

sentara su dimisión y se mantuvieron hasta poco antes de su muerte: entre abril de 2013 y noviembre de 2021, si bien en los últimos escritos Benedicto, que ya contaba con 94 años, se disculpa de no poder contestar con más detenimiento y profundizar en los temas que su interlocutor le propone. P. Odifreddi ha publicado las cartas y también las conversaciones, aunque conviene advertir que estas últimas no son un acta taquigráfica de lo hablado, sino que responden a su visión de lo que se trató<sup>38</sup>.

Conviene subrayar que Piorgiorgio Odifreddi es un matemático italiano, conocido, sobre todo, por haber publicado un libro muy agresivo contra la fe en Dios y, específicamente contra la fe cristiana. Fue publicado en el año 2007 con el título “Porqué no podemos ser cristianos (y menos aún católicos)”<sup>39</sup>. Es una obra que, por su tono agresivo, se sitúa en la ola de los “nuevos ateos”. El exseminarista Odifreddi, que se autocalifica de “matemático impertinente”, ya había escrito antes, en 1999, el que fue su primer libro de divulgación, titulado “El evangelio según la ciencia”, en el que sostenía que la ciencia, las matemáticas y la lógica pueden resolver los problemas que históricamente se han atribuido a la religión y la teología, como la creación del mundo, el infinito y la existencia de Dios. Su conclusión, expresada de modo provocativo es: “La verdadera religión es la matemática, el resto es superstición”<sup>40</sup>.

En el libro “Por qué no podemos ser cristianos” realiza una lectura de la Sagrada Escritura desde una perspectiva racionalista, indicando lo que considera incongruencias y anacronismos. En general, el tono del libro es muy combativo. En la introducción –que se titula “cristianos y cretinos”– sostiene que el cristianismo ha constituido un freno del pensamiento democrático y científico europeo y que ha sofocado gravemente el desarrollo civil y moral de Europa. Estima que el anticlericalismo es hoy más una defensa de la laicidad del Estado que un ataque a la Iglesia.

Debemos añadir, que Odifreddi es un pensador cuyas posturas polémicas encuentran fuertes ecos en la opinión pública: escribe libros de divulgación, es entrevistado por los medios de comunicación, publica artículos en los perío-

<sup>38</sup> ODIFREDDI, P., *In cammino all'á ricerca della Verità. Lettere e colloqui con Benedetto XV*, Milano: Rizzoli, 2022 (trad. cast. *Buscando la verdad. Cartas y conversaciones con Benedicto XVI*, Bilbao: Mensajero, 2023). Benedicto encargó la revisión de esta publicación al Card. Ravassi, que la aprobó en su nombre dejando constancia de que la narración de los encuentros tiene un marcado carácter autobiográfico (p. 16).

<sup>39</sup> ODIFREDDI, P., *Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*, Milano: Longanesi, 2007 (trad. cast. *Porqué no podemos ser cristianos [y menos aún católicos]*, Barcelona: RBA, 2008).

<sup>40</sup> ODIFREDDI, P., *Il Vangelo secondo la Scienza. Le religioni alla prova del nove*, Torino: Einaudi, 1999.

dicos, etc. Ha mantenido también diálogos y confrontaciones con algunos intelectuales cristianos como la senadora Paola Binetti (1 noviembre 2008), el obispo de Noto, Antonio Staglianò (30 julio 2009) y con el periodista Sergio Valzania y el historiador Franco Cardini, con quienes compartió el camino de Santiago (el diálogo entre el matemático ateo y el periodista creyente Valzania –y eventualmente con el católico Cardino– se publicó en 2008 con el título “La vía láctea”).

En el año 2011, escribió un libro titulado “Caro Papa, ti scrivo”<sup>41</sup>. Odifreddi había quedado impresionado por la lectura de la “Introducción al cristianismo” de J. Ratzinger y escribió este libro como respuesta a la misma. En su escrito, analiza y comenta capítulo por capítulo la obra de Ratzinger. En carta de abril de 2013, le envió el libro al “Papa teólogo”, que es su destinatario. Sorprendentemente, el Papa emérito contestó con una larga carta de respuesta, fechada pocos meses después (30-VIII-2013)<sup>42</sup>. El Papa le agradece “el modo leal en que ha tratado el texto”, pero no oculta que al leer algunas partes del libro “me he maravillado de una cierta agresividad y de la falta de medida de la argumentación”<sup>43</sup>. El punto principal de discusión es epistemológico: qué es lo que podemos conocer. Odifreddi había dicho que la afirmación de que podemos conocer lo que está más allá de los sentidos es “una negación explícita del principio de realidad” y una “psicosis mística”. Ratzinger contraataca recordando que el mismo Odifreddi dice que las ciencias naturales “trascienden las limitaciones de la sensibilidad humana”, por lo que, en realidad, no hay diferencia sustancial entre ambas posturas. En relación con los antropomorfismos de los que acusa al cristianismo, Benedicto realiza una respuesta muy sutil. Para ello recurre al Pseudodionisio, el cual dice que las mentes filosóficas rechazan los antropomorfismos de la Biblia, porque los consideran inadecuados, pero también las ideas filosóficas son infinitamente distantes de la realidad de Dios, de manera que “estos antropomorfismos son necesarios para superar la arrogancia del pensamiento”<sup>44</sup>. Incluso se podría decir que nos acercan más a la realidad de Dios que los meros conceptos. Le invita a pensar, porque “quizás” es verdad lo que dice el contrario y le recrimina “interrumpir la búsqueda de un modo dogmático”<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> Milano: Mondadori, 2011, 212.

<sup>42</sup> Esta carta sería publicada más tarde en el periódico «La Repubblica» (24-XI-2013).

<sup>43</sup> ODIFREDDI, P., *In cammino all'á ricerca della Verità*, 101.

<sup>44</sup> ODIFREDDI, P., *In cammino all'á ricerca della Verità*, 103.

<sup>45</sup> ODIFREDDI, P., *In cammino all'á ricerca della Verità*, 104.

Otra cuestión que aparece en la carta es el estatus de la teología, a la que Odifreddi califica de “fantaciencia”. Benedicto, por el contrario, considera que “la función más importante de la teología es mantener la religión ligada a la razón y la razón a la religión”<sup>46</sup> y que, en este sentido, ha dado muchos y buenos frutos. Por otra parte, la “fantaciencia” existe en el ámbito de muchas ciencias, incluso en lo que el mismo Odifreddi dice sobre el fin del mundo, que son visiones y anticipaciones, pero no ciencia. Sobre todo, existe también fantaciencia en lo relativo a la teoría de la evolución (como el “gen egoísta” de R. Dawkins o los escritos de J. Monod sobre el azar).

La última cuestión fundamental se refiere a Jesús. En este punto Benedicto es particularmente duro con Odifreddi: “lo que dice sobre la figura de Jesús no es digno de su categoría científica”<sup>47</sup>. Además, falta al respeto de muchos creyentes cuando insinúa que Jesús fue un “charlatán”. Le recomienda leer más del tema y ser cauto en sus afirmaciones históricas.

A pesar de todo, en su escrito, el Papa emérito encuentra un punto de diálogo con Odifreddi. En la “religión matemática” de Odifreddi se reconocen tres “misterios”: la cuestión sobre el origen del universo, sobre el surgimiento de la vida y sobre el origen de la conciencia de los seres vivos más desarrollados<sup>48</sup>. Le hace notar también que hay tres temas fundamentales de la existencia humana que no considera: “su religión matemática no conoce ninguna respuesta a la cuestión de la libertad, ignora el amor y no da ninguna información sobre el mal”<sup>49</sup>.

La carta de respuesta del Papa dio lugar a una serie de diálogos, el primero de los cuales tuvo lugar el 16 de diciembre de 2013 en el Monasterio “Mater Ecclesiae”. Según la memoria escrita por Odifreddi fue un diálogo muy cordial, en el que fueron comentando alguno de los puntos de la carta del Papa.

En los diálogos y las cartas posteriores se van planteando diversos temas, que resumo en los siguientes:

1. Jesús: su historicidad. En abril de 2014, Odifreddi escribe una larga carta a Benedicto centrada en el tema del Jesús histórico. Benedicto le había

<sup>46</sup> ODIFREDDI, P., *In cammino all'á ricerca della Verità*, 106.

<sup>47</sup> ODIFREDDI, P., *In cammino all'á ricerca della Verità*, 108.

<sup>48</sup> Cfr. ODIFREDDI, P., *In cammino all'á ricerca della Verità*, 105.

<sup>49</sup> ODIFREDDI, P., *In cammino all'á ricerca della Verità*, 111. Este intercambio de opiniones fue publicado en el libro «Caro Papa teologo, caro matematico ateo», Milano: Mondadori, 2013. Constan como coautores Odifreddi y Joseph Ratzinger. En este libro se contiene una versión reducida del anterior libro de Odifreddi («Caro Papa, ti scrivo»), junto con la carta de respuesta del Papa emérito.

reprochado ser poco competente y le recomendaba algunas lecturas. Como respuesta, Odifreddi le hace un largo elenco de las obras que ha leído sobre el Jesús histórico. Su crítica tiene dos puntos centrales. El primero es la historicidad de Jesús y la fiabilidad de los evangelios, que considera muy problemáticos. Dice que estima como más seria la primera búsqueda de Jesús –especialmente Schweitzer y Strauss– que concluyen que sabemos muy poco sobre Jesús. El segundo es el hecho de que se narren milagros y acontecimientos extraordinarios, que son indignos de ser aceptados por un científico<sup>50</sup>. Le parece increíble que la Iglesia católica siga hablando de milagros incluso hoy día. Benedicto responde con dos escritos breves, en los que se excusa de no disponer de tiempo y fuerzas para contestar. Más tarde, en el coloquio de marzo de 2015, Odifreddi le planteó con insistencia el tema de los milagros pero, según cuenta el matemático ateo, Benedicto XVI no quiso entrar a discutir detalladamente esta cuestión. Su respuesta consistió en subrayar que, para él, el único milagro esencial era la resurrección.

2. La muerte. Benedicto XVI le plantea a Odifreddi qué piensa un ateo sobre la muerte. El matemático contesta en carta de abril de 2015, en la que recoge de Epicuro y Lucrecio dos máximas: aceptar voluntariamente la inevitable muerte y no desear la imposible vida eterna. La muerte es un vacío, un gran sueño sin sueño. Es algo natural, ya que la vida es siempre frágil, inestable y precaria. Por eso es un absurdo pensar en una vida “eterna” (ya que, si es “vida” no puede ser “eterna”). Benedicto XVI le responde en una breve carta en la que acusa que sus fuerzas van disminuyendo. Le dice que permanece interiormente en diálogo con él y que, cada uno de modo distinto, se encuentran en el camino de búsqueda de la verdad. Añade: “es importante resistir la tentación de contentarse con las cosas tangibles y renunciar al camino hacia la verdad – hacia Dios” (Carta 22-XII-2015)<sup>51</sup>.

Unos años más tarde, en carta de 18 de octubre de 2020, Odifreddi le comunica la muerte de su madre. Allí le confiesa: hoy me parece demasiado académica la respuesta que le di a cómo un ateo ve la muerte, porque contesté en abstracto, desde el cerebro, pero otra cosa es afrontarlo en concreto, con el corazón. Y añade: “ante la muerte el no creyente sufre más, porque no tiene la esperanza del creyente”<sup>52</sup>. La vida es un don de la naturaleza, al mismo tiem-

<sup>50</sup> Cfr. ODIFREDDI, P., *In cammino allá ricerca della Verità*, 133.

<sup>51</sup> ODIFREDDI, P., *In cammino allá ricerca della Verità*, 168.

<sup>52</sup> ODIFREDDI, P., *In cammino allá ricerca della Verità*, 303.

po bello y pasajero. Benedicto le dirá que su estado de salud no le permite responderle en profundidad, pero que su carta sobre la muerte de su madre le ha conmovido profundamente.

3. La razón (discurso de Ratisbona). Una nueva carta al Papa emérito de 16 de abril de 2016 introduce el tema de la razón. Odifreddi realiza en esta carta un análisis y un comentario del discurso de Ratisbona. Primero critica la cita de Miguel el Paleólogo, aduciendo que Benedicto en su diálogo parece querer exaltar únicamente el cristianismo y denigrar el islam. No se puede decir que el islam es violento y el cristianismo racional, porque el cristianismo exalta al Dios de los ejércitos y el Antiguo Testamento justifica la guerra en nombre de Dios. En el fondo –dice– todos los monoteísmos engendran violencia<sup>53</sup>. Comenta que en el discurso el Papa habló del “logos”, pero este concepto no es sólo griego, sino que está también en la cultura árabe y en los Vedas (hinduismo). Considera, además, que es equívoco situar las raíces de la cultura europea en Aristóteles y Platón, porque la ciencia moderna no tiene en ellos su raíz. Por eso, no le parece desacertado un programa de deshelenización del cristianismo. Quedarse en los límites del pensamiento griego puede confinar el catolicismo a Europa (o, como mucho, a occidente).

La respuesta de Benedicto XVI (24-VI-2016) es breve pero muy clarificadora. Se limita a hacer tres consideraciones. Sobre el tema de la violencia le recuerda que la Biblia no es un libro sino muchos, con géneros y estilos muy distintos y que su clave de lectura está en Cristo muerto y resucitado (de paso, le recrimina que su selección de textos de Miguel el Paleólogo es muy unilateral). A continuación, subraya que el monoteísmo como tal no puede unirse a la violencia, porque de hecho los politeísmos han engendrado mucha intolerancia y enfrentamientos. Finalmente, señala que la cuestión de la interdependencia de la cultura griega y la hindú no es fácil y no se puede despachar con afirmaciones unilaterales.

4. El monoteísmo y la violencia. En conversaciones y cartas posteriores discuten la tesis de Jan Assmann, egiptólogo alemán, que sostiene que el monoteísmo genera violencia. Odifreddi avala esta tesis e insiste en la vinculación de monoteísmo y violencia; incluso recomendará seguir la opción de Marción y rechazar por violento el Antiguo Testamento para quedarse sólo con el Nue-

<sup>53</sup> Cfr. ODIFREDDI, P., *In camino allá ricerca della Verità*, 179.

vo Testamento (6-XII-2016). En un diálogo de 30 de noviembre de 2016 hablaron sobre Jan Assmann y su tesis de que la violencia es intrínseca al mono-teísmo, cuestión que no convence a Ratzinger<sup>54</sup>.

En una nueva carta (26-VII-2019), Odifreddi le envía un texto sobre la científica y filósofa Hipatia y le expone una original comprensión biológica de las herejías cristológicas, que Benedicto dirá que encuentra interesante, pero no muy convincente (8-XI-2019). En relación con Hipatia dice el Papa emérito que “el fanatismo es un fenómeno que con frecuencia acompaña casi inevitablemente el nacimiento de nuevos movimientos religiosos”<sup>55</sup>.

5. La búsqueda de Dios. El 25 de marzo de 2017, Odifreddi escribe una larga carta al Papa emérito, en la que narra su itinerario espiritual y cómo pasó de creyente a ateo<sup>56</sup>. Con 90 años, el Papa emérito le responde (15-XII-2017) agradeciéndole su autobiografía, en la que descubre que siempre ha estado movido por la cuestión de Dios, aunque en el recorrido que describe, Odifreddi parece ir de una divinidad a otra para acabar arrinconando a Dios como un fantasma irreal, porque quizás estaba ya convencido previamente de que Dios es un obstáculo para la libertad y la vida buena. No obstante, percibe que “poco a poco la luz de Dios va penetrando en su camino”<sup>57</sup>.

En otra carta, Benedicto le dice: “usted permanece inquieto sobre la cuestión de Dios y de Jesucristo. Me atrevo a decir que esta inquietud suya es lo que los Padres de la Iglesia llamaron *quaerere Deum* y es considerado por ellos como la actitud fundamental del hombre ante el misterio divino”<sup>58</sup>.

6. La naturaleza y existencia de Dios. Sobre este tema, Odifreddi habla al Papa emérito en diversas ocasiones. En uno de los diálogos (30-XI-2016), Odifreddi sugiere como próximo tema de conversación tratar del infinito, que considera el símbolo matemático más cercano al concepto de Dios. Más tarde, le dirá que ha escrito un libro sobre el infinito, que dedicará al Papa emérito, el cual le dice que tiene curiosidad por leerlo.

<sup>54</sup> En diciembre de 2018 el Papa emérito completará un escrito sobre “Monoteísmo y tolerancia”, en BENEDICTO XVI, *Qué es el cristianismo. Un testamento espiritual*, Madrid: La Esfera de los libros, 2023, 37-54.

<sup>55</sup> ODIFREDDI, P., *In cammino all'á ricerca della Verità*, 284.

<sup>56</sup> Básicamente el escrito ya había sido publicado a petición de FLORES D'ARCAIS, P., «Vita mea sub specie religionis», *Almanacco di religione MicroMega* 2017.

<sup>57</sup> ODIFREDDI, P., *In cammino all'á ricerca della Verità*, 232.

<sup>58</sup> ODIFREDDI, P., *In cammino all'á ricerca della Verità*, 144.

Odifreddi le cuenta que está escribiendo un libro sobre el matemático Kurt Gödel, el cual defendió una versión matemática del argumento ontológico. En la última conversación (17-XII-2017) Odifreddi le regaló, entre otras cosas, su libro sobre Gödel, titulado “El Dios de la lógica”, lo que abre un diálogo sobre la prueba “a priori” de san Anselmo y la demostración matemática de la existencia de Dios de Gödel. Después hablan sobre Dostoievski y, especialmente, sobre el texto referente al “Gran Inquisidor”. Odifreddi le comenta que un amigo suyo escritor, Paolo Giordano, dice que “si Dios no existiera, yo me suicidaría”. Benedicto le dice: “¡Tiene razón! ¡es verdad! Sin Dios el mundo no tendría sentido, y no habría un fundamento para la justicia”<sup>59</sup>.

