

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO

LA MIRADA DEL OTRO EN TIEMPOS
DE EXCLUSIVISMO TEOLÓGICO

Vol. 89 - 2026

ISSN 0210-1629



Archivo Teológico Granadino

Revista de Historia de la teología moderna
Journal of the History of Modern Theology

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO es una revista científica anual de acceso abierto, con evaluación por pares, publicada por la Facultad de Teología de Granada de la Universidad Loyola Andalucía. La revista publica estudios en Teología y áreas afines (Filosofía, Historia, Historia del arte, Antropología, etc.), especialmente sobre el periodo postridentino hasta el año 1900; si bien también tienen cabida investigaciones que aborden autores y temáticas contemporáneas.

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO is an annual open access peer-reviewed scientific journal published by the Faculty of Theology of Granada of the Universidad Loyola Andalucía. The journal publishes studies in Theology and related areas (Philosophy, History, Art History, Anthropology, etc.), especially on the post-Tridentine period up to the year 1900, but also includes research on contemporary authors and topics.

Director/Editor: Diego M. Molina Molina S.J. (dmmolina@uloyola.es)

Adjunta a la dirección · Assistant director: Ingrid Gijón Ibáñez (igijon@uloyola.es)

Consejo de dirección · directrs board: Ianire Angulo Ordorika E.S.S.E, Manuel Porcel Moreno, Juan Antonio Senent de Frutos, Gonzalo Villagrán Medina S.I., Zaida Espigares Zárate y Enrique Gómez García. Profesores de la Universidad Loyola Andalucía.

Consejo editorial · editorial board: José Serafín Béjar Bacas Universidad Loyola - Edith González Bernal Pontificia Universidad Javeriana - Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz Universidad de Granada - Esther Galera Mendoza Universidad de Granada - Gabino Uríbarri Bilbao S.I. Universidad Pontificia Comillas.

Consejo científico · scientific board: Manuel Arroba Conde c.m.f Pontificia Università Lateranense. Roma – Giannina Burlando. Universidad Católica. Santiago (Chile) – Jean-Paul Coujou. Institut Catholique (ict). Tolosa (Francia) – Philip Endean s.i. Centre Sèvres – Facultés jésuites. París – Pierre-Antoine Fabre. École des Hautes Études en Sciences Sociales (éhéss). París – Inmaculada Fernández Arrillaga. Universidad de Alicante – Marta García Alonso. uned. Madrid – Rogelio García Mateo s.i. Pontificia Università Gregoriana. Roma – Christa Godínez. Universidad Iberoamericana. Ciudad de México – Bernhard Knorn. Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen - Robert A. Maryks. Institute for advanced jesuit studies. Boston College – Javier Melloni Ribas s.i. Facultat de Teologia de Catalunya. Barcelona. Centre internacional d'espiritualitat. Manresa (Cataluña) – Antonio Miguel Navas Gutiérrez s.i. Facultad de Teología. Granada – Ángel Poncela González. Universidad de Salamanca – Francisco José Ruiz Pérez s.i. Universidad de Deusto. Bilbao – Josep Ignasi Saranyana Closa. Universidad de Navarra. Barcelona – Stephen R. Schloesser s.i. Loyola University (Iuc). Chicago – Jacob Schmutz. Université Sorbonne. París-iv – Juan A. Senent de Frutos. Universidad Loyola Andalucía. Sevilla – Niccolo Steiner. Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen - Gonzalo Zarazaga S.I. Universidad Católica. Córdoba (Argentina).

Traducciones al / del inglés: Antonio Maldonado Correa s.i.

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO está indexada en ATLA, SCOPUS, DOAJ, ERIHPLUS, REDIB, DIALNET, LATINDEX 2.0, SELLO DE CALIDAD FECYT 2025

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO no se identifica necesariamente con las opiniones expresadas por los autores

Recepción de originales a través de <https://revistas.uloyola.es/ATG/about/submissions>

Intercambios de ATG con otras publicaciones: atg@uloyola.es

Los contenidos publicados en ATG son accesibles desde 1977 a 2026 en <https://revistas.uloyola.es/ATG/>

Y desde 1938 a 2026 en <https://dialnet.unirioja.es/>

ISSN 0210-1629 : ISSN digital 2695-4397

Suscripción anual (todos los países): 26,58€ (todos los impuestos incluidos)

Con las debidas licencias

Depósito legal: Gr. 184/1969

Imprime: Gráficas Cañete (Baena. Córdoba)

Dirección, administración y redacción: Facultad de Teología. Apartado 2002. E-18080 GRANADA atg@uloyola.com

A R C H I V O
T E O L Ó G I C O
G R A N A D I N O

REVISTA DE HISTORIA DE LA TEOLOGÍA MODERNA

LA MIRADA DEL OTRO EN TIEMPOS
DE EXCLUSIVISMO TEOLÓGICO

JAIME FLAQUER GARCÍA (coord.)