De la lectura de estas cartas y diálogos se desprende una imagen de Benedicto XVI como hombre que busca la verdad y no teme el diálogo con quien no piensa como él. Ante todo, aparece como un hombre que busca la verdad, venga de donde venga. No se cierra en posiciones preestablecidas, sino que escucha la posición del otro y ofrece, con humildad, su propio punto de vista. En este camino, distingue muy bien entre cuestiones discutibles y aspectos irrenunciables. Interpretaciones de la sociedad, argumentos históricos o análisis exegéticos son discutibles y no pueden ser impuestos como definitivos. En cambio, valores como la defensa de la vida o la libertad de conciencia son irrenunciables.

Llama la atención que Benedicto encuentra siempre un punto de diálogo con el ateo, una cuestión que interesa a ambos. Ya en la primera carta a Odifreddi le dice: “no obstante todas las diferencias, no faltan del todo las convergencias”<sup>60</sup>. En ocasiones es Benedicto quien lanza una pregunta para establecer un debate, como cuando pregunta qué piensa un ateo sobre la muerte. Pero, sobre todo, hay algo que comparten: “la búsqueda de la verdad, que le mueve a usted y a mí”<sup>61</sup>, una afirmación que halagó mucho a Odifreddi.

A este propósito, en carta de 22 de diciembre de 2015 le dice Benedicto: “Le aseguro que interiormente permanezco en diálogo con usted. De manera diversa buscamos el camino de la verdad, que no es nunca simplemente encontrada, permaneciendo la verdad más grande que nosotros. Y al mismo tiempo, no está nunca ausente: encontrar y buscar, buscar y encontrar van unidos; es importante resistir a la tentación de contentarse con las cosas tangibles y renunciar al camino hacia la verdad – hacia Dios. Oponerse a esta pereza que

<sup>59</sup> ODIFREDDI, P., *In cammino allá ricerca della Verità*, 95.

<sup>60</sup> ODIFREDDI, P., *In cammino allá ricerca della Verità*, 111.

<sup>61</sup> ODIFREDDI, P., *In cammino allá ricerca della Verità*, 192.

disminuye la grandeza del ser humano, me parece que es el encargo esencial de un teólogo y de la Iglesia”<sup>62</sup>.

Por su parte, Odifreddi se muestra en todo momento muy respetuoso y dialogante. En los últimos diálogos se refleja incluso un cariñoso aprecio y admiración por Benedicto XVI. Más que discusiones de un tema, son diálogo de amigos, que comparten experiencias y conocimientos. Odifreddi conoce bien los escritos de Benedicto (particularmente la “Introducción al cristianismo”, “Jesús de Nazaret” y “Fe, verdad y tolerancia”). Se nota en su tono un aprecio grande por Benedicto. Como comenta Ravasi en la introducción, “sorprende la delicadeza afectuosa del narrador, que revelará a muchos un aspecto inédito respecto a ciertas posturas sostenidas en el pasado en relación con el mundo cristiano”<sup>63</sup>. Incluso se detecta una cierta complicidad entre ellos. En diversas ocasiones Odifreddi le dice que ambos están practicando el “Atrio de los gentiles” *sui generis*, del que el Papa emérito había hablado.

#### 4. ALGUNAS NOTAS CONCLUSIVAS SOBRE BENEDICTO XVI Y EL ATEÍSMO

En su trato con los ateos, Benedicto XVI sostiene en todo momento una actitud de diálogo sincero y abierto. Está convencido de que la confrontación con la razón secular es una exigencia de la fe, que sale beneficiada de dicho diálogo. La razón ayuda a evitar fanatismos, purifica la fe y la regenera. Además, ayuda a poner de relieve la universalidad de la fe.

Benedicto admite correcciones de la razón a la fe, pero también pide a la razón mantenerse abierta. Denuncia las patologías de la razón y la invita a ser autocrítica. Hay que “superar un racionalismo unilateral, que en realidad no amplía la razón ni la eleva, sino que la amputa y la reduce, para llegar a una concepción más amplia de la razón”<sup>64</sup>.

Además, Ratzinger-Benedicto se esfuerza por buscar campos de diálogo, cuestiones que preocupen a creyentes y no creyentes. En este punto, los tres diálogos reseñados muestran una preocupación común: cómo fundamentar la sociedad, qué valores son inviolables y no pueden quedar sometidos al consenso de las mayorías. O, como plantea Galli, cuál es la fuente de los derechos

<sup>62</sup> ODIFREDDI, P., *In cammino all' ricerca della Verità*, 168.

<sup>63</sup> RAVASI, G., «Prefazione», en ODIFREDDI, P., *In cammino all' ricerca della Verità. Lettere e colloqui con Benedetto XVI*, Milano: Rizzoli, 2022, 16.

<sup>64</sup> Coloquio entre el cardenal Joseph Ratzinger y el historiador Ernesto Galli della Loggia, Diario «Il Foglio» (27 y 28 de octubre de 2004).

humanos. En el fondo es una lucha contra el relativismo de la cultura occidental y las aporías que genera.

En el diálogo con la increencia es muy importante formular las preguntas adecuadas. J. Ratzinger sorprende eligiendo con precisión las preguntas con las que pretende llegar al corazón mismo de las visiones del mundo que busca criticar y demostrar, al mismo tiempo, el carácter razonable de la opción creyente. Con sus preguntas interpela al no creyente para abrirse a un diálogo: ¿cómo se establece un argumento razonable? ¿es el consenso la única base de la ley? ¿es posible una conciencia sin referentes morales? ¿qué debo hacer para que mi vida tenga sentido?

De esta manera, pone de relieve las contradicciones y aporías que provoca un mundo sin Dios, una concepción del ser humano y de la sociedad en la que esté ausente el Creador. Sin Dios el hombre no logra entender quién es ni sabe a dónde ir. Si prescindimos de Dios, nos quedamos sin estándares de lo que es bueno y malo. Por eso, como escribió en la Encíclica “*Caritas in veritate*”, “la cerrazón ideológica a Dios y el indiferentismo ateo, que olvida al Creador y corre el peligro de olvidar también los valores humanos, se presentan hoy como uno de los mayores obstáculos para el desarrollo”<sup>65</sup>.

Debemos subrayar finalmente la importancia del modo en que Benedicto se dirige al no creyente: siempre con respeto, con humildad, sin imposiciones. Hasta el crítico Flores d’Arcais dice que es una persona extremadamente afable en sus modos, aunque le critica con dureza por sus contenidos.

Concluyo la exposición con el texto de una carta a Marcelo Pera, en la que se revela muy bien qué pensaba Ratzinger del diálogo con el no creyente. Decía: “Tanto los laicos como los católicos, tanto quienes buscan como quienes creen, en el entramado de las ramas habitadas por numerosas aves, deben ir al encuentro unos de otros con una nueva capacidad de apertura. Por una parte, los creyentes no dejan nunca de buscar, y, por la otra, quienes buscan están tocados por la verdad y, en tal sentido, no pueden considerarse hombres sin fe ni principios morales inspirados en la fe cristiana. Hay unos modos de pertenencia a la verdad en los que los unos dan a los otros, y ambos pueden aprender siempre algo del otro”<sup>66</sup>. En estas palabras se refleja el talante de un Papa que fue, ante todo, un buscador de la verdad.

<sup>65</sup> BENEDICTO XVI, Enc. *Caritas in veritate* (29-VI-2009), 78.

<sup>66</sup> RATZINGER, J., «Carta a Marcelo Pera», en PERA, M. y RATZINGER, J., *Sin raíces*, Barcelona: Península, 2006, 120-121.

**Bibliografía**

- BENEDICTO XVI, «Monoteísmo y tolerancia», en BENEDICTO XVI, *Qué es el cristianismo. Un testamento espiritual*, Madrid: La Esfera de los libros, 2023, 37-54.
- FLORES D'ARCAIS, P., «Un afable Papa oscurantista», *Claves de la razón práctica* 287 (marzo-abril 2023) 94-99.
- FLORES D'ARCAIS, P., *Controversia su Dio: preceduta da La sfida oscurantista di Joseph Ratzinger*, Milano: Ponte alle Grazie, 2010.
- FLORES D'ARCAIS, P., *El Desafío Oscurantista. Ética y fe en la doctrina papal*, Barcelona: Anagrama, 1994.
- FLORES D'ARCAIS, P., «Aut fides aut ratio», *Micromega* 5, 1998.
- FLORES D'ARCAIS, P., «Perché la Chiesa mi giudica immorale?», *La Repubblica* (22 de enero de 1999) 42.
- FLORES D'ARCAIS, P., *Jesús. La invención del Dios cristiano*, Madrid: Trotta, 2012.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., «Jürgen Habermas-Joseph Ratzinger o la dialéctica de la secularización», *Anales de la Real Academia de ciencias morales y políticas* 87 (2010) 320.
- HABERMAS, J., *Textos y contextos*, Barcelona: Ariel, 1996.
- MARCHESI, A., «Una lettura laicistica e preconcetta che porta solo al nichilismo. Il superbo ed impertinente tentativo di contrapporre alla *Fides et ratio* l'*aut fide aut ratio*», *L'Osservatore Romano* (18-19 de enero de 1999) 7.
- MCKENNA, M. J., «Jürgen Habermas: Democracia y religión en las sociedades pluralistas», en SADA, A., ROWLAND, T. y DE ASSUNÇÃO, R. A., *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, Madrid: Encuentro, 2023, 461-498.
- MENDIETA, E. y VANANTWERPEN, J., «Introduction. The Power of Religion in the Public Sphere», en MENDIETA, E. y VANANTWERPEN, J. (eds.), *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York: Columbia Univ. Press, 2011, 1-14.
- ODIFREDDI, P., *Caro Papa, ti scrivo*, Milano: Mondadori, 2011.
- ODIFREDDI, P., *In cammino all' ricerca della Verità. Lettere e colloqui con Benedetto XV*, Milano: Rizzoli, 2022 (trad. cast. *Buscando la verdad. Cartas y conversaciones con Benedicto XVI*, Bilbao: Mensajero, 2023).

- ODIFREDDI, P., *Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*, Milano: Longanesi, 2007 (trad. cast. *Porqué no podemos ser cristianos [y menos aún católicos]*, Barcelona: RBA, 2008).
- ODIFREDDI, P., *Il Vangelo secondo la Scienza. Le religioni alla prova del nove*, Torino: Einaudi, 1999.
- ODIFREDDI, P. y BENEDETTO XVI, *Caro Papa teologo, caro matematico ateo*, Milano: Mondadori, 2013.
- PERA, M. y RATZINGER, J., *Sin raíces*, Barcelona: Península, 2006.
- RATZINGER, J., «Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la Encíclica *Fides et Ratio*», en PRADES, J. y MAGAZ, J. M. (eds.), *La razón creyente. Actas del Congreso Internacional sobre la Encíclica Fides et Ratio*, Madrid: Universidad San Dámaso, 2002, 2-41.
- RATZINGER, J. y FLORES D'ARCAIS, P., *¿Dios existe?*, Pozuelo de Alarcón: Espasa, 2008.
- RATZINGER, J. y GALLI DELLA LOGGIA, E., «Colloquio», *Il Foglio* (27-28 de octubre de 2004).
- RATZINGER, J. y HABERMAS, J., *Dialéctica de la secularización. Sobre razón y religión*, Madrid: Encuentro, 2006.

---

# BIBLIOGRAFÍA: RECENSIONES DE LIBROS



---

**Rafael RAMIS BARCELÓ**, *La Segunda Escolástica. Una propuesta de síntesis histórica*, Madrid: Dykinson, 2024, 443 pp., 16,5 x 23,5, ISBN 978-84-1070-165-6.

Para los historiadores de la filosofía el título de este libro evoca necesariamente la obra, ya clásica, del jesuita italiano Carlo Giacon, publicada en tres volúmenes, en 1950 (Torino, Nino Aragno Editore), aunque reeditada en numerosas ocasiones (la última en 2001). La obra de Giacon, voluminosa e incompleta con respecto a su plan inicial, pretendía abarcar la escolástica desde el siglo XVI al XVIII, pero llegó solamente al siglo XVII. A Giacon le interesaba oponerse a la bibliografía germánica y vindicar la “italianidad” de los orígenes de esta “segunda escolástica”, de modo que no tenía sentido denominarla “escolástica española”. Según él, 1) la secunda escolástica comenzó en Italia con los comentaristas de santo Tomás (Cayetano de Vio y Silvestre de Ferrara) y solo después pasó a la Península Ibérica (con Vitoria); 2) iniciada por dominicos, y llevada a su apogeo por jesuitas (de ahí el arco desde Cayetano a Suárez); 3) empezó siendo un movimiento esencialmente metafísico y luego tomó una deriva teológico-política; y 4) consistió en una exaltación del tomismo, empezada por los dominicos y seguida por los jesuitas, quienes cultivaron un tomismo que revitalizó la escolástica. Por lo tanto, la obra –en el fondo– era una *laudatio* del tomismo italiano consumado por los jesuitas, con Suárez en la cúspide.

Varias características dan a la obra del profesor Ramis un carácter particularmente valioso. En primer lugar, a diferencia de la de Giacon, esta obra no se propone ser un estudio especulativo, sino fundamentalmente histórico y expositivo, con una ambición de globalidad y, en la medida de lo posible, exhaustividad. Ciertamente, el tomismo ocupa un lugar relevante, como la escuela que más relieve tuvo en estos siglos, pero aparecen también autores y obras de la escuela franciscana, (escotista, especialmente), nominalista y sua-reciana, junto a otras escuelas menores, como la carmelitana o la lulista. Se agradece especialmente el tono equilibrado, sin arbitrarias descalificaciones, por desgracia tan frecuentes entre los estudiosos de una u otra escuela: no hay maniqueísmos a la hora de exponer escuelas o autores. Además, el profesor Ramis hace breves, pero acertadas menciones a la escolástica fuera del ámbito católico. Este hecho resulta especialmente notorio en el ámbito luterano, superada la alergia de Lutero a la razón en general, y a la escolástica en general.

Así pues, se constata el intento de recuperación de la verdadera escolástica que atraviesa también el nervio de la reforma luterana.

En segundo lugar, desde el punto de vista histórico propone, de manera justificada, una triple división cronológica de la segunda escolástica. Su propuesta tiene un enfoque más global, tanto desde el punto de vista geográfico (expone la escolástica en toda Europa) como religioso (se dedican también bastantes páginas a la escolástica reformada), y temporal. En este sentido resulta novedosa la completa periodización sugerida por el autor. En efecto, divide la segunda escolástica en tres periodos, cada uno de los cuales, divididos a su vez en tres etapas. A cada periodo se le dedica un capítulo, precedido de una explicación de las causas del cambio de ciclo, ya sea por causas externas o internas al desarrollo de la escolástica.

El primer periodo de la segunda escolástica abarca desde 1512/1517 a 1607/1617. La primera etapa comprende desde 1517 hasta la convocatoria del Concilio de Trento. En este periodo asistimos a un desplazamiento de los núcleos del pensamiento escolástico del Norte hacia el Sur de Europa y la asunción de las críticas humanistas a través de la enseñanza de la teología positiva; el nacimiento de la teología de la controversia; el afianzamiento del tomismo (en Italia y en España con Vitoria y Soto, iniciadores de la Escuela de Salamanca). La segunda etapa abarca el Concilio de Trento, caracteriza por la apuesta por la teología escolástica –frente a la teología humanística–; la difusión del tomismo salmantino y los primeros pasos del pensamiento jesuítico. La tercera etapa comprende desde 1563 hasta 1607-1617, donde tienen lugar algunas metamorfosis de las corrientes tardomedievales: junto a la consolidación del tomismo italiano y salmantino, se desvanecen otras corrientes (averroísmo, nominalismo, platonismo) y una cierta recuperación del escotismo, bonaventurismo y lulismo. La Compañía de Jesús conoce su esplendor teológico con autores como Fonseca y los Conimbricenses, Molina, Bellarmino, Valencia, Vázquez y Suárez. Y tienen lugar las dos grandes polémicas: la de Miguel Bayo y la Universidad de Lovaina; y la *de auxiliis*, entre Molina y Báñez.

El segundo periodo (1607/1617-1665/1670) en el que se consuma la configuración de las tres grandes escuelas (tomista, escotista y jesuítica), el nacimiento de la escolástica en lengua vernácula, y los inicios de la “escolastización” de la mística. La primera etapa comprende desde 1607/1617 a 1637, en el que se publica el *Cursus Theologicus* de los carmelitas descalzos de Salamanca. La segunda etapa comprende desde 1637 a 1665-1670, años en los que se publican las obras de Descartes, Jansenio y Hobbes. Frente a ellas, se hicieron

varias propuestas de renovación, como la de Gassendi, Caramuel, etc. El tomismo salmantino sigue teniendo vigor especulativo con Juan de Santo Tomás o Godoy.

El tercer periodo comprende desde 1665 a 1773, donde se puede evidenciar el agotamiento del proyecto de la escolástica. La primera etapa de este tercer periodo, comprende desde 1665/1670 hasta 1705. Se constata la decadencia del tomismo frente al suarismo que gana fuerza en los centros universitarios, y el eclecticismo de escuelas que se extiende de diversos modos. La segunda etapa abarca desde 1705 a 1740 y está marcada por el triunfo del mecanicismo y de la filosofía de Wolff. Ante la pujanza de la filosofía moderna la Compañía de Jesús sigue una triple vía: la tradicional, el suarismo y el intento de conciliación con las ideas seculares modernas. La tercera etapa abraza desde 1740 a 1773, donde se consuma la incapacidad de la escolástica tradicional por mantener las tesis tradicionales, y la conciencia de la necesidad de un *aggiornamento* filosófico y teológico; el racionalismo imperante afecta también a los sistemas teológicos, y la voluntad de configurar una escolástica ecléctica, con ideas seculares modernas, auspiciada por los jesuitas y por autores de otras órdenes preludian un final de época.

Evidentemente, toda intento de periodización es susceptible de debate, pero al menos la que aquí presenta el autor no es arbitraria, sino razonada y coherente. Por otro lado, la cantidad de autores y obras reseñados es inmenso, y lógicamente, puede haber alguna omisión. Por ejemplo, no aparece reseñada la obra del dominico Francisco García, el *Tratado utilísimo y muy general de todos los Contratos* (1583), que recoge de manera muy amplia la doctrina de los autores de la Escuela de Salamanca sobre los contratos. También, por otro lado, la sumaria descripción de autores o hechos descritos merecería una explicación más detallada y precisa. Así por ejemplo, no se entiende muy bien qué se quiere decir (parece que de modo negativo) con que se da una progresiva escolastización de la mística. De esta deriva se hace responsable a Báñez (p. 121), pero sin mencionar el apoyo incondicional a la gran mística Teresa de Jesús. Asimismo, se habla de que el “tomismo estricto” quiso dejar fuera de combate al hebraísmo, cuando precisamente, una vez pasado el furor inquisitorial, el libro *Hypotyposeon* de Martínez Cantalapiedra, emblemático del hebraísmo, fue aprobado en 1577, y contó con diversas ediciones posteriormente. Lógicamente, merecería un estudio monográfico la suerte que corrió el hebraísmo en la teología posterior, y no puede satisfacer del todo un juicio sumario sobre la cuestión.

Las limitaciones apuntadas no menoscaban el gran valor de esta obra casi monumental; por ejemplo la bibliografía utilizada abarca 70 páginas (pp. 366-435), lo que da idea de la amplísima documentación manejada en esta obra. Una advertencia del autor: el libro no cuenta con la ayuda de un índice de nombres, que sería amplísima; pero esto tiene su explicación en que se trata de un libro para ser consultado en versión electrónica, donde las búsquedas están facilitadas enormemente, haciendo ociosos los amplios índices onomásticos de una obra de por sí ya de cierta extensión.

Se trata, sin duda, de un obra de obligada lectura para quien desee adentrarse en los procelosos mares de la historia de la escolástica; incluso para conocer mejor la filosofía (y teología) moderna, pues en estas páginas comparcen también las figuras de los grandes filósofos modernos (Descartes, Malebranche, Pascal, Arnaud, Galileo o Newton) y de qué manera dejaron huella en los escolásticos modernos.

José Ángel GARCÍA CUADRADO  
 Universidad de Navarra  
 DOI 10.15581/006.56.3.752

---

**Carlos Díaz**, *¿Y al maestro quién le hace?*, Madrid: Didaskalos (Colección «Pedagogía», 13), 2024, 184 pp., 15 x 21, ISBN 978-84-19431-30-1.

El doctor Carlos Díaz Hernández (Canalejas del Arroyo, Cuenca, 1 de noviembre de 1944) es un profesor, investigador, traductor y ensayista de preclara y vastísima cultura. Notoriamente conocido por sus conspicuas aportaciones a la filosofía personalista, ha contribuido egregiamente desde la *Fundación Emmanuel Mounier*, desde su cátedra en la Universidad Complutense de Madrid, así como a través de numerosas publicaciones, cursos y conferencias, a difundir un pensamiento hondamente arraigado en el humanismo cristiano.

En el caso que nos ocupa, el autor ha elaborado esta obra para contestar al interrogante que aparece en la cabecera del libro, ¿Y al maestro quién le hace? La médula de sus consideraciones muestra que “la escuela no se construye tan sólo con materiales de diseño preprogramados, sino con materiales amasados en el espíritu, siendo el buen maestro la forma que da sentido a los contenidos. El maestro es el alma de la escuela, ningún ladrillo construye el

edificio, es necesario un maestro” (p. 11). Y un maestro puede llevar este glorioso nombre si procura vivir lo que enseña, y enseñar lo que cree. Al maestro no lo forja la banal retórica. Sólo por agradecimiento del discípulo queda elevado el maestro a la condición de tal. “Por excelente que fuere, nadie merece el título de maestro; esa honra sólo puede otorgarla el discípulo agradecido; es él quien hace nacer al maestro, es él quien, al denominarle maestro, le constituye en tal por un acto otorgado de gratitud. Que el discente quiera reconocer al docente como maestro depende de la exclusiva soberanía del discípulo. Pero nadie puede reivindicar ni exigir; no pretenderlo sería la única condición para merecerlo. Y, si el discente al que hemos aupado no nos da crédito como maestros, quien se lo pierde es él, el desagradecido-desagraciado-desgraciado, pues pocas cosas habrá en el mundo menos capaces de producir felicidad que la de ser incapaz de agradecer. Mas, si el maestro se reconoce en el discípulo, y éste en aquél, dos manos han arrancado al silencio los arpegios más nobles del alma” (p. 27). En pocas palabras, un maestro puede honrarse con esta denominación si entabla una relación interpersonal con el alumno, con su mundo, con las personas de la sociedad, si estrecha la relación con Dios, que es la savia nutricia y vital del acto pedagógico.

A esta síntesis llega el lector tomando entre las manos un volumen que, tras un precioso prólogo de un maestro rural peruano (pp. 9-12) y un evocador proemio del autor (pp. 13-21), se compone de siete enjundiosos capítulos. El primero se titula “El fuego cruzado anti-maestro” (pp. 23-41) y bosqueja una especie de *status quaestionis* sobre la situación del maestro en nuestra sociedad postmoderna. El estilo de esta publicación es frecuentemente aforístico. Al respecto, me parece oportuno y revelador reproducir este troquelado párrafo: “Mucho profesor, apenas maestros. Mucha información, apenas formación. Mucha noticia, poca cognición. Mucho paroleo, poca crítica. Mucha palabra, poco concepto. Mucho poco y poco mucho. Mucha metodología, poca axiología. Muchas cabezas llenas, pocas bien hechas. La escuela es peor que una cárcel, pues en una cárcel no se fuerza a los presos a que lean libros escritos por los vigilantes y por el director: ‘Tuve que interrumpir mi formación para ir a la escuela’. La escuela parece tan poco compatible con la enseñanza como el desierto con los druidas, de ahí que no haya que otorgar demasiados premios al mejor druida; si se quieren druidas lo mejor será comenzar a plantar bosques. Los jíbaros han dejado tan pequeñas las cabezas, que cabrían en el ombligo de una mosca, y aún quedaría espacio: ‘He hecho un curso de lectura veloz y he leído *Guerra y Paz* en veinte minutos. Habla de

Rusia. También he disfrutado mucho en esa otra obra de teatro, especialmente en el descanso” (p. 37). Es un paradigmático ejemplo de la forma que Carlos Díaz teje sus reflexiones, al amparo de una prosa incisiva y elegante, cincelada con esmero, en ocasiones vibrante, a menudo irónica y sin un curso excesivamente fijo, sino dejando fluir brillantemente las ideas para posteriormente expandir los horizontes e interpelar las conciencias.

El segundo capítulo es “El maestro despierta lo mejor” (pp. 43-59). Se trata aquí de recuperar la persona del docente como testigo, superar el pragmatismo educativo y ascender hacia una visión personalista, en la que prime lo interhumano. “El vínculo profesor-alumno es especial porque no hay completa reciprocidad, ni es posible que la haya. Ser maestro es un diferencial intercambiable. No obstante, tiene que haber de tiempo en tiempo un acercamiento personal a cada alumno sin que nada pueda sustituirlo, y por eso la profesión del educador es muy difícil [...]. Lo importante es que, como profesor, sea una persona en la cual pueda el niño tener confianza. Una enseñanza cuyo objetivo fuera el *qué* no sería educativa; pero si su meta es el *cómo*, entonces sí. La educación no es una cuestión del *qué*, sino del *cómo*: cómo se enseña, cómo se presentan las cosas, tarea muy difícil” (p. 50). Recuperar este vínculo personal y hacer de él un nuevo potencial educativo es lo que intenta proponer en el fondo el autor en este capítulo.

A continuación, Díaz Hernández nos presenta “La caja de herramientas del auténtico Maestro” (pp. 61-72). Son sugestivas páginas con hermosos y certeros trazos del perfil y el estilo que ha de identificar a un maestro cabal. Autorreflexión, mesura, orden, lealtad, altruismo, paciencia perseverante, cortesía, urbanidad, esperanza, puntualidad... son algunos de los términos clave de este conjunto de pinceladas que han de caracterizar el trato, el semblante y el competente proceder del buen docente. Ayudado por la experiencia de algunos próceres de la pedagogía, el autor plasma un bello retrato de quien consagra su vida a instruir a las nuevas generaciones: “A nadie de corazón egoísta, apático o indiferente debiera encomendarse una escuela, aunque tuviera mucha ciencia. Tiene amor al magisterio quien enseña y educa con dedicación y constancia; si ama el estudio y con los libros conversa; si propicia el orden y a él se somete y atiende; si tiene puesto el corazón en la escuela; si su espíritu no permanece duro y frío, sino que tiene palabras de bondad; si a nadie desprecia; si con todos se muestra feliz y alegre, imponiéndose cuando así lo demanda la necesidad verdaderos sacrificios, ese maestro es bueno, recto, compasivo, benévolo y generoso, pues rige y conquista amando” (p. 62). Y sigue

Díaz más adelante brindando al docente atinadas pistas de comportamiento: “El maestro no debe ser ni locuaz ni taciturno; hablará lo preciso cuando no deba callar, y callará cuando no deba hablar. La palabra es el instrumento principal de enseñanza, y también el más difícil de manejar. Hablar poco y bien, lo preciso y con oportunidad, lo que se haya pensado y no lo que salga, y cuidando mucho de si los discípulos atienden o no” (p. 66). Se comprende así que con estas provechosas herramientas se pueden encarar los retos educativos. En realidad, el autor, con las pautas desglosadas en este capítulo, no hace sino acrisolar la semblanza de ese maestro que despierta lo mejor que hay en el alumno, según advertía Díaz en el anterior capítulo.

En cuarto lugar, hallamos una especie de diccionario recopilador de “Palabras clave” para el profesor (pp. 73-125). Es el capítulo más largo de esta obra. En realidad, constituye su eje central. Se compone de ocho vocablos de significativo alcance: “Saber”, porque la educación requiere conocimientos, tanto el saber como el saberse, es decir, el maestro ha de llegar a conocerse a sí mismo, si quiere conocer a los demás; “Bienquerer”, ya que el magisterio no es solamente una transmisión de conocimientos, sino un acontecimiento afectivo en el que “saberse querido” y “querer” son claves decisivas; “Intentar”, puesto que no hay verdadera educación sin voluntad; “Deber”, porque todo acto educativo está marcado también por obligaciones y leyes; “Poder”, en la medida en que la educación es una potencia que forja en mí un carácter (que incluye muchas veces el no poder y por tanto el sufrir); “Esperar”, en cuanto que no hay educación sin esperanza de crecimiento y de fruto; “Hacer”, porque la educación se traduce en obras y no sólo en palabras; “Agradecer”, ya que el fundamento de posibilidad de toda pedagogía real es el alumno agradecido.

Sobre estos recios pilares se asienta el quinto capítulo, cuyo título es: “El maestro, un obelisco en la llanura, no un muñón” (pp. 127-142). Basándose en una serie de agudas observaciones de Charles Péguy, el profesor Díaz nos habla aquí de la necesidad de un sentido crítico en el maestro, de romper con el sentir de la “masa”, para constituirse en una sana resistencia, es decir, en marca o señal de humanidad ante el relativismo y el antiintelectualismo imperantes en la hodierna coyuntura pintada de esta guisa: “El camaleonismo tiene la última palabra. Para ser aceptado hay que mentir mucho, volverse correcto, caer de pie como los gatos, no moverse porque quien se mueve no sale en la foto. Nos miramos al espejo sin hallar nuestra efigie, quién sabe si somos quienes somos, para qué esforzarse en saber si tenemos alguna identidad debajo de las apariencias. Somos, si *estamos*, mercenarios de la guerra o señores de la paz.

Vivimos dentro de un *universo* engañoso, en una engañosología entre la perplejidad, la insinceridad y la mentira del autoengaño, con la subsiguiente carga de frustración y autodesprecio en las horas bajas. Si la verdad trae mala suerte, mejor la postverdad lábil, líquida, acomodaticia” (p. 137).

El penúltimo capítulo abre el campo de lo que sería “Otro modo de enseñar” (pp. 143-167). En esta “otra manera” se incluye el hablar, el escribir, el corregir, el ser buenos o libres, enseñados desde el arte de la nobleza, es decir, no del utilitarismo, sino de lo bueno como fin en sí mismo, como valioso por su propio contenido. Se llega así al capítulo séptimo que explicita un elemento que, en realidad, estaba ya presente desde el principio, sólo que escondido: el magisterio de Jesús, como óptica de esta propuesta educativa: “Mi Maestro y Señor” (pp. 169-177).

En definitiva, la editorial *Didaskalos* nos ha hecho un espléndido regalo sacando a la luz un libro enardecedor, altamente recomendable como magnífico instrumento que alienta a los profesores en su ardua labor, que los entusiasma con su tarea, al tiempo que incrementa en los alumnos la pasión por aprender. Al respecto y sin ambages, el autor subraya que “la cuestión no es únicamente si saben los maestros lo que exigen los tiempos, sino si les gusta enseñarlo, si aman su vocación de maestros, si disfrutan haciendo crecer, si son argumento de esperanza para la humanidad” (p. 14). Son inquietudes que se descubren e ilustran en estas páginas de modo ordenado y con hondura. Se convierten así en páginas que arrancan a quienes las lean, tanto si son docentes como si son discentes, de la mediocridad y la inercia a la vez que apuestan por el esfuerzo. A unos y a otros alejan de la modorra que a menudo anquilosa y fascina. A estos ingredientes, el volumen agrega el mérito importante de ser de fluida y sabrosa comprensión, profundo en su contenido y pulcro en su continente. Y todo ello para exponer con lucidez los grandes rasgos del magisterio, de ese quehacer que se concentra en el alumno, que lo consolida en su existencia, que se ensimisma con él estando con él.

Concluyendo, Díaz logra atrapar al lector con sus atractivos razonamientos, con citas hábil y diestramente traídas a colación, sembradas con estilo. Pero no es estilo vacío. Las frases bien acuñadas y felices abren al misterio del acto educativo, que está siempre por hacer. Diríamos que éste es el objetivo de esta obra, recuperar el “acontecimiento” en la educación.

En efecto, frente al mundo de la apatía, en el que nada sorprende, el magisterio ha sido siempre el lugar de lo nuevo y, a la vez, en flagrante paradoja, el lugar de la tradición y la transmisión de lo antiguo. Y de esta forma, entre-

lazando novedad y solera, el maestro logra con su autoridad facilitar la maduración del alumno. “El maestro me eleva, me ayuda a madurar, a estar más vivo, a mejor saber lo que sé y a querer saber más de lo que no sé. En su meandro sucesivo *augeo* pasa a llamarse *auxi*; maestro es quien me auxilia. *Auxi* deviene *auctum*, de donde procede *auctor*, autor responsable de las propias autorías: he sido yo. El maestro que me aúpa y ayuda a ser autor responsable es autoridad, yo le reconozco como tal sin autoritarismo deformador. Por eso son maestros, por su testimonio; la verdad tiene muchos predicadores, pero pocos mártires. Maestro: testigo y mártir (*martyría*). Lo es quien acude puntualmente a mi solicitud, no después; quien me da la mano, no desde arriba; quien comparte conmigo lo suyo y a la vez me proporciona la caña de pescar; quien respeta mi libertad sin situarse demasiado lejos. Quien eso sabe, sabe que el magisterio es ministerio. *Magister* (de *magis*, el que me hace ser *más*) solamente puede serlo el *minister* (de *minus*, el que me hace ser más haciéndose menos a sí mismo). Como tal, busca que el alumno llegue a ser más sirviéndole *ministerialmente*, *aminorándose*” (p. 44). ¡Excelente retrato de un óptimo maestro! Agradecemos al profesor Díaz que nos haya recordado verdades tan primordiales y vigorosas, y las haya formulado en el presente volumen de un modo tan original, perfecto y juicioso.

Fernando CHICA ARELLANO  
Città del Vaticano  
DOI 10.15581/006.56.3.757

---

**José María TORRALBA**, *Una educación liberal. Elogio de los grandes libros*, Madrid: Encuentro, 2022, 174 pp., 15 x 23, ISBN 978-84-1339-095-6.

En un entorno educativo cada vez más fragmentado en diversas posturas intelectuales, sociales y éticas, encauzado muchas veces hacia lo especializado, utilitario e inmediato, José María Torralba nos ofrece una valiente invitación a pensar sobre la educación universitaria sapiencial. Su propuesta está contenida en las páginas de este libro, donde podemos apreciar una valiosa reflexión sobre la formación universitaria integral, orientada hacia el cultivo del amor por la verdad, y el desarrollo de una capacidad de juzgar que sea guía del deseo humano de transformar el mundo.

El proyecto que se expone se apoya principalmente en la prestancia intelectual que poseen los programas de grandes libros. Desarrollados de modo intensivo en las principales universidades de los Estados Unidos, este tipo de programas educativos se engarzan en la tradición de la “educación liberal” que tiene como referente el pensamiento de John Henry Newman.

El libro resalta por su claridad y rigor para tratar los principales temas de la educación universitaria, además de su precisa exposición del desarrollo histórico de los llamados programas *core curriculum* en diversas instituciones del mundo. Ambas líneas argumentativas se aprecian a lo largo de sus siete capítulos, y sirven de soporte al bagaje de experiencias que nos hacen ver la importancia del protagonismo de los estudiantes universitarios en su propia educación.

En efecto, el prólogo de Roosevelt Montás desvela ya de modo anticipado este gran acierto: José María Torralba dota de espacio a las voces de los estudiantes, en forma de anécdotas y reflexiones extraídas de su propia experiencia, como profesor y directivo, en la implementación y desarrollo del programa *core curriculum* de la Universidad de Navarra. La experiencia de vida intelectual y docente que rezuman las páginas de este texto hacen que quedemos atrapados en su lectura.