ATG 89 (2026)

Universidad Loyola Andalucía

ISSN 0210 1629

Facultad de Teología

ÍNDICE GENERAL

Editorial	5
------------------------	---

Estudios

Almudena SOLER SÁNCHEZ <i>¿Hay lugar para “el otro” como individuo político? La comunidad religiosa como puente entre las tradiciones suní y católica en época de exclusivismo</i>	9
Dirk Martin ANSORGE <i>Otherness and Ambiguity: The Gaze of the Other in Times of Globalized Religion and Growing Exclusivism</i>	37
Federico STELLA <i>“Non sarete mai più mio schiavo, ma mio vero Fratello”. La corrispondenza epistolare tra Baldassarre Loyola Mandes S.I. (1631-1667) e gli schiavi musulmani</i>	67
José SOLS - José Ignacio GONZÁLEZ FAUS, S.J (+) <i>La Iglesia como ciudad de los pobres en Bossuet</i>	87
Daniel PALAU <i>La sinodalidad como expresión eclesial de verdadera fraternidad</i>	99
Serafín BÉJAR <i>La voz del “Otro”: las mediaciones filosóficas en la teología de la revelación de K. Rahner y H. U. von Balthasar</i>	119

Tópicos contemporáneos

Unai BUIL ZAMORANO <i>Un estudio histórico-crítico innovador sobre el concepto de ‘pecado original’ en la Antigüedad tardía y su necesaria reinterpretación científico-teológica contemporánea</i>	147
---	-----

Inéditos

Antonio Fernando GARCÍA NAVARRO <i>Conclusiones filosóficas [José Luis Vázquez Pérez]</i>	177
José ÁLVAREZ DE SOTOMAYOR <i>Conclusiones teológicas [José Luis Vázquez Pérez]</i>	207

Reseñas	229
Recensiones Sagrada Escritura	253
Recensiones Teología dogmática y Teología moral.....	257
Recensiones Espiritualidad y Teología	262
Recensiones Historia, Arte y Música	271
Recensiones Compañía de Jesús.....	273
Recensiones Filosofía y Ciencias humanas	275

Presentación

El volumen 89 de *Archivo Teológico Granadino*, correspondiente al año 2026, presenta un primer bloque de estudios en torno al tema monográfico *La mirada del otro en tiempos de exclusivismo teológico*, coordinado por el profesor Jaime Flaquer García de la Universidad Loyola Andalucía. Durante no poco tiempo diferentes religiones han defendido que la única tradición religiosa era la poseedora de la verdad absoluta de manera exclusiva, considerando a las demás religiones como falsas o, al menos, incompletas. Tanto el cristianismo, como el judaísmo y el islam han defendido esta postura, si bien los dos primeros tienen una visión más matizada en la actualidad. En un tiempo en el que el diálogo interreligioso se presenta como una necesidad y una oportunidad conviene acercarse a este tema de múltiples perspectivas, incluida la teológica y la histórica.

En el primer artículo Almudena Soler Sánchez, de la Universidad de Deusto, reflexiona sobre la comprensión del individuo como miembro de una comunidad política, tanto en el catolicismo como en el islam suní en un trabajo que lleva por título *¿Hay lugar para “el otro” como individuo político? La comunidad religiosa como puente entre las tradiciones suní y católica en época de exclusivismo*. El estudio se limita al tiempo comprendido entre mediados del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XX, o sea entre el momento en el que el islam suní, tradición mayoritaria en el Imperio otomano, entra en contacto de un modo más intenso con occidente y la celebración del concilio Vaticano II, que defenderá la plena ciudadanía con independencia de la comunidad religiosa de pertenencia. El estudio sitúa brevemente el islam suní en el periodo estudiado, para esbozar posteriormente la comprensión que el mismo ofrece sobre el individuo como miembro de una comunidad política, incidiendo en la manera en la que la confesión religiosa profesada por dicho individuo condiciona dicha consideración; a continuación plantea las claves que, a partir del Magisterio pontificio de la época, son fundamentales en cuanto a la consideración del ser humano como miembro de una comunidad política. Cabe destacar que las diferencias que existen entre ambas tradiciones religiosas en cuanto a la comprensión del individuo, la sociedad y la autoridad quedan bastante difuminadas en la época estudiada, a partir de la consideración de la verdad presente en la propia tradición