Los primeros dos capítulos exponen la importancia de las humanidades para la universidad. El capítulo 1 introduce una pregunta fundamental: “¿Son un lujo las humanidades o, en cambio, resultan necesarias para la sociedad?” (p. 27). Esto nos traslada, de modo inmediato, a la evaluación del aporte de este tipo de estudios dirigidos, en la actualidad, a alumnos excesivamente preocupados de “divisar ya el puesto de trabajo al que llegará a la salida del túnel de sus años universitarios” (p. 29).

El análisis se sitúa en el debate sobre las reformas de la enseñanza que “sustituyen materias humanísticas por otras que fomenten el emprendimiento y la empleabilidad” (p. 28). Siguiendo a Ortega y Gasset, y a Newman, la respuesta de nuestro autor hace evidente la importancia de esta problemática para la identidad de las instituciones universitarias: “la educación liberal es una de las misiones de la universidad. Se trata, ciertamente, de la más fundamental, pero no la única ni exclusiva” (p. 34). En todo caso, escatimar esfuerzos en fomentar dicha misión puede llevar a lo que Ortega definió como “barbarie del especialismo”, en la que los estudiantes universitarios pueden saber mucho de una cosa, e ignorar de raíz todas las demás.

El capítulo 2 lleva a cabo un recorrido histórico del *core curriculum*. Sus inicios se remontan a los estudios de humanidades que componen saberes

como la historia, la filología y la filosofía. Éstos se alejan de los métodos experimentales de las ciencias empíricas, poniendo su atención en los aspectos irreductiblemente creativos e irrepetibles de la vida humana. Pero sus primeras sistematizaciones modernas se dieron en las universidades de los Estados Unidos. Es en este ámbito donde los programas del *core curriculum* se presentaron como un conjunto esencial de asignaturas obligatorias de educación general, llegando a acuñar el término tal y como es utilizado hoy en día.

El profesor Torralba puntualiza que esto no significa que las humanidades hayan sido “inventadas” en dichos ámbitos académicos. Más bien, tales instituciones hunden sus raíces en la tradición europea de los *studia humanitatis ac litterarum* de Cicerón, llegados posteriormente al Renacimiento, hasta asentarse en centros norteamericanos como Columbia, Harvard y Chicago a inicios del siglo XX. En estos, las humanidades se convirtieron en parte esencial del proyecto educativo, tanto para la orientación del pensamiento de los estudiantes como para acentuar su capacidad crítica.

Fue en la Universidad de Chicago, más específicamente, donde surgieron los seminarios de *Great Books*, cuyo currículo estaba basado en “la lectura y discusión en grupos reducidos de las grandes obras de la cultura occidental” (p. 44). Su mayor virtud ha sido –y sigue siendo– que los estudiantes puedan leer las obras clásicas y vayan a las fuentes de todo aquello que están aprendiendo. Por definición, “las asignaturas del *core curriculum* son de carácter introductorio, pero tienen que ser capaces de ir a lo esencial y hacer consciente al estudiante de la complejidad del tema de estudio” (p. 46). De esta forma previenen los riesgos de la especialización, cumpliendo a la vez su misión de dar una visión de conjunto de la realidad, tan necesaria para forjar un liderazgo positivo en la sociedad. Se trata, por tanto, de hacer más profunda la mirada de los estudiantes universitarios, de llevarlos a trascender lo inmediato y, de este modo, “despertar del sueño intelectual en el que muchos se encuentran. Así podrán pensar por sí mismos y tomar las riendas de su vida” (p. 63).

Los siguientes dos capítulos muestran con detalle la propuesta educativa presente en este libro. En el capítulo 3 se profundiza en sus rasgos esenciales: la sabiduría, el juicio y la verdad. Estas páginas –las más filosóficas– nos indican la urgencia de cultivar la perspectiva sapiencial como una tarea de toda la comunidad universitaria. Se trata de fomentar la búsqueda de la sabiduría, la cual “consiste tanto en poseer una serie de contenidos como en desarrollar un hábito intelectual (en sentido aristotélico)” (p. 68). Pero no basta con la programación de unas cuantas asignaturas sino, más bien, “lo decisivo es que el

conjunto del plan de estudios contribuya al cultivo de la perspectiva sapiencial” (p. 69).

A continuación, nuestro autor lleva a cabo una explicación sobre la necesidad de desarrollar la capacidad de juzgar. Nos indica que la *prónesis*, en el sentido aristotélico que empleaba Newman, es la virtud que perfecciona el intelecto y, por esto, es decisivo prestar atención a ella en los estudios universitarios. Sus efectos beneficiosos se aprecian en “la capacidad de ‘hacerse cargo’, de ‘captar’ lo universal en lo particular o, en otras palabras, de arropar un dato particular con la ‘idea’ que le corresponde y da sentido en el conjunto” (p. 72).

Para terminar este capítulo, José María Torralba nos habla de la importancia de suscitar el interés por la verdad entre los estudiantes, ilustrando esta idea a través de la respuesta de una alumna de su clase: “Lleva usted razón. El argumento es correcto, pero no lo comparto” (p. 77). Esta experiencia le mostró “el emotivismo moral dominante, según lo expone MacIntyre en *Tras la virtud*” (p. 78), el cual ha decantado en los últimos años en la llamada cultura de la cancelación. Por tanto, aunque, en palabras de Alejandro Llano, “la verdad no se puede propiamente enseñar como tal, y decir: ‘Esto es verdad’. (...) El profesor debe decir lo que él considera que es verdadero, o indicar aquello que considera que no es verdadero”, ya que “la filosofía es amor por la verdad, no posesión lograda, ya lista para servirla en el banquete de la sabiduría” (p. 81).

El capítulo 4 explica cómo fue posible trazar el itinerario del programa de grandes libros desarrollado en la Universidad de Navarra. Se detalla en esta parte lo que supuso el cumplimiento de dicha tarea, desempeñada bajo la tutela del *Instituto Core Curriculum*, que añadió la modalidad de seminarios al conjunto de clases expositivas. El capítulo resalta el fructífero trabajo que se ha llevado a cabo en este instituto durante años, y su constante preocupación por formar un profesorado que entienda su profesión “como servicio, es decir, como un medio de contribuir a la mejora de la sociedad” (p. 92). A esto se sumaron los esfuerzos en la confección de un plan unitario para los programas que se estaban implementando, lo que significó una revisión completa de los planes de estudio de la Universidad, tanto en sus presupuestos humanistas, como en los contenidos implícitos de las diversas disciplinas.

Desde esta experiencia, el profesor Torralba nos proporciona una amplia exposición de las cinco virtudes educativas de los seminarios de grandes libros: la implicación existencial de los participantes, el uso de fuentes primarias para un aprendizaje que tiene su fuente en la tradición, el desarrollo de la capacidad de pensar por uno mismo, la motivación de los alumnos ante su propio

progreso para mantener una conversación intelectual, y la capacidad de este método para educar la mirada.

Los últimos tres capítulos y la conclusión de este libro son una reflexión del autor sobre la universidad como institución, especialmente de aquellas universidades de inspiración cristiana: su finalidad, su origen y tradición, y su actualidad. Al respecto, podríamos decir que el capítulo 5 está orientado desde la pregunta ¿cuál es el principal fin de estas instituciones? La respuesta gira en torno a la dimensión moral de la educación que brindan, al retorno de la ética a la enseñanza en las aulas universitarias, y a la importancia que ha cobrado en ellas la reflexión de cuestiones relevantes para la vida social como la justicia, la libertad y la igualdad. Esto, junto con la conciencia de la dimensión performativa de la educación hace que, en nuestros días, los profesores sean percibidos como verdaderos referentes y orientadores. Por esto, “la educación no puede limitarse al cultivo del intelecto, sino que también debe incluir la educación moral” (p. 111). Es decir, que las instituciones universitarias tienen la misión de formar el carácter de los alumnos que pasan por sus aulas.

En el capítulo 6 se lleva a cabo una consideración de la universidad dentro de su origen y tradición, especialmente lo que se ha comprendido como “la doble identidad característica de toda universidad católica, es decir, de su naturaleza como institución universitaria y como institución de ideario religioso” (p. 125). El capítulo empieza con un dato importante: “la universidad nació históricamente en el seno de la Iglesia y durante largos siglos el cristianismo fue una de sus principales fuentes de vitalidad. No se trata de algo solo circunstancial” (p. 123). Junto a esto, el discurso que se cita del papa Benedicto XVI en la Università della Sapienza establece una clara relación entre la Iglesia y las instituciones universitarias: poniendo atención a su especial misión de buscar la verdad, podemos advertir que la universidad es una consecuencia de la misma naturaleza de la Iglesia.

José María Torralba resalta, en consecuencia, que no existe incompatibilidad ni contraposición entre las dos dimensiones antes señaladas. Es más, su adecuada comprensión e interrelación han sido siempre primordiales para el desarrollo de la universidad. Por esto, siguiendo al papa Juan Pablo II, explica que no se trata de hacer confesionales los estudios universitarios, sino que “la tarea específica de una universidad de inspiración cristiana consiste en ‘unificar existencialmente’ la ‘búsqueda de la verdad’ y la certeza de ‘conocer ya la fuente de la verdad’” (p. 131). Para alcanzar esto último, se requiere un gran respeto por la libertad, evitando renunciar “a pensar y tratar de comprender

lo más alto, Dios” (p. 131). En este sentido, la filosofía y la teología cumplen una función insustituible.

El capítulo 7, el menos extenso de todos, reclama nuestra atención hacia la importancia de la tradición como “marco de referencia para adentrarse en el saber” (p. 139). Esto solo puede llevarse a cabo en el seno de una comunidad abierta al diálogo, en la que, siguiendo a Alasdair MacIntyre, deben darse fines comunes, evitando así la atomización del saber, reflejo del individualismo imperante en nuestra sociedad. Finalmente, la conclusión del libro nos ofrece diez principios de la educación humanista, extraídos del conjunto de esta obra, nada extensa, pero en la que abundan los temas convirtiéndose, de esta manera, en una guía para toda discusión sobre el presente y futuro de la universidad.

Martín MONTROYA

Universidad de Navarra

DOI 10.15581/006.56.3.762

---

**Juan José PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL**, *La caridad. El camino mejor en la amistad con Cristo*, Madrid: Didaskalos, 2024, 15 x 21, 299 pp., ISBN 978-84-19431-27-1.

En la senda marcada por el Magisterio reciente de profundización y evangelización en y desde la caridad, este nuevo libro del profesor Pérez-Soba, aporta un destello intenso y hermoso en la senda de que el amor sea el fundamento de la vida cristiana. Sus investigaciones lo avalan como un experto de este camino de la caridad, a las cuales se suma su extensa labor docente en los más diversos sectores de la teología y la pastoral: Pontificio Instituto Teológico Juan Pablo II, Universidad San Dámaso, *Veritas Amoris Project*, y otras Universidades. En este libro muestra de nuevo las profundidades de muchas cuestiones de largo recorrido para poder avanzar en una línea pedagógica y ofrecer un espléndido camino sobre la caridad.

Las cuestiones introductorias le permiten enfocar el contenido, aportando su original visión de la caridad desde la experiencia y el seguimiento de Cristo, siguiendo la senda de *Veritatis splendor*. Los seis capítulos suponen una cuidada selección de unos temas que considera fundamentales para presentar

esta virtud principal de la vida cristiana. El punto de partida será la revelación de un amor (c. 1) desde el corazón de Dios para llegar a la manifestación de ese amor en la Eucaristía (c. 6), vida de la Iglesia. Los temas centrales de este itinerario de vida cristiana serán ese amor hacia Dios y hacia el hombre (c. 2) desde el *eros* humano (c. 3) fundado en el don divino (c. 4), que genera la acogida en las virtudes (c. 5). Es un itinerario existencial cristiano que permite ubicar los diversos análisis teológicos. No es un elenco de temas dispersos, ni siquiera un resumen de obras anteriores. Es un libro original, que da un paso adelante en la teología del amor.

La importancia del tema radica en la creciente secularización de la caridad, que desde hace siglos se intenta reconvertir en mero altruismo. “La situación actual de una fragmentación social tan grande, en una crisis fuerte de la concepción de la moralidad, se puede ver como consecuencia de haber apartado el amor de Cristo de la vida social y haber intentado una secularización radical de la caridad, ‘como si Dios no existiera’” (p. 22). Por esto se requiere una relación personal con Cristo en amistad, que no se puede sustituir por nada.

El capítulo primero es quizás el más novedoso porque analiza la estructura y dinámica amorosa del himno de la caridad de san Pablo (cfr. 1 Cor 13). Así sigue la invitación del papa Francisco a comentar este himno como él hizo en su exhortación apostólica *Amoris laetitia* (c. 4). Pero no se trata de un comentario, sino de mostrar, a través de la Sagrada Escritura, la novedad de este amor que Dios nos regala, que solo podría ser revelado, no deducido, ni conseguido ni alcanzado por mente ni corazón humano. El amor no se puede abarcar ni dominar, como sucede con la luz. Es preciso abrirse a la lógica del don para entrar en el misterio del amor. La fuente de todo don es el Espíritu, que nos permite reconocer que Cristo es el Señor. De Él surge este nuevo amor, revelando cómo es el Corazón del Padre. Nosotros no “somos” amor; Él sí porque hace “ser” al Amar. Mi amor no es Dios, recuerda el autor. El amor se nos revela y nos pide una fe, un creer en el amor. Aquí comienza la analogía del amor, cuyo analogado principal es el Amor primero y originario. El himno de san Pablo comienza aclarando lo que *no* es el amor para remontarse a la fuente original. Después continua con la *via interioritatis* buscando lo que *sí* es el amor (“es paciente, es benigno”). Después pasa a la purificación en el sentido de lucha por ordenar los afectos en una serie de ocho “noes” (“no es envidioso”). Termina el himno con la trascendencia de la totalidad del amor, su permanencia, su fidelidad (“todo lo soporta”) y un sello de la nueva forma de conocimiento que es el amor. Con ello, se abre el sendero que recorrerá en

los siguientes capítulos donde: “La verdad de la caridad como amistad permite entrelazar el don de Dios y nuestra respuesta en una dinámica creciente, llena de intimidad y trascendencia” (p. 86).

El segundo capítulo es esencial para comprender la recepción de esta nueva revelación. Sugiere ocho grandes temas centrados en el amor como mandamiento, en relación con la ley natural y la ley nueva. La alianza de Dios con nosotros nos enseña que podemos entregar un amor total, porque Dios lo regala antes de pedirlo. El corazón está llamado a la totalidad con su fuerte sentido de exclusividad. Frente al romanticismo que lo confía todo a la espontaneidad, el mandamiento del amor se expresa en el par: *promesa-fidelidad*. Solo Jesús, con su mandamiento nuevo permite comprender la lógica integrativa del amor de Dios en el amor a los hombres, por medio de su amistad. Una de sus falsificaciones será el *altruismo*, diferente de la aceptación de la alteridad, porque omite la alianza, la unión afectiva, la comunión. El altruismo sospecha del bien común, del bien buscado para compartir. Como señala claramente el autor, la caridad (recíproca y gratuita) no es altruista (cfr. p. 107), como sucede en la versión actual de “*equal regard*”. Solo el amor de Dios es incondicional y nos configura el modo de amar (“Ves la Trinidad, si ves la caridad”: S. Agustín), que es el propio del cristiano, del amigo de Cristo, porque responde al amor originario. “Esta especificidad, que solo se da en el amor a Dios, condujo a santo Tomás a afirmar la necesidad de *un amor explícito a Dios* para que el amor del hombre sea recto. Para el Aquinate, sólo así se configura de modo adecuado la dinámica volitiva humana” (p. 121).

La amistad consigue la pertenencia mutua en la intimidad, superando la mera relación dialógica “yo-tu”, en un nosotros, donde no son todos iguales. Sin la amistad con Jesús, no es posible movilizar todo el dinamismo moral para amar con la medida de Dios, y tampoco se comprende esta unión, hasta llegar al caso más paradójico del amor a los enemigos. El amor que se nos regala y nos eleva es extático, es conducido por el amado, que influye profundamente en el amante. “En el amor existe una grandeza especial en el amado que enriquece al amante” (p. 134). Jesús no es un mero ejemplo de amor al prójimo, como si fuera prescindible para el que logre amar a lo demás. Esto sería una postura neopelagiana, porque Cristo nos hace hijos en una fraternidad nueva. En cada uno de los apartados hay encerrados muchos debates que se apuntan a través de la bibliografía generosa del aparato crítico.

El tercer capítulo recoge el reto afrontado por Benedicto XVI en su encíclica *Deus Caritas est*, sobre el crecimiento y purificación del *eros* hasta el *aga-*

*pe.* Aunque es cierto que el *eros* no aparece nunca en el Nuevo Testamento, esto nos habla de una dualidad en el amor, que ya resolvió san Agustín al tratar la dialéctica: *caritas-cupiditas*. Así, el amor egoísta no es el *eros* (como acusaba el pastor sueco Nygren), sino la *curvatura* del amor, como dijo san Bernardo. Esto le permite mostrar la integración de este nuevo amor en el dinamismo humano, sin saltos y sin brusquedad. Frente a la dialéctica de los dualismos, propone la integración humana del amor y la unidad de vida. Esto es posible por la novedad de este amor, que desde el principio unifica, no divide, aunque se puede apreciar una dualidad en el amor –atracción y unión/ cuerpo-alma– que se resuelven en la conversión. Estos dualismos “expresan la necesidad de convertirnos a un amor más grande que nosotros mismos, que siempre experimentamos como un don” (p. 165). Esta dualidad en la diferencia que es fecunda es el centro de la comprensión de la polaridad sexual en el cuerpo (cfr. p. 178). La privatización del amor ha hecho incomprensibles estas diferencias y su dimensión social. Para comprender el bien común es preciso el amor de las relaciones humanas.

El cuarto capítulo explica la unidad del amor verdadero en el hombre por medio de lógica del don. El amor es un don que se recibe al modo humano, con agradecimiento. “Sin una recepción del don, éste no existe” (p. 197). De aquí nace la reciprocidad del don, con la intencionalidad expresa de recibirlo, que es establecer una relación entre dos personas. La lógica del don envuelve nuestras vidas: hemos sido recibidos como don, y lo somos para otros en la entrega y en la fecundidad. Hemos de convertirnos en donantes. Sin embargo, la gratuidad del don es diferente del desinterés. “La gracia tiene el interés de la unión con Dios, y la gratuidad exige el desinterés particular de no buscar un provecho propio” (p. 213). Aquí se encuentran muchas de las aporías actuales sobre el amor, al confundir *gratuito* con *desinteresado*. El interés del amor es ser recibido y aceptado para la unión y transformación. El interés será la comunión, más que el acto de amar. Así se comprende mejor el perdón cristiano.

Esto nos abre la puerta al capítulo quinto, donde se trata el clásico tema (desde el siglo XII con Pedro Lombardo) de la relación de la caridad con las virtudes, como madre y forma de ellas. Después del recorrido previo, le permite enfocar este tema con nuevos ojos, pues la caridad no se salta el dinamismo moral, sino que lo supone y le da un enfoque nuevo, una mirada y finalidad nueva: el Amado que es Amigo. La caridad, como explica el autor, “concede un fin, pero no varía la finalidad propia de las virtudes que es específica en su actuación del bien, el cambio procede desde la consideración del

amado como fin al que tengo que conformar mis acciones para acoger en verdad su don. La afirmación de ‘ser forma’, entonces, proviene de una profunda concepción de la maternidad de la caridad como capacidad de generar una vida plena en la recepción de un don” (p. 235). Esta nueva medida de la caridad “de la presencia de la Trinidad que genera una vida plena que comunicar” (p. 253), permite la plenitud de las virtudes, que son llevadas a su perfección, a la comunión con Dios, a la plenitud del don inicial. Este proceso se hace según el modo humano del amor, según los afectos que unen al amante y al amado, pues “Dios, mediante el don de la caridad, asume los afectos en su propio valor” (p. 259). Aquí se puede comprender la relación de las virtudes con el bien y la verdad. En esta verdad se comprende el orden de la caridad, que permite un caminar a la luz del amor. La relación caridad y virtudes ya no será un tema de corte filosófico, sino de urgencia de santidad, de vida eclesial.

Así llegamos al último capítulo que recoge la vida de la Iglesia en el sacramento de la Eucaristía (cfr. Benedicto XVI, *Sacramentum Caritatis*). Los afectos se purifican y se orientan en este sacramento, que es principio y fin de toda vida cristiana. “Es una transformación profunda y progresiva que podemos identificar con la *totalidad del corazón* implicada en la caridad” (p. 270). Desde la Eucaristía se comprenden los diversos estados de vida cristiana.

La conclusión nos recuerda la permanencia y la misión de la caridad en la vida concreta de los cristianos. El amor es una totalidad integral que permite comprender la hondura de las heridas y del pecado. “Posiblemente sea la totalidad del amor la dimensión más compleja de vivir para el hombre y la que nos muestra mejor la herida interior que vivimos por el pecado y que fragmenta de modo original nuestras experiencias, también la amorosa” (p. 297). Pero es el Corazón herido de Jesús la nueva medida del amor que nos fortalece y nos levanta.

José Manuel HORCAJO LUCAS  
 Universidad Eclesiástica San Dámaso  
 DOI 10.15581/006.56.3.766

---

# BIBLIOGRAFÍA: RESEÑAS DE LIBROS



---

**Roberto CASALES y Livia BASTOS ANDRADE (eds.),** *Dios y la filosofía. Una aproximación histórica al problema de la trascendencia*, Ciudad de México: Tirant Humanidades, 2022, 566 pp., 15 x 21,5, ISBN 978-84-19286-36-9.

El tema “Dios y la filosofía” ha sido central en la historia del pensamiento, modelando no solo la evolución de la filosofía misma sino también influyendo profundamente en el desarrollo cultural, científico y moral de las civilizaciones. Desde los primeros filósofos que se cuestionaban sobre el origen y la naturaleza del cosmos, pasando por la síntesis de razón y fe en la Edad Media, hasta los debates de la modernidad, la noción de Dios ha sido una constante fuente de reflexión, discusión y controversia. La exploración filosófica de lo divino no solo trata de la existencia de un ser supremo, sino que también aborda cuestiones esenciales sobre la naturaleza del ser humano, su moralidad, su propósito en esta vida y el conocimiento de la realidad que es él mismo y del mundo.

Este extenso pliego de cuestiones es el que encontramos en la obra “Dios y la filosofía. Una aproximación histórica al problema de la trascendencia”, editada por Roberto Casales y Livia Bastos Andrade. Publicada por Tirant Humanidades en 2022, esta obra monumental de 566 páginas ofrece una profunda exploración de cómo diversas corrientes filosóficas han abordado el problema de la trascendencia y la existencia de lo divino.

El libro se estructura en una serie de 26 capítulos, escritos por destacados académicos de diferentes tradiciones filosóficas y teológicas. Cada contribución se centra en un periodo histórico o en autores específicos, proporcionando una vasta visión de cómo la idea de Dios ha influido y ha sido influida por el pensamiento filosófico y teológico en distintas épocas.

Los capítulos ilustran el pensamiento de grandes autores, destacando un punto fundamental: la diversidad de enfoques converge en el deseo de poder explicar la relación de Dios con el mundo y, especialmente, con la vida del ser humano. Los escritos que componen este volumen no están unidos solo por la cadencia histórica que los entrelaza, o solo por la temática que los cohesiona. Los editores han logrado reunir una serie de ensayos que, aunque diversos en enfoque, están unificados también por una profunda erudición y un rigor analítico. El texto nos conduce a través de un recorrido en el que encontramos nombres y corrientes como Platón, Aristóteles, Epicuro, el Estoicismo, Plotino, Maimónides, Boecio, Anselmo, Tomás de Aquino, Pascal, Spinoza, Conway, Leibniz, Schelling, Kierkegaard, Peirce, Husserl, Stein, Levinas, Newman, Rosenzweig, Ratzinger, Rosmini, Vattimo, Wojtyła y Taylor.

El amplio abanico de argumentaciones acerca de la naturaleza de lo divino nos lleva a comprender la vastedad del tema. Por ello, los editores indican en el prólogo que “en este texto no se pretende agotar el tema, ni en lo que compete a la aproximación histórica, ni en lo tocante a cada uno de los autores estudiados” (p. 19).

Esto obedece, como también se comenta en la parte inicial del libro, a que el ser humano estará siempre dispuesto y capacitado por su naturaleza para especular sobre su relación particular con Dios. Por tanto, los intentos por argumentar con rigor llevarán inevitablemente a la diferencia de posturas y al diálogo. Así, Tomás de Aquino indicó que “la existencia de Dios, aun cuando en sí misma no se nos presenta como evidente, en cambio sí es demostrable por los efectos con que nos encontramos” (*S. Th.*, I, q. 2, a. 2, resp.). Sin embargo, Kant advierte que la razón se ve constantemente “acostada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede

responder por sobrepasar todas sus facultades” (KrV, A VII). Así, Dios y cómo este puede ser pensado pertenece a ese ámbito de interrogantes que nos sacan de nuestra inmediatez y hacen trascender nuestra inteligencia. Solo por esto le corresponde un lugar propio en la filosofía, como lo demuestra la publicación de esta serie de trabajos.

En resumen, “Dios y la filosofía. Una aproximación histórica al problema de la trascendencia” muestra de un modo claro que, aun en la divergencia de posturas, no se puede renunciar a la cuestión de Dios sin renunciar al auténtico pensamiento filosófico. Nos encontramos ante una obra crucial en el estudio de la filosofía y la teología: su enfoque comprensivo y detallado proporciona valiosas perspectivas sobre cómo la idea de Dios ha sido una constante fuente de reflexión y debate en la historia del pensamiento.

Martín MONTOYA  
Universidad de Navarra  
DOI 10.15581/006.56.3.770

---

**José PÉREZ ADÁN**, *Sobrepoder, Anarquía y Comunidad. Un análisis de caridad política*, KDP, 2024, 230 pp., 15 x 23, ISBN 979-8884521285.

El libro que ahora presentamos, *Sobrepoder, Anarquía y Comunidad. Un análisis de caridad política* (KDP, 2024), del sociólogo José Pérez Adán, ofrece al lector o estudioso, una visión sociológica en la que se entrecruzan tres conceptos básicos del análisis del pensamiento social cristiano: epistemología, escatología y soteriología. Esta novedosa perspectiva permite al lector adentrarse en la relación entre realidad social y conocimiento, resolver la confusión que podría establecerse entre verdad y realidad, y abrir la puerta a una esperanza de futuro para un mundo insertado en la crisis del fin de la modernidad. Acercarse a

la mente de aquel que tiene el verdadero poder de la visión objetiva sería el trasunto del quehacer social: interpelar la realidad y el devenir histórico como si Dios existiera. Se evita así el serio problema de toparse con realidades diversas que nos situaría en un contexto social ininteligible.

Para el autor, las Ciencias Sociales pueden dar respuesta a muchas de las preguntas que hoy demandan solución y que no parecen hallarla, sino más bien seguir en la senda de la espontaneidad y la provisionalidad. Una sociedad envuelta en la confusión y la perplejidad como paradigma de lo que ha dejado la modernidad y que todavía no

ha logrado solucionar una postmodernidad que parece más sumisa que nunca. Se trata de una época donde todos tendemos a interpretar el mismo papel y somos rehenes de un poder global que únicamente nos valora en tanto que consumidores de modelos universales dentro de un marco de lo políticamente correcto. La anarquía, no como modelo dado en España, sino el modelo marcado por W. Godwin, indica una posible solución inicial donde el sujeto social adquiera la responsabilidad que le es de suyo en la autogobernanza que le es debida. No en vano, el *demos* (sociedad) es anterior al *kratos* (gobierno) y por ello es necesario proteger este orden, podríamos decir natural, para que se dé la consecución de una sociedad madura y más libre. Por ello en sus líneas se aboga por más comunidad y menos estado.

El texto nos adentra en la reflexión que genera a posteriori la pulsión necesaria que necesitamos para alejarnos del gregarismo, y nos introduce en una lectura adecuada de las aporías que presenta la sociedad actual. Se trata de un libro optimista que mira la sociedad como el resorte necesario para salir de esta somnolencia que

marcan los grandes poderes y plataformas mundiales. Autores como R. Sennett, Godman, Schutz, Garfinkel y otros, han expresado el mismo sentir y alientan a esta disidencia que supone la corrección política y el estar subyugados a los poderes establecidos. Seguir, como hasta ahora, en un modelo militantemente neutro es el camino idóneo para dejar de saber quiénes somos y para impedir un adecuado uso de nuestra libertad. La pregunta inquietante a la que responde el libro con claridad es: ¿Quién tiene la culpa de todo esto? A estas alturas el lector ya lo podrá intuir, pero dejamos ligeramente velada la respuesta para que sea el propio lector el que lo descubra en el interior de sus páginas. No podemos pasar del *homo sapiens sapiens* al *homo ignorans* y quedarnos mirando hacia otro lado, por lo que este libro pretende precisamente sacarnos de la somnolencia aburguesada y es de obligada lectura para un lector y público intrépido y poco acomodaticio.

Francisco AZNAR SALA  
 Universidad Católica de Valencia  
 San Vicente Mártir  
 DOI 10.15581/006.56.3.771

---

## HISTORIA

---

**Jesús M. NIETO y Juana M. TORRES (eds.),** *Historia de la literatura cristiana en la Antigüedad*, Madrid: Ciudad Nueva, 2024, 682 pp., 17 x 24, ISBN 978-84-9715-577-9.

El título de la obra reseñada apunta el contenido sin ambigüedades: “Historia de la literatura cristiana en la Antigüedad”. Con ello se está precisando que no se trata de una Patristica, centrada en el pensamiento teológico de los Padres, con un claro enfoque doctrinal y dogmático. Ni tampoco de una Patrología, nombre con el que se conoce a las obras que investigan la vida y los escritos de esos autores, haciendo uso de elementos históricos y literarios. Nos encontramos ante una obra que se encarga de estudiar la literatura de los escritores antiguos cristianos. Es decir, sus páginas no quedan agotadas en los Padres, sino que tienen la ambición de profundizar en la literatura de aquellos que no han recibido tal título, abrazando incluso textos de carácter apócrifo y herético. Todo ello desde el análisis filológico, aunque no queda agotado ahí, pues el acercamiento a los escritos de estos autores tan concretos, arroja, inevitablemente, reflexiones de carácter teológico que amplían el horizonte pretendido, haciendo de este libro no sólo una historia de la literatura cristiana de la Antigüedad, sino también de la teología de los primeros siglos del cristianismo. A todo ello hay que añadir datos acerca del contexto histórico, social y cultural en el que surgieron los autores abordados y sus escritos.

El recorrido realizado ciertamente es fascinante. La Septuaginta, la traducción más antigua existente en griego koiné de los libros hebreos y arameos de la Biblia hebrea, marca el inicio de este viaje literario. Esta obra no solo facilitó el acceso a los textos sagrados a un público más amplio, sino que también influyó en la formación de la literatura cristiana primitiva. Nos adentramos así en los libros que hoy conforman lo que llamamos “Nuevo Testamento”, atribuidos a los autores canónicos.

Avanzando a través de los siglos, encontramos figuras como Justino Mártir, Ireneo de Lyon, Clemente de Alejandría, Orígenes y muchos otros que, con sus escritos, defendieron, explicaron y desarrollaron la fe cristiana en un mundo en constante cambio y desafío. Estos autores no solo respondieron a las cuestiones teológicas y filosóficas de su tiempo, sino que también dejaron un legado duradero que sigue inspirando a generaciones posteriores.

El siglo IV, con la conversión de Constantino y el Edicto de Milán, trajo consigo una nueva era para la literatura cristiana. Fue un tiempo de grandes Padres de la Iglesia como Atanasio, los Capadocios y san Agustín, cuyas obras siguen siendo pilares fundamentales de la teología y la filosofía cristiana.

Finalmente, la llegada del siglo VI nos muestra un cristianismo ya consolidado, pero también enfrentado a nuevas realidades y desafíos. Las obras de esta época reflejan una transición hacia el pensamiento medieval y la consolidación de doctrinas y prácticas que marcarían la historia futura de la Iglesia.

“Historia de la Literatura Cristiana en la Antigüedad” no es solo un libro académico. Es una puerta abierta a un mundo de sabiduría, cultura y fe; es una invitación a conocer y comprender los cimientos de una tradición literaria que ha influido profundamente en la civilización occidental, y también en la oriental; es un manual que viene a remediar una carencia que teníamos en los territorios de habla española, pues hasta la presente, no existía una obra realizada por españoles que abordara la literatura antigua cristiana. Lo único que teníamos eran traducciones.

Sus 682 páginas, coordinadas por Jesús M. Nieto Ibáñez y Juana M. Torres Prieto, son el resultado de la colaboración de 12 autores, especialistas en los temas tratados. Un simple vistazo a sus perfiles biográficos da muestra de que se tratan de voces autorizadas, con una amplia trayectoria investigadora.

El sello que ha apostado por este título es Ciudad Nueva, que desde la década de los 80 viene trabajando en España, con publicaciones tan significativas como las

que se agrupan en la colección “Biblioteca de Patrística”, con obras de los Padres de la Iglesia, tanto orientales como occidentales, junto con antologías y estudios sobre los mismos. Con textos traducidos de sus lenguas originales por un seleccionado equipo de traductores y patrólogos. O la “La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia”, que en 30 volúmenes ofrece los mejores comentarios de la Iglesia primitiva sobre la Biblia, en un trabajo ecuménico.

La presente obra se inserta dentro de la colección “Estudios Patrísticos” que, según la propia editorial, publica obras especializadas de carácter filosófico, teológico, histórico y pastoral que tienen como tema de estudio autores y temas relacionados con sus colecciones de Patrística.

En esta reseña quiero invitar a los lectores a sumergirse en esta obra con la misma pasión y curiosidad con la que lo han hecho sus autores, a quienes debemos agradecer los investigadores de habla española el interés prestado a estas cuestiones en un contexto en el que, quizá por no figurar una asignatura concreta sobre la historia del cristianismo y su literatura en los planes de estudios de nuestros grados, no haya suscitado mayor atractivo.

Jorge DE JUAN FERNÁNDEZ  
 Universidad de León  
 DOI 10.15581/006.56.3.773

## SAGRADA ESCRITURA

**Vicente BALAGUER**, *Ver a Jesús con ojos de Pedro. Lectura comentada del Evangelio según san Marcos* (Colección «Meditar la Biblia»), Pamplona: Eunsa, 2024, 293 pp., ISBN 978-84-313-3926-5.

La vinculación del evangelio según Marcos con Pedro, establecida de modo constante en los primeros siglos, ha quedado velada en la modernidad, en parte al menos por la sospecha generalizada acerca de la autoría apostólica de los escritos del NT, y singularmente de los evangelios. El dato patrístico es conocido y figura en todas las introducciones al evangelio; pero es generalmente considerado como algo a fin de cuentas secundario, casi una concesión dentro de un panorama en el que se presupone nuestro desconocimiento sobre la identidad real del autor de este escrito. Lo cual no deja de ser desconcertante, pues nos hallamos –en palabras de Vincent Taylor– ante “uno de los tesoros más grandes de la Iglesia y uno de los libros más influyentes y sobrecogedores de todo el mundo” (*San Marcos* [Madrid 1980] 25). ¿Resulta irrelevante quién esté en el origen de este testimonio?