como criterio a partir del cual ambas tradiciones comprenden al ser humano y reconocen sus derechos.

Dirk Martin Ansorge, profesor en la Facultad de Filosofía y Teología Sankt Georgen de Frankfurt/Main, nos presenta un estudio titulado *La alteridad y la ambigüedad: La mirada del otro en tiempos de religión globalizada y creciente exclusivismo*. En él, después de introducir los modelos teológicos clásicos de la relación del cristianismo con las religiones no cristianas, presenta el concepto de «tolerancia de la ambigüedad», propuesta Thomas Bauer, profesor en Münster. Este concepto proviene originalmente de la psicología y se refiere a la capacidad de una persona o una sociedad para tolerar valores y verdades contradictorios sin insistir en la validez de sus propias convicciones. Ansorge muestra cómo en un mundo globalmente interconectado, el diálogo entre religiones, culturas y sociedades es la única opción viable para el entendimiento mutuo y la convivencia pacífica. El pontificado del papa Francisco ha abierto una puerta para que esta postura vaya haciéndose cada vez más presente en la Iglesia Católica y esto es algo positivo, ya que la pluralidad de religiones y cosmovisiones exige a los cristianos establezcan un diálogo con los seguidores de religiones y cosmovisiones no cristianas, con lo que además tendrán la oportunidad de obtener otras perspectivas sobre su propia fe a través del compromiso constructivo con los no cristianos.

Federico Stella, profesor de la Universidad Gregoriana de Roma, escribe sobre la percepción que los católicos tenían del Islam durante la edad moderna en su artículo titulado «*Nunca más serás mi esclavo, sino mi verdadero hermano*». *La correspondencia epistolar entre Baldassarre Loyola Mandes S.I. (1631-1667) y los esclavos musulmanes*. Stella se centra en Baldassarre, un musulmán esclavizado que se convirtió al catolicismo e ingresó en la Compañía de Jesús. El análisis de sus escritos, especialmente cuatro textos, muestran la evolución de este converso, que poco a poco fue asumiendo posturas más antiislámicas.

Una mirada exclusivista ante el otro no proviene únicamente de diferentes religiones, sino que también se puede dar dentro de la propia tradición religiosa por diferentes motivos. José Sols, profesor de la Universidad Iberoamericana de México, en colaboración con el ya fallecido José Ignacio González Faus, profundiza en la pobreza como fuente de exclusión, a partir del obispo Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), gran figura del siglo XVII francés. Su artículo titulado *La Iglesia como ciudad de los pobres en Bossuet*, se centra en la homilía de Bossuet “L’*éminent dignité des pauvres dans l’Église*”, pronunciada en 1659 cuando todavía era sacerdote. Con una estructura dialéctica Bossuet afirma que así como en el mundo los ricos tienen los privilegios y los pobres sufren la situación de marginación, en el Reino de Dios, en cambio,

PRESENTACIÓN

los pobres tienen la primacía y los ricos están invitados a entrar, pero de la mano de los pobres. En un mundo y en un sistema donde la pobreza todavía es considerada plebeya y crea exclusión, la vigencia del texto estudiado sigue intacta para conseguir cambiar la mirada hacia esos otros, que todavía son la mayoría de la población mundial.

Siguiendo en el interior de la Iglesia Católica, el desarrollo de la sinodalidad, a partir fundamentalmente del discurso del papa Francisco en la celebración del cincuenta aniversario de la institución del sínodo de los obispos en 2015, está ayudando a los católicos a situarse de una manera más inclusiva en esta sociedad y cultura en la que la pluralidad está presente. Daniel Palau, investigador independiente profundiza en esta realidad en su artículo *La sinodalidad como expresión eclesial de verdadera fraternidad*. Palau presenta los avances del sínodo sobre la sinodalidad, celebrado entre 2021 y 2024, en continuidad con la eclesiología que propuso el Concilio Vaticano II a partir de *Lumen Gentium*. El autor señala las dificultades que la sinodalidad está encontrando en el interior de la Iglesia, en la que todavía existen posiciones exclusivistas, pero también apunta a la necesidad de desarrollar una eclesiología inclusiva que abra la posibilidad a la verdadera fraternidad.

Existe también el peligro en nuestros días y en nuestra Iglesia del exclusivismo teológico, de considerar que la teología solo se expresa válidamente en una de sus múltiples realizaciones. El estudio de Serafín Béjar, profesor de la Universidad Loyola Andalucía, sobre *La voz del "Otro": las mediaciones filosóficas en la teología de la revelación de K. Rahner y H. U. von Balthasar*, pone de relieve el "principio formal-fundamental" que da unidad y coherencia interna a las propuestas teológicas de los dos teólogos católicos más influyentes del siglo XX. K. Rahner recoge de una manera positiva el giro antropocéntrico de los últimos siglos y realiza un diálogo sincero con Kant y Heidegger, encontrando en la estructura trascendental del ser humano la mediación de su teología. H. U. von Balthasar encuentra motivos de inspiración en el ámbito de las artes y de las letras, y queda seducido por Goethe y su apelación a la *Gestalt*, considerando a Cristo como la figura total en la que se expresa la mediación de su teología. La posibilidad de reflexionar sobre la fe cristiana desde distintas perspectivas y el convencimiento de que ello es un enriquecimiento para todos invita a escuchar la voz de todos.

En la sección de tópicos contemporáneos presentamos el artículo de Unai Buil Zamorano, titulado *Un estudio histórico-crítico innovador sobre el concepto de 'pecado original' en la Antigüedad tardía y su necesaria reinterpretación científico-teológica contemporánea*. El autor defiende una comprensión del pecado original distinta a la que ha triunfado en Occidente desde el siglo V d. C., basada en San Agustín y que entendía el pecado original como

la violación legal de un precepto divino (Gn 2, 17) cometida por un primer hombre (Adán), algo que habría causado la necesaria muerte biológica de los integrantes de la especie humana, hereditariamente culpables de ese pecado primordial. Contra ese entendimiento Buil se centra en Romanos 5, 12-21 y primera carta a los Corintios 15. Tomando las aportaciones de Stanislas Lyonnet y Frederik W. Danker defiende que el pecado original es una transgresión sobrehumana y concluye que el pecado original no fue la causa moral de la Encarnación de Cristo, sino más bien su impedimento genético.

La sección de Inéditos acoge dos tesis defendidas en la segunda mitad del siglo XVIII. La primera, una tesis en filosofía fue defendida en 1757 en el colegio jesuita San Esteban de Murcia; la segunda, una tesis en teología, lo fue en 1759 en el colegio jesuita de Santa Catalina, en Córdoba. Ambas se han conservado en seda en el archivo de la Facultad de Teología de la Universidad Loyola. Ambas ofrecen un acercamiento a algunos de los temas que interesaban particularmente a la reflexión teológica y filosófica en el período barroco, así como a la manera de argumentar sobre ellos, en concreto en el ámbito de los centros de estudios de la Compañía de Jesús en el sur de España.

DIEGO M. MOLINA
Director/Editor

¿Hay lugar para “el otro” como individuo político? La comunidad religiosa como puente entre las tradiciones suní y católica en época de exclusivismo

ALMUDENA SOLER SÁNCHEZ*

Fecha de recepción: marzo 2025.

Fecha de aceptación: julio 2025.

Sumario:

A lo largo de la historia, la noción de ciudadanía, como modo de comprender la relación entre un individuo y una comunidad política, se encuentra en continua evolución, habiendo sido acogida de manera desigual por los pensamientos políticos desarrollados en el seno de las diferentes tradiciones religiosas. La comprensión que estas presentan del ser humano como individuo político no es independiente ni de su contexto histórico ni del modo en el que cada una de ellas se sitúa ante la diversidad religiosa. Este artículo se propone presentar el modo en el que la fe profesada por el individuo condiciona la comprensión que las tradiciones católica y suní ofrecen de él como miembro de una comunidad política. El exclusivismo teológico se convertirá en el elemento que minimiza las diferencias encontradas entre ambas tradiciones.