Vicente Balaguer, catedrático de Nuevo Testamento en la Universidad de Navarra y gran conocedor del segundo evangelio, ya desde su tesis doctoral (*Testimonio y tradición en san Marcos: narratología del Segundo Evangelio* [Pamplona 1990]), nos ofrece un acercamiento original por dos aspectos. Primero, por su orientación sapiencial; pese al profundo conocimiento de la investigación (ampliamente citada en la Intro-

ducción y presupuesta en el comentario), el libro pretende responder al título de la colección en que se enmarca: una ayuda para la meditación del evangelio, como momento previo a la contemplación, según la tradición de la *lectio divina*. Y segundo, por la perspectiva explicitada en el título: la de los testigos presenciales del acontecimiento de Jesús, en particular la de Pedro.

El libro consta de tres partes: una breve Introducción (pp. 11-13), una amplia exposición metodológica (con el sugerente título “Contemplar a Jesús desde dentro del evangelio”: pp. 15-54), y el comentario propiamente dicho (“El Evangelio según san Marcos”: pp. 55-269; las notas, poco numerosas [30] y extensas, ocupan las pp. 261-269). En esta sección, a la traducción de cada pasaje según la Sagrada Biblia traducida por profesores de la Universidad de Navarra (con algunas modificaciones proponiendo una traducción más servil que refleje mejor la lengua original) le sigue el comentario correspondiente, siempre buscando que la extensión total no supere las tres páginas, de modo que el lector no pierda de vista el texto comentado. Siguen, a modo de apéndices, un útil Glosario de términos de diversa índole (personajes, instituciones, fuentes literarias: pp. 271-290), y un índice de “Pasajes de los otros tres evange-

lios que pueden verse también en san Marcos” (pp. 291-293), para facilitar la consulta del comentario de esos pasajes comunes.

Tras la Introducción, donde expone las circunstancias vitales y académicas que han desembocado en el presente proyecto, Balaguer presenta en “Contemplar a Jesús” su propuesta de lectura de Marcos. No busca la erudición gratuita, sino favorecer la contemplación de Jesús; porque, señala acertadamente, a ello están orientados los cuatro evangelios, tal y como ha desarrollado la tradición de la *lectio divina* desde la propuesta metodológica de Guigo el cartujo. Consecuentemente, son frecuentes en este capítulo las referencias a autores espirituales de la tradición cristiana antigua y moderna, que han hecho de la lectura actualizada y “presencial” del evangelio el quicio de su doctrina sobre la oración y la contemplación (en particular santa Teresa de Jesús, san Ignacio de Loyola, santa Teresa del Niño Jesús y san Josemaría Escrivá); este planteamiento permite superar el frecuente divorcio entre exégesis académica y penetración orante de la Escritura. Para ello es particularmente adecuado el segundo evangelio, por su carácter eminentemente narrativo que, aunque compartido con los otros tres, realiza de forma singularmente lograda (“Marcos narra a Jesús, Mateo lo explica, Lucas lo sitúa en la historia del mundo y Juan lo despliega”: p. 25). Centrándose ya en Marcos, Balaguer expone la relevancia del testigo que está en el origen de este evangelio, tanto en la Antigüedad (testimonios de Papiás, Justino, Ireneo y Clemente alejandrino) como en la actualidad; destacan Vincent Taylor, que “mostraba que detrás del evangelio de Marcos había que postular casi necesariamente un testigo y una comunidad” (p. 28); y, más reciente, Richard Bauckham, que muestra cómo sobre todo Marcos y Juan “presentan un conjunto de características retóricas que son como un certificado de autenticidad” y subraya la perspectiva petrina de Marcos (*ibid.*). En

este contexto, Balaguer desarrolla la especial relación del testigo con la tradición oral. De gran interés resulta el apartado dedicado al “punto de vista enunciativo” (“quién ve” aquello que ocurre en la acción que se describe: pp. 33-37), puesto de relieve por la crítica literaria moderna, y de gran relevancia para el segundo evangelio, pues permite al lector adoptar la perspectiva de los personajes del episodio y así favorece su contemplación, haciéndose “contemporáneo del evangelio” (pp. 37-50). Para ello resulta imprescindible un cierto bagaje de conocimientos históricos que le permita acercarse a esos textos; de singular interés resulta la sistematización de los cinco contextos que permiten comprender las palabras y gestos de Jesús: el Antiguo Testamento; otros textos del Nuevo Testamento; las obras de Flavio Josefo y de Filón de Alejandría; los apócrifos del Antiguo Testamento; y la literatura rabínica. Otro punto de interés es su insistencia en la importancia de la cultura, en particular la literaria, para comprender el Evangelio; así como en las mediaciones que nos permiten adentrarnos en la personalidad de Jesús, cuyo quicio –como mostrara J. Ratzinger/Benedicto XVI en su *Jesús de Nazaret*– es su relación con el Padre. De todos estos aspectos se vale Balaguer para proponer de cada pasaje evangélico “una interpretación validable metódicamente: probable o más probable que otras” (p. 50); teniendo en cuenta que, según una observación que manifiesta el talante abierto de nuestro autor, “cualquier interpretación [...] que respete el contexto marcado por el texto inspirado del evangelio es una interpretación correcta” (p. 52).

El comentario evangélico procede del modo habitual, según los presupuestos hermenéuticos y metodológicos ya indicados. En una variante de la división estructural más difundida, Balaguer divide el evangelio, tras la preparación del ministerio de Jesús (1,1-13), en tres grandes partes, subdivididas a su vez en secciones me-

nores: Ministerio de Jesús en Galilea (1,14–8,31), Ministerio camino de Jerusalén (8,31–10,52) y Jerusalén (11,1-16). El estudio de cada pasaje da forma concreta al objetivo del autor, en consonancia con la finalidad pastoral de toda exégesis bíblica: favorecer la unión orante con Dios.

Además de los apéndices ya reseñados, el libro se ve enriquecido por algunos mapas (uno de toda Palestina, al comienzo; y varios menores a lo largo del comentario), así como por una serie de croquis y dibujos, obra de Javier Sáez Gastearena, que ilustran algunos aspectos geográficos e históricos del texto evangélico.

Nos hallamos, pues, ante un significativo comentario, que denota, por una parte,

la erudición del autor y su profundo conocimiento del evangelio según Marcos, resultado de muchos años de investigación y “convivencia” con este texto; y por otra, la originalidad de su acercamiento exegético-espiritual. Cualquier lector medio, y en particular el estudiante de teología, pero también el cristiano orante, encontrará en sus páginas inestimable ayuda para adentrarse “con los ojos de Pedro” –de forma vivencial y afectivamente cercana– en el “evangelio de Jesús Mesías e Hijo de Dios” (Mc 1,1).

Luis SÁNCHEZ NAVARRO  
 Universidad Eclesiástica San Dámaso  
 DOI 10.15581/006.56.3.776

---

## TEOLOGÍA FUNDAMENTAL Y DOGMÁTICA

---

**Daniel CARDÓ**, *El arte de predicar. Introducción teológica y práctica* (Colección «Biblioteca de Iniciación Teológica», 20), Madrid: Rialp, 2021, 314 pp., 13 x 20, ISBN 978-84-321-6609-9.

El autor acude a las grandes lecciones de retórica clásica (Cicerón, Quintiliano) y contemporánea, a las enseñanzas recientes del magisterio de la Iglesia, junto a los consejos de modernos creadores de *TED Talks*. Plantea la homilética como “un desafío y una oportunidad”, como “un vehículo para el crecimiento espiritual del sacerdote que se esfuerza por ser efectivo y por adquirir una visión espiritual” (p. 26). “Este libro es el fruto de ese tiempo de reflexión y trabajo” (p. 28), en el que se unen tanto la teoría como la práctica. Propone así un *ethos* en el predicador de humildad y servicio, evitando toda autorreferencialidad; pero que ha de ir precedido de un *logos*, que tiene que ver tanto con la coherencia y la trabazón entre las partes, como con la unidad entre teología y oración. En este sentido, se aprecia una clara influencia de Joseph Ratzinger, con los principios propuestos en *Dogma und Verkündigung* (1973).

Así, Cardó propone una teología de la predicación, fundada en la palabra de Dios y en la vida de la Iglesia, a partir de la doctrina de la encarnación. El libro presenta lógicamente abundantes citas de la Escritura y de los Padres de la Iglesia, de los que el autor se muestra un buen conocedor. También ofrece textos del Magisterio, especial-

mente reciente (Benedicto XVI, Francisco, obispos estadounidenses), al mismo tiempo que altas dosis de experiencia y sentido común. También aporta testimonios de algunas “víctimas” de las homilías, con interesantes apreciaciones como la siguiente: “Una homilía dará ‘noticias sobre el Rey’ si es atinada respecto a la teología y las Escrituras, y si se expone la palabra de Dios para ese día con sencillez. Entonces parecerá inteligente y bien preparada, ortodoxa y creativa al mismo tiempo, concisa y memorable. La presentación importa: un ritmo moderado y claro, una voz audible y modulada contribuirá a la receptividad sosegada de la celebración” (p. 107).

En definitiva, la predicación será considerada como parte de la liturgia de la Palabra, como fruto de la oración y del estudio, al proponer como modelo el de san Agustín (pp. 155-169). En su segunda parte, el libro recoge catorce homilías de todos los tiempos, con su introducción y comentarios, donde aparecen otros autores como Padres (Gregorio Nacianceno, Ambrosio, Juan Crisóstomo, León Magno), autores medievales (Bernardo, Tomás de Aquino), predicadores modernos (Carlos Borromeo, Bossuet, Newman, Knox) y homilías de los últimos papas. La bibliografía es predomi-

nantemente de ámbito anglosajón y las fuentes aparecen con referencias a ediciones en inglés. También la traducción denota la condición bilingüe del autor. En fin, constituye este ensayo una interesante reflexión sobre un tema de perenne actuali-

dad en tiempos de eclipse –como se dice a veces– de la homilética.

Pablo BLANCO  
 Universidad de Navarra  
 DOI 10.15581/006.56.3.778

---

**Emilio MARTÍNEZ ALBESA (coord.),** *Sobre Fratelli tutti del papa Francisco*, Madrid: Ideas y Libros Ediciones (Colección «Ideas», 31), 2024, 706 pp., 17 x 24, ISBN 978-84-17892-74-6.

Resultado de tres años de reflexión y diálogo entre treinta y cinco especialistas convocados por la Asociación para el Estudio de la Doctrina Social de la Iglesia (AEDOS), mayoritariamente españoles, este libro colectivo e interdisciplinar nos guía en la lectura e interpretación de la última encíclica del papa Francisco. Es una obra madura, que dialoga no sólo con el Pontífice y entre los propios colaboradores del volumen, sino también con la mayoría de las demás publicaciones en español y en italiano sobre este documento pontificio. Nos pone ante cuestiones sociales ineludibles para el creyente de hoy y nos invita a sumarnos de manera constructiva y crítica al replanteamiento de las categorías teológicas, filosóficas, políticas y económicas que exige el actual cambio de época.

Partiendo del análisis de *Fratelli tutti* que hace el coordinador, el profesor Emilio Martínez, los autores presentan sus contribuciones. Estas han quedado organizadas en cinco bloques: *Hacia una teología de la fraternidad universal*; *Acercamiento espiritual a la fraternidad universal*; *Cultura del encuentro: proximidad, diálogo y compromiso*; *Amistad social y política*; y *Amistad social y económica*. Finalmente, el coordinador recoge y armoniza las principales ideas y propuestas en un extenso epílogo conclusivo, donde propone un amor sino-

dal y social para hermanarnos a escala universal.

La relación entre la fraternidad cristiana y la fraternidad universal se aborda teológicamente. Joaquín Jareño Alarcón descubre en la dignidad de la persona humana la base de su aspiración a la libertad y a la legítima igualdad, por lo que el bien común principal es el de hacer valer la universalidad de esa dignidad sin exclusiones. José Luis Fernández Fernández, apoyándose en Joseph Ratzinger, subraya que la fraternidad de los cristianos se pone al servicio de todos mediante la misión, el ágape y el sufrimiento. Siendo Cristo quien nos hace hijos de Dios y nos hermana, Juan José Pérez-Soba afirma que la Iglesia va formando la familia de los hijos de Dios en el mundo gradualmente; la fraternidad humana implica así un camino de amistad social incondicional que podrá edificar la sociedad en cuanto sea vivencia de un amor que una a las personas en el bien de la filiación divina. En esta línea, para el padre Jesús Villagrasa, el cristiano ha de ser levadura en la masa de la humanidad prolongando la obra reconciliadora de Cristo, de manera que la amistad social fructifique en una fraternidad cada vez más plena de acuerdo con el concepto de familia humana que nos ofrece el Magisterio. Roberto Repole, actual Arzobispo de Turín, conclu-

ye que la fraternidad cristiana sirve a la fraternidad universal mediante la participación de los cristianos en los padecimientos de Cristo redentor; el cristiano se hace don para los demás, buscando formar con ellos el Cristo total entregado a la salvación del mundo.

La fraternidad nos reclama una vivencia ascética y mística. Martín Carbajo Núñez profundiza la fraternidad en san Francisco de Asís y en la tradición franciscana, mostrando que la igualdad fundamental de todos y la singularidad de cada uno se combinan perfectamente cuando nos vemos unos a otros desde Dios y aceptamos a cada hermano como don de un Dios infinitamente generoso al que acoger con gratitud, amabilidad y misericordia. José Luis Vázquez Borau presenta cómo a san Carlos de Foucauld le inspiró la humildad y el amor de Jesús en su encarnación, en la que se hizo nuestro prójimo, para testimoniar la fraternidad y la amistad social en circunstancias difíciles. José Andrés-Gallego estudia a san Ignacio de Loyola, a Guillermo Roviroza y al papa Francisco, encontrando en la sinodalidad y en el discernimiento dos claves fundamentales para hacernos capaces de secundar con consolación, cruz y coraje la fraternidad cristiana y universal sin fronteras y la amistad social en lo concreto.

En la cultura del encuentro de Francisco, así como en la polémica hermenéutica desatada en torno a la encíclica y sus temas, profundizan varios autores. Armonizar lo uno y lo múltiple, la persona y la comunidad, lo local y lo global no es fácil. Ángel Barahona se pregunta cómo alumbrar una cultura comunitaria fraterna, caracterizada por la justicia y el perdón, cuando parece perdida la conciencia de pertenencia mutua entre las personas. Rafael Gómez Pérez denuncia la instrumentalización de la cultura por colonialismos ideológicos, siendo que, por definición, debe ser participativa y ética, e invita a pasar del sueño a

la esperanza. Marcial Sánchez Gaete y María José Navasal Castillo plantean los desafíos actuales de la Iglesia y del mundo desde la actitud del creyente que se deja interpelar. En este contexto, para Miguel Ángel Martínez López, la encíclica promueve actitudes y comportamientos dialogantes capaces de transformar la sociedad en clave humanizadora. José Corral apuesta por una ética altruista universal, sabiendo que el cristianismo es el más insigne testigo de ella. Por esto, Andrés Muñoz Machado afirma que revitalizar los valores cristianos es el camino privilegiado para desarrollar una cultura de la amistad que geste un humanismo nuevo. Agustín González Enciso, Javier Barnés, Juan A. García González y Manuel Cruz aportan diversas lecturas de la encíclica. Proximidad, diálogo y compromiso son pasos necesarios para hermanar la sociedad y el mundo.

La política ha de hacerse expresión de amistad social para elevarse a la nobleza que le corresponde. Frente a falaces utopías igualitaristas, Luis Núñez Ladevéze enfatiza la humanidad del buen samaritano que actúa más allá de los mínimos exigidos por la ley, participando de la gratuidad de Dios e integrando al necesitado en su propia comunidad. María del Rosario González Martín desglosa la vida social en diversos planos, en los que la amistad adquiere expresiones diferentes en función del sentido y bien común de cada uno. Urbano Ferrer Santos denuncia la partitocracia y el dominio de los intereses económicos sobre la política, proponiendo las bases antropológicas que permitan un diálogo social capaz de enriquecer la convivencia con la integración de los auténticos valores culturales de los pueblos bajo un Estado de derecho. Miguel Alfonso Martínez-Echevarría aboga por el sentido subsidiario del gobierno, promoviendo la libertad y la participación política, la ética y el trabajo. En esta línea, Eugenio Alberto Rodríguez apunta como principales desafíos para la

regeneración: la participación política, la economía solidaria, las altas aspiraciones y el realismo. José Ramón Recuero ahonda en la política y la justicia social, apostando por un diálogo que busque la verdad y por una opción preferencial por los más necesitados que posibilite la igualdad de oportunidades. Francisco Molina ve la globalización como inevitable y oportuna, pues existe un bien común universal que atender; esto exige superar el paradigma tecnocrático y repensar la organización internacional.

El Papa pide una *nueva economía* que se centre en la persona, con libertad y regulación del mercado. Domingo Sugranyes Bickel recuerda que, frente a la visión mercantilista, la gratuidad también forma parte de la vida económica. José Antonio García Durán estudia históricamente el pensamiento social sobre la exclusión social. Andrés Arnaldos Cascales, Agustín Ortega Cabrera y Rufino Orejas profundizan en el deber y derecho al trabajo como base del derecho a la propiedad privada dentro de una economía al servicio del florecimiento de la dignidad humana. José Barta Juárez aporta particular luz tanto para desarrollar un modelo personalista de empresa como un orden económico personalista para un desarrollo integral. Santiago García Echevarría aboga aquí por una economía social de mercado dentro de un marco ético, que permita vivir los valores y principios de la encíclica *Fratelli tutti*.