Palabras clave:

Ciudadanía, Comunidad política, Igualdad, Islam, Libertad, Magisterio social, Pertenencia.

Is there room for “the other” as a political individual? The religious community as a bridge between Sunni and Catholic traditions in an era of exclusivism

Abstract:

Throughout history, the notion of citizenship, as an understanding of the relationship between an individual and a political community, has been in continuous evolution, being unevenly embraced by political thought developed within different religious traditions. The way in which these traditions view human beings as political individuals is not independent either of the historical context or of the manner in which each tradition considers religious diversity. This article aims to present the way in which the faith professed by the individual conditions the Catholic and Sunni understandings of them as a member of a political community. Theological exclusivism will emerge as the element that minimises the differences between both traditions.

Keywords:

Belonging, Citizenship, Equality, Freedom, Islam, Political community, Social teaching.

* Profesora en Facultad de Teología. Universidad de Deusto, <https://orcid.org/0000-0001-6459-0781>, almudena.soler@deusto.es.

1. Introducción

La complejidad que caracteriza al ser humano nos permite abordar su estudio desde perspectivas muy diversas, entre ellas, su consideración como miembro de una comunidad política. Enmarcados en este contexto, la institución de la ciudadanía emerge como clave hermenéutica entre el individuo y dicha comunidad política.

Tras el humanismo cívico de los siglos XIV y XV, caracterizado por la implicación del ciudadano en los asuntos de la comunidad, la aparición de las grandes monarquías absolutas europeas de los siglos XVI-XVIII conlleva la centralización de toda la actividad política en el monarca y quienes él designa. En el pensamiento político secular de dicho periodo el ciudadano se ve desligado de su participación en la comunidad para pasar a ser comprendido como súbdito, como habitante de una ciudad que se encuentra al servicio de la monarquía. Esta idea de ciudadano como súbdito, como sujeto pasivo sometido al monarca, es la que encontramos, por ejemplo, en Hobbes² (1588-1679). Unas décadas después, Locke (1632-1704) establecerá algunas limitaciones a la autoridad monárquica con la introducción de ciertas libertades y derechos para los ciudadanos. La misión de la autoridad, siguiendo a Locke, será la de hacer cumplir las leyes que permitan respetar la recuperada libertad original de los ciudadanos³. Si caminamos hacia la segunda mitad del siglo XVIII, el ciudadano planteado por Rousseau es aquel que, constituido en cuerpo político, alcanza la libertad moral, renunciando a la libertad puramente natural que nace de sus instintos, mediante el sometimiento a las leyes emanadas de la voluntad general de todos los que constituyen el pacto social⁴.

Unos años después, vinculada a la Revolución Francesa, la igualdad comienza a percibirse como elemento constituyente de la ciudadanía. Así, la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*⁵ (1789) declara a todos los “hombres” libres e iguales por nacimiento (art. 1). Es dicha igualdad la que confiere la posibilidad de participar políticamente como “ciudadanos” (art. 6).

² Cf. Thomas Hobbes, *Tratado sobre el ciudadano*. Editado por Joaquín Rodríguez Feo (Madrid: Trotta, 1999), XX-XXIX.

³ Cf. John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Editado por Peter Laslett (Madrid: Tecnos, 2006), 86-89.

⁴ Cf. Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social, o, principios de derecho político* (Buenos Aires: Posada, 2004), 46-52.

⁵ Asamblea Nacional Francesa, «Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano», 26 de agosto de 1789, acceso el 12 de febrero de 2025, https://www.conseil-constitutionnel.fr/sites/default/files/as/root/bank_mm/espagnol/es_ddhc.pdf.

El siglo XIX será el momento en el que la ciudadanía adquiere una connotación nacional con la consolidación de los Estados-nación. La ciudadanía, vinculada al Estado, y la nacionalidad, vinculada a la nación, quedan de este modo plenamente identificadas⁶. Esta comprensión continuará hasta bien entrado el siglo XX.

Dicho esto, ¿cuál es la comprensión del individuo como miembro de una comunidad política que se desprende del Magisterio católico de dicho periodo? La plena ciudadanía con independencia de la comunidad religiosa de pertenencia, que defenderá la Iglesia católica tras el concilio Vaticano II, difiere radicalmente de la comprensión del individuo político proclamada a lo largo de los siglos en los cuales se sitúa este estudio, previos a dicho concilio y marcados por un fuerte exclusivismo. En ellos, como veremos a continuación, la creencia religiosa profesada por quien pretende ser considerado como ciudadano de un determinado territorio ocupa un lugar nuclear, condicionando radicalmente la consideración del individuo.

Situándose nuestro estudio en el momento histórico en el que la tradición islámica entra en contacto con occidente, mayoritariamente cristiano, nos parece interesante, como punto de partida, detenernos a considerar la manera en la que dicha tradición, y en concreto la suní, mayoritaria dentro de la tradición islámica y presente en el Imperio otomano, considera al “otro” desde el punto de vista religioso como miembro de una comunidad política, en el mismo periodo.

Este estudio queda, pues, limitado al periodo comprendido entre mediados del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XX. El primer límite queda definido por el momento en el que el islam suní, tradición mayoritaria en el Imperio otomano, entra en contacto de un modo más intenso con occidente. El final del periodo elegido, lo determina el concilio Vaticano II y la afirmación de la dignidad del ser humano, y no la verdad de la fe profesada por el mismo, como fundamento de la libertad religiosa, realizada en el número 2 de la declaración conciliar *Dignitatis humanae*⁷ (en adelante DH).

A partir de lo dicho, nos proponemos, en un primer momento, situar brevemente el islam suní en el periodo histórico que nos ocupa, para esbozar posteriormente la comprensión que el mismo ofrece sobre el individuo como miembro de una comunidad política, incidiendo en la manera en la que la confesión religiosa profesada por dicho individuo condiciona dicha considera-

⁶ Cf. Ricard Zapata-Barbero, «Los contextos históricos de la noción de ciudadanía. Inclusión y exclusión en perspectiva», *Anthropos: Huellas del conocimiento*, n.º 191 (2001): 32-37.

⁷ Concilio Vaticano II, «Dignitatis Humanae», 7 de diciembre de 1965, acceso el 12 de febrero de 2025, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html.

ción. Pasaremos, en un segundo momento, tras presentar brevemente la situación sociopolítica de Europa en el periodo elegido, a plantear las claves que, a partir de los documentos del Magisterio pontificio de la época, se manifiestan como nucleares en cuanto a la consideración del ser humano como miembro de una comunidad política.

2. La tradición suní

A pesar de que parezca contradictorio, debemos comenzar nuestra breve aproximación al concepto de ciudadanía en la tradición suní de la época considerada afirmando su inexistencia dentro del vocabulario político de dicha tradición. El término como tal de “ciudadanía”, *muwāṭana*, no hace presencia en el pensamiento islámico hasta la segunda mitad del siglo XX. El contexto en el que nace y se desarrolla toda tradición religiosa configura también, entre otros elementos, las nociones por ella utilizadas, que deben dar respuesta a las situaciones y necesidades planteadas dentro de la propia tradición. Ante la inexistencia del concepto como tal en el periodo considerado, resulta, por tanto, interesante cuestionarnos sobre el modo en el que la tradición suní entiende al ser humano y su tradición religiosa de pertenencia en relación con un cuerpo político distinto al de la comunidad de fe.

2.1. *El declive del Imperio otomano*

El tema que aborda el presente artículo, es decir, cómo la religión profesada por un individuo condiciona su consideración como miembro de una comunidad política en las tradiciones religiosas católica y suní en época de exclusivismo, nos ha hecho orientar nuestro estudio, dentro de la tradición suní en los siglos considerados, al interior del Imperio otomano. El mayor contacto e interacción, fundamentalmente a mediados del siglo XVIII, de dicho Imperio con las grandes potencias europeas de tradición cristiana, entre ellas la católica, supone un reto tanto para las estructuras sociales, políticas y religiosas de dicho Imperio como para las autoridades otomanas, obligadas a buscar nuevos modos de dar respuesta a la creciente presencia de individuos no-musulmanes en los territorios del Imperio. La profundización en esta realidad nos parece altamente interesante para abordar el tema elegido en el periodo considerado desde la perspectiva del pensamiento suní.