Para Emilio Martínez Albesa, la fraternidad exigiría querer el bien de toda persona, a la que se reconoce investida de la misma dignidad «aunque habite en el otro extremo de la tierra», y «la amistad social sería la forma de amor que permitiría, con su compromiso por el bien común, ir incluyendo y haciendo comunidad desde lo

local hasta lo global, pues el amor es concreto y realista, sin desentenderse del hermano cercano» (p. 701). En su epílogo recuerda que los cristianos, hijos de Dios en Cristo, hemos de ser vicarios en favor de todos hermanando por medio de la caridad sufriente a quienes ahora se nos presentan como distantes. Atiende también a la herencia espiritual de san Bernardo de Claraval, san Juan de la Cruz y Pierre Teilhard de Chardin. Propone un *amor sinodal*, que define como «el amor fraterno entre los miembros de la Iglesia que genera comunión inclusiva y difusiva, corresponsabiliza en la misión común y promueve la donación y la acogida recíproca de las aportaciones de todos» (p. 599). Este mismo amor se haría *amor social*, «al expandirse como celo misionero más allá de la comunidad eclesial para anunciar y celebrar la fraternidad en Cristo con todos y cada uno de los hombres con la esperanza de que Dios lo sea todo en todos» (*ibid.*). «La doctrina social de la Iglesia capacita a los cristianos para que hagan del encuentro entre la Iglesia y el mundo una experiencia evangelizadora de este y una experiencia enriquecedora de esa» (p. 602). El icono del *buen samaritano* cuestiona a los creyentes y a los no creyentes; pero los creyentes tenemos una responsabilidad muy particular en la edificación de este mundo fraterno.

En definitiva, hay que agradecer a los autores de esta voluminosa obra que, al hilo de la última encíclica papal, hayan compuesto un maravilloso mosaico de válidas ideas, que sólo están esperando ser puestas en práctica para transformar el mundo en un espacio de fraternidad y amistad social.

Fernando CHICA ARELLANO  
Città del Vaticano  
DOI 10.15581/006.56.3.780

**Card. Mario GRECH (ed.),** *Amazzonia, nuovi cammini per la Chiesa e per un'ecologia integrale*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2024, 690 pp., 15 x 23, ISBN 978-88-266-0843-3.

Este libro, editado por el cardenal Mario Grech, secretario general del Sínodo, recoge los contenidos elaborados, discutidos y aprobados por la Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica, presentando en orden cronológico todo el material producido en torno a dicha iniciativa eclesial en el idioma en que fue redactado o pronunciado. Dicha Asamblea Especial del Sínodo, que se desarrolló en el Vaticano del 6 al 27 de octubre de 2019, tuvo como tema “Amazónica, nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral”.

El Sínodo de los Obispos fue instituido por san Pablo VI el 15 de septiembre 1965 con el Motu Proprio *Apostolica Sollicitudo*. Su creación tuvo lugar en el contexto del Concilio Vaticano II, que con la Constitución Dogmática *Lumen gentium* (21 de noviembre de 1964), se había concentrado ampliamente sobre la doctrina del episcopado, convocando a una mayor participación de los Obispos *cum et sub Petro*, en las cuestiones que interesan a la Iglesia Universal. El papa Francisco, con la Constitución Apostólica *Episcopalis communio* (15 de septiembre de 2018), renovó profundamente este organismo participativo, incluyendo el marco de la sinodalidad como dimensión constitutiva de la Iglesia en todos los niveles de su misión. En particular, el Sínodo se modula como un proceso vertebrado en una triple fase: la preparatoria, en la que tiene lugar la consulta al Pueblo de Dios sobre temas indicados por el Papa; la celebrativa, caracterizada por la reunión de los Obispos en asamblea; y la fase de actuación, en la que las conclusiones del Sínodo, aprobadas por el Sumo Pontífice, dinamizan el quehacer de la Iglesia. Por lo

tanto, la fase central, cuando los pastores se dedican al discernimiento, está precedida y sucedida por fases en las que se involucra a la totalidad del Pueblo de Dios, en la pluralidad de sus miembros.

La Asamblea dedicada a la Amazonía fue la primera tras la promulgación de *Episcopalis communio* y se focalizó en «individuar nuevos caminos para la evangelización de esa porción del Pueblo de Dios, especialmente de los indígenas, a menudo olvidados y sin perspectiva de un futuro sereno, también debido a la crisis de la selva amazónica, pulmón de capital importancia para nuestro planeta» (p. 7). Como el lector podrá comprobar al repasar estas páginas, dicha Asamblea Especial valoró minuciosamente la fase de consulta al Pueblo de Dios en las Iglesias particulares, generando un enriquecedor debate no sólo en las siete Conferencias Episcopales presentes en la región (Brasil, Bolivia, Colombia, Perú, Antillas, Ecuador y Venezuela), sino también en otros ámbitos gracias a la Red Eclesial Panamazónica (REPAM).

Editada por la *Libreria Editrice Vaticana*, esta publicación, tras el prefacio (pp. 7-10), se divide en seis sustanciosas partes. En primer lugar se incluyen los documentos relativos al anuncio y la preparación de la Asamblea sinodal (pp. 11-88); la segunda parte recoge las homilias de las celebraciones eucarísticas y los trabajos en las Congregaciones Generales (pp. 89-114); la tercera presenta las intervenciones de los oyentes y de los invitados especiales (pp. 115-153); la cuarta agrupa los trabajos realizados dentro de los doce círculos menores (pp. 155-220); la quinta recopila los discursos y homilias del Santo Padre, los discursos del secretario general, el discurso de

apertura del relator general y las homilías de los padres sinodales, así como los textos de los documentos oficiales del Sínodo (pp. 221-549); la última parte reproduce el texto de la Exhortación Apostólica postsinodal *Querida Amazonía* con las intervenciones pronunciadas durante la presentación del documento en la sala de prensa vaticana (pp. 551-616). El volumen se corona con una serie de provechosos apéndices informativos sobre el calendario de los trabajos de la mencionada Asamblea Especial, el elenco de quienes participaron en la misma, una lista de siglas y abreviaturas, un índice de nombres y un índice general (pp. 617-690).

La lectura de esta obra permite constatar que las reflexiones propuestas en la misma van más allá del territorio geográfico, ya que conciernen a toda la Iglesia y hacen referencia al porvenir del planeta. El Sínodo de la Amazonía, de hecho, representó un gran proyecto desde el punto de vista eclesial, civil y ecológico y cooperó a redefinir significativas líneas pastorales, adaptándolas a la hora presente, tan compleja y poliédrica.

La Amazonía es esencial para la distribución de las lluvias en las regiones de América del Sur y contribuye a los grandes movimientos de aire alrededor del planeta. Esta enorme región comprende nueve países (Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Guyana, Guyana Francesa, Perú, Surinam y Venezuela) y cuenta con aproximadamente 34 millones de habitantes, de los cuales más de 3 millones son indígenas pertenecientes a más de 390 grupos étnicos. En este bioma, considerado una fuente importante de oxígeno para toda la Tierra y una de las mayores reservas de biodiversidad del planeta, pueblos y culturas de todo tipo viven en armonía con la creación. A pesar de su inmenso patrimonio natural, esta área se encuentra entre las más vulnerables del mundo debido a la voraz explotación del subsuelo, a la devastación

indiscriminada de la selva, a la contaminación de los recursos hídricos por el uso incontrolado de productos agrotóxicos y por el crecimiento desmedido de actividades agrícolas y de industrias extractivas y madereras. El deterioro del territorio viene acompañado del derramamiento de sangre inocente y de la criminalización de los defensores de la Amazonía.

El libro muestra cómo el documento final del Sínodo denuncia los estragos causados por la mano del hombre en la Amazonía, con los consiguientes perjuicios para sus habitantes, destacando la necesidad de un proyecto común para tutelar esta tierra. Este documento, junto con la Exhortación Apostólica *Querida Amazonía*, marcan la transición de la fase de celebración a la fase de aplicación del Sínodo, con el objetivo de «implementar nuevos caminos para la vida de la Iglesia y su servicio a una ecología integral en la Amazonía», así como para «reflexionar sobre la forma de estructurar las Iglesias locales en cada región y país, y avanzar en una conversión sinodal que señale rutas comunes en la evangelización» (*Documento final del Sínodo de los Obispos para la Amazonía*, n. 91) (pp. 525-526).

Estas enjundiosas páginas ponen de relieve asimismo que la conversión, en sus diferentes acepciones (integral, pastoral, cultural, ecológica y sinodal), fue el hilo conductor de aquella Asamblea sinodal especial, llevada a cabo en un clima fraterno, abierto, libre, orante y respetuoso, trenzado de cantos, contemplación y silencio, que ayudó a componer una sinfonía de voces gozosas de formar parte de la gran familia eclesial, anhelante de ofrecer su contribución al fomento del bien común y aplicada a la escucha del clamor de esa tierra depredada y de los pueblos que la habitan, preferencialmente de los más postergados. Una llamada a la conversión que ha de encarnarse en pasos concretos, para que se puedan realizar los cuatro sueños indicados por el papa Francisco en *Querida*

*Amazonía*, que se traducen en el deseo de imaginar una Amazonía socialmente más solidaria y fraterna, culturalmente protegida en sus diversidades, integralmente respetuosa del medio ambiente, con una Iglesia de rostro amazónico, cercana a las comunidades autóctonas y atenta al grito de los pobres (cf. pp. 554-555).

Concluyendo, creemos que ha sido un acierto publicar este copioso acervo documental, no sólo como testimonio de un camino recorrido, unos esfuerzos realizados y unos acontecimientos vividos. También como un acicate que impulse a avizorar un luminoso horizonte para aquella extensa región del planeta. En esa dirección se enmarca la aportación profética de la Iglesia, que no es ajena ni indiferente al destino de los pueblos amazónicos, como lo revela el pródigo tesoro de ideas y el ubérrimo cúmulo de sugerencias contenidas en esta monografía. Reflejan con esmero la fe y la ardiente caridad del Pueblo de Dios en aquellos territorios, que imploran que “se tomen en serio los miedos, las angustias, los deseos y las esperanzas de los individuos y de las comunidades que en ellos viven y que se sienten llamados a ser generadores de soluciones creativas y sanas para el bien común de toda la comunidad internacional”, en palabras del cardenal Mario Grech durante la concurrida presentación de este precioso libro en la sede central de la FAO, la tarde del 4 de junio de 2024. Un

evento al que asistieron numerosos embajadores, funcionarios, religiosos, agentes de pastoral y líderes de asociaciones comprometidas con cuestiones medioambientales y la protección de los pueblos indígenas de la Amazonía. Además del citado purpurado, en el encuentro tomaron igualmente la palabra el doctor Qu Dongyu, Director General de la FAO; el cardenal Michael Czerny, SJ, Prefecto del Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral; el cardenal Pedro Ricardo Barreto Jimeno, SJ, y la Hermana Laura Vicuña, respectivamente Presidente y Vicepresidenta de la Conferencia Eclesial Amazónica (CEAMA), organismo resultante de la referida Asamblea Especial; la activista indígena Yesica Patiachi, Vicepresidenta de la Red Eclesial Panamazónica (REPAM); la doctora Fatouma Seid, Subdirectora de la División de Asociaciones y Colaboración con las Naciones Unidas de la FAO, y la doctora Jyotsna Puri, Vicepresidenta Adjunta, Responsable del Departamento de Estrategia y Conocimiento del Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (FIDA). El acto fue clausurado por quien suscribe esta reseña, en calidad de Observador Permanente de la Santa Sede ante la FAO, el FIDA y el PMA.

Fernando CHICA ARELLANO  
Città del Vaticano  
DOI 10.15581/006.56.3.783

## TEOLOGÍA MORAL Y ESPIRITUAL

**Martin SCHLAG y Boglárka KOLLER**, *Rethinking Subsidiarity. Multidisciplinary Reflections on the Catholic Social Tradition*, Cham: Springer, 2024, 225 pp., 15,5 x 23,4, ISBN 978-3-031-50145-6.

Una de las virtualidades de la Doctrina Social de la Iglesia es la capacidad de iluminar los desafíos que encontramos en el ámbito de la política y la economía. Es una percepción común que la última década está muy marcada por una polarización política creciente en números países. La inestabilidad y los malabarismos políticos a que parecen avocadas nuestras sociedades van de la mano del deterioro –cuando no desaparición– del diálogo social y político. La tensión social se palpa y se resiente la calidad de la convivencia. Imágenes como Occupy Wall Street, Black Lives Matters, los chalecos amarillos en Francia y un largo etcétera de protestas, sirven de muestra de esta situación.

En ese contexto, los profs. Martin Schlag (Moss Chair of Catholic Social Thought, University of St. Thomas, Minnesota) y Boglárka Koller (Directora del departamento de Estudios Europeos y Vicerrectora de relaciones internacionales, University of Public Service, Budapest) ofrecen al público este interesante volumen sobre el principio de subsidiaridad, de reconocida influencia en el campo político. El libro es el resultado del diálogo entre académicos y profesionales del mundo de la política y los negocios, que tuvo lugar en Budapest, en el verano de 2022, en el Con-

greso “The Freedom, Subsidiarity, and the Spirit of Gift”. Tras una cuidadosa revisión y reelaboración, los editores han seleccionado doce intervenciones que componen los capítulos del libro.

La tesis de fondo que emerge del conjunto es que el principio de subsidiaridad, con su calibrada atención al protagonismo de la persona y al bien común de la sociedad, ofrece un abordaje muy sugerente para salir del antagonismo que caracteriza a las discusiones entre liberalismo, populismo, socialismo de corte comunista, estado y mercado, capitalismo y socialismo; libertad y justicia social, etc.

El volumen está dividido en dos partes. La primera, que para una perspectiva teológica tiene mayor interés, está dedicada a los fundamentos teológicos y filosóficos de la subsidiaridad. Abre la sección una sugerente exposición a cargo de Giulio Maspero e Ilaria Vigorelli sobre la ontología relacional fundada en el misterio de la Trinidad, que está en la base del principio de subsidiaridad y que ilumina su relación con la solidaridad. A continuación, Jim Wishloff y Ernest Pierucci dan un paso más en el plano de la fundamentación conectando la subsidiaridad con la maravilla que rodea al misterio de la creación, el matrimonio y la familia. Viene después un capítulo

de Cristian Mendoza que explora una salida a la tensión entre estado y mercado de la mano del principio de subsidiaridad. Después, el propio prof. Schlag aborda las políticas de salud pública a raíz de la pandemia del COVID en su relación con la dignidad humana y la subsidiaridad. En la parte final de esta sección, Maciej Bazela aborda el fenómeno de los recientes populismos, que entrando en la arena política de forma democrática, van recortando progresivamente importantes núcleos de la libertad de las personas y de los grupos. Enfoca el tema y su propuesta de solución en diálogo con el liberalismo y la DSI. Por último, Richard Turnbull recurre al pensamiento de Thomas Chalmers († 1847), un ministro presbiteriano escocés que, antes de que se hubiera acuñado el principio de subsidiaridad, buscó integrar la teología con la política económica con propuestas prácticas en la línea de la subsidiaridad. Muestra, por tanto, una tradición cristiana común.

La segunda parte del libro, también de seis ensayos, está dedicada a los aspectos legales, políticos y empresariales de la subsidiaridad. Nadja El Beheiri toma ocasión de las inscripciones de la tumba de un panadero de la antigua Roma para exponer cómo entonces el trabajo podía abrir la puerta a una interesante relación entre libertad, subsidiaridad y solidaridad. Por su parte, Péter Krisztián Zachar analiza dos gobiernos húngaros después de la caída del muro con diferentes comprensiones de democracia de inspiración cristiana. La coeditora del libro, Boglárka Koller, aborda el futuro de Europa desde el prisma de las diferentes comprensiones de la subsidiaridad en los debates de la Unión Europea, mientras que Christian Hillgruber expone las vicisitudes del principio de subsidiaridad en la legislación europea. Los últimos dos capítulos tienen que ver con el mundo empresarial. Karel Sovak pone en relación el principio de subsidiari-

dad con la conciencia de los dones intelectuales y espirituales recibidos por cada persona y el servicio que, con ellos, cada cual puede prestar al conjunto. Por último, cierran el volumen Charles Wookey y Hector Rocha con una experiencia práctica de un curso sobre el propósito de la empresa para ejecutivos de escuela de negocios, cuya configuración permite desarrollar la subsidiaridad y la libertad, tanto en el aula como en la práctica empresarial.

Diría que, visto en su conjunto, el libro destaca no solo por el esfuerzo de volver a presentar la subsidiaridad de una manera que permita enfocar de un modo distinto nuestro contexto polarizado, sino también el mismo principio de subsidiaridad. En concreto, lo que sobresale es el protagonismo de la familia. Y no ya porque haya de ser la clave de las políticas públicas sino porque es crucial para la misma comprensión de la subsidiaridad. En efecto, el subrayado no se pone tanto en la protección de la libertad del individuo ante el estado o el mercado, como si fuera el objetivo fundamental de la subsidiaridad; sino que el centro de gravedad de la subsidiaridad está en la familia, primera comunidad de la que depende el desarrollo humano de toda persona. En varios capítulos, pero de modo especial cuando se profundiza en los fundamentos teológicos de la subsidiaridad, se muestra cómo en el mismo misterio de Dios y en la creación del ser humano en dualidad de sexos está la razón de ser de este principio.

En definitiva, se ha de felicitar a los editores y colaboradores por este libro, que sin duda avanza en la comprensión de la subsidiaridad y abre perspectivas interesantes para entender mejor el anclaje teológico de este importante principio.

Gregorio GUTIÁN  
 Universidad de Navarra  
 DOI 10.15581/006.56.3.785



---

## LIBROS RECIBIDOS

- BALAGUER, V., *Ver a Jesús con los ojos de Pedro. Lectura comentada del evangelio según san Marcos*, Pamplona: Eunsa, 2024, 293 pp., 17 x 24 cm., ISBN 978-84-313-3926-5.
- COLINAS-BLANCO, J., *Marcos y la guerra*, Estella: Verbo Divino, 2024, 398 pp., 19 x 24 cm., ISBN 978-84-1063-013-0.
- FLADER, J., *El examen final*, Madrid: Rialp, 2024, 195 pp., 14,5 x 21,5 cm., ISBN 978-84-321-6826-0.
- GIL, C., *Escritos paulinos*, Estella: Verbo Divino, 2024, 650 pp., 16 x 24 cm., ISBN 978-84-9073-957-0.
- GIMÉNEZ, A., *María, mi Madre. Corredentora, Mediadora, Abogada*, Madrid: Nueva Eva, 2024, 669 + XV pp., 14 x 21 cm., ISBN 978-84-128048-2-9.
- HERRERO, M., *Filosofía política. De la Antigüedad al mundo Contemporáneo*, Madrid: Rialp, 2024, 549 pp., 14,5 x 21,5 cm., ISBN 978-84-321-6776-8.
- IBÁÑEZ-LANGLOIS, J. M., *Por qué sufrir*, Madrid: Rialp, 2024, 274 pp., 14,5 x 21,5 cm., ISBN 978-84-321-6820-8.

---

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.



---

# ÍNDICE DEL VOLUMEN 56

<b>Estudios y Notas</b>	<i>Pág.</i>
ARANA CAÑEDO-ARGÜELLES, J.	Algunas derivaciones escatológicas del movimiento transhumanista ..... 451
CASTELLÓ GALLO, M. Á.	El carácter bautismal como <i>ens intentionale</i> según Tomás de Aquino ..... 279
CHICLANA ACTIS, C. – GARCÍA-BORREGUERO, L. – LÓPEZ-HERNÁNDEZ, R.	Retos, riesgos y oportunidades de la vida afectiva del sacerdote ..... 195
CONESA, F.	Benedicto XVI y el ateísmo contemporáneo ..... 723
CORDOVILLA PÉREZ, Á.	Mal, esperanza y beatitud. La cuestión del mal desde una perspectiva soteriológica ..... 635
DÍEZ HERRERA, P. A.	Matrimonio, divorcio y estatus social de tres mujeres en la colonia judía de Elefantina (siglo V a. C.) ..... 7
DUCAY, A.	La cristología de Joseph Ratzinger sobre la libertad de Jesús ..... 99
GRANADA CAÑADA, D.	Consideración unitaria del trabajo como acción en la historia de la teología del trabajo ..... 377
IZQUIERDO, C.	Las homilias de Benedicto XVI ..... 703
KOCHANIEWICZ, B.	The Stance of the Dominicans Towards the Immaculate Conception of Mary on the Example of Selected Scriptures (13th–16th Centuries) ..... 561
MARTI DEL MORAL, P. – BIEDRON, M.	La Eucaristía y la <i>logiké latreía</i> en Joseph Ratzinger-Benedicto XVI y san Josemaría Escrivá de Balaguer ..... 345
MARTÍNEZ-GUISASOLA, J. M. – GONZÁLEZ-MELADO, F. J.	El cuerpo como problema: ideología de género y transhumanismo ..... 409
NIETO IBÁÑEZ, J.	¿Historia eclesiástica o historia de la Iglesia?, cronología, teología y apología. Reflexiones sobre los orígenes de un género nuevo en la literatura griega cristiana ..... 39

ÍNDICE DEL VOLUMEN 56

O'CALLAGHAN, P.	El cristocentrismo de Joseph Ratzinger .....	683
PARDO, A.	«En el nombre de la belleza»: El <i>pulchrum</i> como esplendor, don y camino en Karol Wojtyła/Juan Pablo II .....	307
RUBIO HÍPOLA, F. J.	El fundamento Bonaventuriano de una Poética basada en la metafísica ejemplar de la expresión del Verbum .....	71
SARANYANA, J.-I.	¿Qué es propiamente la teología? Reflexión sobre el discurso del cardenal Joseph Ratzinger en la Universidad de Navarra .....	665
SERAFIM, M. C. – BERTONCINI, A. L. C. – AMES, M. C. – PANSERA, D.	Inteligencia Artificial (de)generativa: Sobre la imposibilidad de que un sistema de IA tenga una experiencia moral .....	467
SILVESTRE, J. J.	El fundador del Opus Dei y la liturgia: Apuntes biográficos .....	129
TAGLIAPIETRA, C.	Por una recuperación de la teología de las realidades terrenas .....	161
ZAUNER ESPINOSA, S.	Ecos de una ausencia. Usos del silencio en el discurso religioso hispánico a principios de la Edad moderna .....	597

**Recensiones**

*Pág.*

A) *Obras analizadas*

1. SADA, A., ROWLAND, T. y ALBINO DE ASSUNÇÃO, R. (eds.), *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo* (J. Á. GARCÍA CUADRADO) ..... 225
2. HERRERO, M., *Theopolitical Figures: Scripture, Prophecy, Oath, Charisma, Hospitality* (J. AURELL) ..... 228
3. BOLLORÉ, M.-Y. y BONNASSIES, O., *Dios, la ciencia, las pruebas: el albor de una revolución*, [v. or. (2021) *Dieu, la science, les preuves – L'aube d'une révolution*], Trad.: Amalia Aconda (J. SÁNCHEZ CAÑIZARES) ..... 235
4. DE RIBERA MARTÍN, I. y FERNÁNDEZ ESPINOSA, V., *La odisea de la autoridad. La vocación y tarea del maestro* (F. CHICA ARELLANO) ..... 239
5. RICHI ALBERTI, G., *Padres, hijos y, sobre todo, hermanos. Notas sobre el ministerio presbiteral* (N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS) ..... 243
6. SYSSOEV, P., *La paternidad espiritual y sus perversiones* (L. BUCH) ..... 246

7. PRIETO, L. P., <i>La conservación del universo según santo Tomás de Aquino</i> (J. Á. GARCÍA CUADRADO) .....	505
8. GAUDET, M. J., HERZFELD, N., SCHERTZ, P. y WALES, J. J. (eds.), <i>Encountering Artificial Intelligence: Ethical and Anthropological Investigations</i> (M. S. PALADINO) .....	507
9. STEFFENS, M., <i>Serás un hombre. La virilidad como promesa</i> (F. CHICA ARELLANO) .....	512
10. LETTENY, M., <i>The Christianization of Knowledge in Late Antiquity: Intellectual and Material Transformations</i> (A. BUENO ÁVILA) .....	515
11. LOSSKY, V., <i>Teología dogmática</i> (P. BLANCO) .....	519
12. ZAZO RODRÍGUEZ, J., <i>La parroquia en la Europa postmoderna. Con un epílogo para diócesis rurales</i> (F. CHICA ARELLANO) .....	523
13. RAMIS BARCELÓ, R., <i>La Segunda Escolástica. Una propuesta de síntesis histórica</i> (J. Á. GARCÍA CUADRADO) .....	749
14. DÍAZ, C., <i>¿Y al maestro quién le hace?</i> (F. CHICA ARELLANO) .....	752
15. TORRALBA, J. M <sup>a</sup> , <i>Una educación liberal. Elogio de los grandes libros</i> (M. MONTOYA) .....	757
16. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, J. J., <i>La caridad. El camino mejor en la amistad con Cristo</i> (J. M. HORCAJO LUCAS) .....	762

B) *Autores de las Recensiones*

ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., 5	AURELL, J., 2
BLANCO, P., 11	BUCH, L., 6
BUENO ÁVILA, A., 10	CHICA ARELLANO, F., 4, 9, 12, 14
GARCÍA CUADRADO, J. Á., 1, 7, 13	HORCAJO LUCAS, J. M., 16
MONTOYA, M., 15	PALADINO, M. S., 8
SÁNCHEZ CAÑIZARES, J., 3	

<b>Reseñas</b>	<b>Pág.</b>
ARANGUREN, J., <i>¿Qué es ser un ser humano?</i> .....	532
AROCENA, F. M <sup>a</sup> , <i>Sol salutis. La Navidad en la liturgia mozárabe y romana</i> .....	267
BALAGUER, V., <i>Ver a Jesús con ojos de Pedro. Lectura comentada del Evangelio según san Marcos</i> .....	774
CARABANTE, J. M <sup>a</sup> , <i>Benedicto XVI. El Papa de la razón. Una introducción al pensamiento de Benedicto XVI</i> .....	537

ÍNDICE DEL VOLUMEN 56

CARBAJOSA, I., <i>Salmos, II: Salmos 73-150</i> .....	265
CARDÓ, D., <i>El arte de predicar. Introducción teológica y práctica</i> .....	777
CASALES, R. y BASTOS ANDRADE, L. (eds.), <i>Dios y la filosofía. Una aproximación histórica al problema de la trascendencia</i> .....	769
CONESA, F., <i>Hacia una Iglesia más sinodal. Mi experiencia en la asamblea del Sínodo de los obispos</i> .....	545
FISICHELLA, R., <i>Lo que el mundo necesita. Puntos firmes de Benedicto XVI</i> .....	261
GIUDICE, H. y LASTRA SHERIDAN, J. C., <i>Próspero de Aquitania. La vocación de todos los pueblos. Introducción, traducción y notas</i> .....	259
GRANADOS, E., <i>Agenda 2033 nueva y eterna</i> .....	546
GRECH, Card. M. (ed.), <i>Amazonia, nuovi cammini per la Chiesa e per un'ecologia integrale</i> .....	781
GUERRERO ALVES, J. A., SJ y MARTÍN LÓPEZ, Ó., SJ, <i>Conversación espiritual, discernimiento y sinodalidad</i> .....	550
GUIJARRO, S., <i>La memoria viva de Jesús. Dinámicas de la transmisión oral</i> .....	539
KERMANI, N., <i>Incrédulo asombro. Sobre el cristianismo</i> .....	551
KREEFT, P., <i>La Sabiduría de los Salmos</i> .....	263
MARTÍNEZ ALBESA, E. (coord.), <i>Sobre Fratelli tutti del papa Francisco</i> .....	778
MENDONÇA, J. T., <i>Metamorfose necessária. Reler São Paulo</i> .....	541
NICHOLS, M. P., <i>Aristotle's Discovery of the Human. Piety and Politic's in the "Nicomachean Ethics"</i> .....	255
NIETO, J. M. y TORRES, J. M. (eds.), <i>Historia de la literatura cristiana en la Antigüedad</i> .....	772
OTXOTORENA, J. M., <i>Hablarle al mundo. El papel de la religión en las puertas del gran reset</i> .....	268
PÉREZ ADÁN, J., <i>Sobrepoder, Anarquía y Comunidad. Un análisis de caridad política</i> .....	770
PÉREZ MARCOS, M., <i>¿Qué es la neuroteología?</i> .....	256
PITRE, B., <i>En defensa de Jesús. Las pruebas bíblicas e históricas a favor de Jesucristo</i> .....	540
PITRE, B., <i>Jesús y las raíces judías de la Eucaristía</i> .....	543
SÁNCHEZ, L., <i>Apócrifo de José</i> .....	548
SCHLAG, M. y KOLLER, B., <i>Rethinking Subsidiarity. Multidisciplinary Reflections on the Catholic Social Tradition</i> .....	784
STEIN, E., <i>Ser finito, ser eterno. Intento de un ascenso al sentido del ser</i> .....	531
WOJTYLA, K., <i>Jeremías. Drama nacional en tres partes</i> .....	535

# INSTRUCCIONES PARA LOS AUTORES

1. *Scripta Theologica* acepta el envío de estudios, notas, boletines bibliográficos, reseñas y reseñas. El Consejo editorial acusará recibo de los originales recibidos y comunicará al autor si su escrito es admitido o no para revisión.
2. Los escritos se enviarán a la revista en formato Word o RTF a través del sistema *envíos online* que se encuentra en la plataforma web de *Scripta Theologica*: <http://www.unav.es/scripta-theologica>. Para ello, si es la primera vez que se accede, es necesario registrarse en ese mismo lugar como nuevo usuario de la plataforma de *Scripta Theologica*, o identificarse con su nombre de usuario y su contraseña, si ya se registró anteriormente. Una vez dentro de la plataforma se han de seguir las instrucciones de envío online de manuscritos. La primera vez que se envía un escrito, es necesario acompañarlo de un breve *curriculum vitae* académico del autor en el que conste el año en que obtuvo el doctorado.
3. El envío de un artículo a *Scripta Theologica* implica:
  - a) Que el texto no ha sido publicado previamente en soporte de papel o digital.
  - b) Que el texto no ha sido ni será enviado a otra revista mientras esté en proceso de revisión por parte de *Scripta Theologica*.
4. *Scripta Theologica* utiliza un sistema de revisión por pares. Los artículos aceptados para examen serán sometidos a la revisión de dos evaluadores externos, siguiendo el método de doble ciego (*double-blind*). El dictamen favorable de ambos revisores es condición necesaria para la publicación. En el plazo de uno a tres meses, la revista enviará a los autores de los artículos el dictamen definitivo con los motivos de la decisión y otras observaciones pertinentes realizadas en el proceso de revisión.
5. Cuando los artículos sean publicados, los autores recibirán un ejemplar de la revista en la que aparece su trabajo y el archivo PDF que contiene la versión impresa digital.
6. Los artículos publicados en *Scripta Theologica* no podrán ser reproducidos por ningún medio sin el consentimiento previo del Consejo editorial de la revista. Los autores tienen permiso para mostrar en su página web personal el PDF con la versión impresa digital de cada artículo, que la revista les envía cuando son publicados.
7. La extensión de los artículos debe ajustarse a las siguientes medidas:

*Estudios*: entre 9.000 y 12.000 palabras (incluidas las notas);  
*Notas y Boletines*: entre 6.000 y 9.000 palabras (incluidas las notas);  
*Reseñas*: entre 400 y 800 palabras (no llevan notas al pie).
8. Los estudios y notas deben ir acompañados de un resumen (*abstract*) de 100 palabras, con su traducción al inglés, en el que se expresen con claridad los temas tratados en el trabajo y su conclusión. Además, se escogerán tres palabras clave (*keywords*), en castellano e inglés, para facilitar su indexación y búsqueda.
9. Las referencias bibliográficas irán en notas a pie de página, siguiendo una numeración consecutiva. Además, al final de los estudios y notas se consignará en sección aparte («Bibliografía») toda la bibliografía citada en el artículo, sin hacer subsecciones y anteponiendo el apellido al nombre (FERNÁNDEZ, A.). Si se citan varias obras del mismo autor, se consignará cada vez el apellido y nombre.
10. Las referencias bibliográficas seguirán el siguiente modelo:

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:*

  - FERNÁNDEZ, A. (o bien: FERNÁNDEZ, Aurelio), *Sacerdocio común y sacerdocio ministerial. Un problema teológico*, Burgos: Aldecoa, 1979, 128 [o bien: 128-135; o bien: 128ss].
  - (si son varios volúmenes) NEWMAN, J. H., *Parochial and Plain Sermons*, VII, London: Rivingtons, 1887, 23.

## INSTRUCCIONES PARA LOS AUTORES

- (si son varios volúmenes con título diferente) SCHMAUS, M., *Teología Dogmática*, IV: *La Iglesia*, Madrid: Rialp, 1961, 112-118.
- (si se cita la 2ª edición u otra posterior) SCHEFFCZYK, L., *Katbolische Glaubenswelt*, 2 ed. Aschaffenburg: Pattloch, 1978, 57-67.
- (si son dos autores) RODRÍGUEZ, P. y LANZETTI, R., *El Catecismo Romano: fuentes e historia del texto y de la redacción*, Pamplona: Eunsa, 1982, 427.
- (si son tres o más) RODRÍGUEZ, P., SARANYANA, J.-I. y LANZETTI, R. (o bien: RODRÍGUEZ, P. y otros,). Debe evitarse la expresión AA.VV., que dificulta la identificación del libro.

### Cita de artículos en obras colectivas:

- RODRÍGUEZ, P., «La teología del Papado según Santa Catalina de Siena», en SARANYANA, J.-I. (dir.), *De la Iglesia y de Navarra. Estudios en honor del Prof. Goñi Gaztambide*, Pamplona: Eunsa, 1984, 225-232.
- ARANDA, G., «Canon bíblico y comprensión actual de la Teología», en MORALES, J. y otros (eds.), *Cristo y el Dios de los cristianos. XVIII Simposio Internacional de Teología*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998, 420.
- PELLITERO, R., «“Especialmente con los más necesitados”: un signo eficaz del amor», en ID. (ed.), *Vivir el amor: En torno a la encíclica Deus caritas est*, Madrid: Rialp, 2007, 109-117.

### Cita de artículos en revistas (o periódicos):

- MERINO, M., «Teología y filosofía en San Gregorio el Taumaturgo», *Scripta Theologica* 17 (1985) 227-243.
- WEBER, W., «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 IATG2 (SCHWERTNER, S. M., *Internationale Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1994).
- 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:

- ILLANES, J. L., «Vocación», en *Gran Enciclopedia Rialp* 23 (1975) 659-662.
- CONGAR, Y., «Théologie», en *DTC* 15 (1946) 341-502.

### Cita de Padres de la Iglesia y escritores eclesiásticos antiguos:

- El nombre del autor debe ser completo (GREGORIO MAGNO) evitando citar el nombre sólo (GREGORIO) o abreviado (Greg).
- A continuación de la obra citada, seguida de dos puntos, se ha de incluir la referencia de la edición por la que se cita la obra. Por ejemplo: GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 41,9: SC 358, 334. (o bien: *Sources Chrétiennes* 358, 334.)

### 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: FERNÁNDEZ, A., *Sacerdocio común y sacerdocio ministerial*, 25.
  - Cuando no se trata de una cita textual, sino de una alusión, se puede anteponer 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).
11. En las reseñas y resúmenes figurarán en el encabezamiento los datos del libro conforme a las instrucciones que se recogen en nuestra página web: <http://www.unav.es/scripta-theologica>
  12. Para garantizar la correcta transcripción de los textos en griego, deberán estar escritos con la fuente *Gentium Plus*, disponible gratuitamente en la siguiente dirección: <https://software.sil.org/gentium/> Si se necesita usar caracteres de otras lenguas no incluidos en dicha fuente, será preceptivo emplear una fuente Unicode. Al enviar la versión final de un manuscrito con fuentes no latinas, deberá adjuntarse también una copia en pdf del documento, que permita cotejar la transcripción.

# SCRIPTA THEOLOGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL FUNDADA EN 1969

EDITA: SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
PAMPLONA / ESPAÑA

ISSN: 0036-9764



9 770020 354154