Reducir a algunas líneas la situación del Imperio otomano en los siglos que nos ocupan, tal y como nos ocurrirá posteriormente con la historia de Europa, no puede conducirnos más que a una necesaria frustración, al vernos obliga-

dos a simplificar tremendamente la gran complejidad que subyace a cada contexto. No queremos, sin embargo, dejar de destacar los acontecimientos que resulta necesario conocer para poder comprender nuestra exposición.

La gran expansión del Imperio otomano a lo largo de los siglos lo convierte en un imperio multiétnico y multirreligioso en el que, a pesar de ello, el islam es el elemento que vertebra toda la configuración social, política, económica y militar. Habiendo surgido varios siglos atrás y tras su época de esplendor, vivida en las primeras décadas del siglo XVII, dicho Imperio comienza a experimentar un declive durante el siglo XVIII a causa de un conjunto de factores tanto internos como externos.

El momento histórico en el que se enmarca nuestro estudio puede ser considerado como uno de los más significativos dentro de la historia de la tradición islámica. El encuentro con occidente, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII y, sobre todo, en el siglo XIX, conduce al Imperio otomano a la necesidad de articular las ideas reinantes en su sociedad que, como hemos dicho, se encuentra vertebrada a partir de la ley islámica o *šari‘a* con el pensamiento occidental⁸. Nos encontramos, así pues, en un período de fuertes reformas tanto políticas como sociales motivadas, por un lado, por las propias búsquedas y dificultades internas y, por otro, por la progresiva introducción de las ideas provenientes de las potencias europeas colonizadoras que se encuentran, igualmente, en un importante periodo de transformación fruto, entre otros, de la modernidad.

Este conjunto de transformaciones económicas, educativas, militares y comerciales, entre otras, conocido como *Tanzimat*, busca poner fin a las crecientes dificultades surgidas en el Imperio. El periodo de *Tanzimat* comienza en 1839, con el llamado Edicto de la Rosa o *Gülhâne Hatt-i Serif* que será confirmado en 1856 por el Edicto Imperial, *Hatt-i Hümayun*⁹. Veremos con posterioridad su gran repercusión en lo que respecta a la consideración del “otro” no-musulmán como miembro de la comunidad.

Las diferentes renovaciones, alentadas por la influencia europea, donde comienza a consolidarse el Estado-nación como estructura política, confluyen en la aprobación en 1869 de la Ley de Nacionalidad Otomana¹⁰. Dicha ley supondrá el establecimiento de una única nacionalidad otomana, cuya definición queda fundamentada en un territorio común compartido, es decir, en la pertenencia a una misma comunidad política, a diferencia de los criterios de

⁸ Cf. Antony Black, *The history of islamic political thought: from the Prophet to the present* (Londres: Routledge, 2001), 281.

⁹ Cf. Black, *The history...*, 256.

¹⁰ «Translation of the law concerning Ottoman nationality», 19 de enero de 1869, acceso el 10 de abril de 2025, <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1893/d676>.

pertenencia religiosa que habían configurado la sociedad hasta el momento. La Ley de Nacionalidad Otomana de 1869, que puede ser considerada como un primer paso hacia la consideración de la futura noción de ciudadanía, dará paso a la promulgación en 1876 de la Constitución otomana. Dicha Constitución afirma la igualdad ante la ley de todos los súbditos del Imperio con independencia de su religión¹¹. Los habitantes del Imperio, al menos en teoría, dejan de ser comprendidos como súbditos del sultán, como autoridad del Imperio, para pasar a ser miembros de una única comunidad política¹².

Es necesario apuntar también brevemente, por su influencia en las relaciones con las potencias europeas entre mediados del siglo XVI y el fin del Imperio, el conocido como sistema de capitulaciones. Se conoce como “capitulaciones” a un “conjunto de concesiones o privilegios que el Imperio otomano concedió a los naturales de las potencias europeas que residiesen en su territorio, con el fin de promover el comercio y mantener aliados en Europa”¹³. Aquellos ciudadanos europeos que residiesen en territorio otomano obtendrían la protección del Imperio, pero se encontrarían bajo las leyes establecidas, no por la autoridad otomana, sino por la de cada uno de sus países de origen. Los motivos que se encuentran a la base de estos acuerdos, que en un primer momento aparentan ser únicamente económicos, no pueden desligarse, sin embargo, de cuestiones políticas e intereses entre los diferentes gobiernos. La protección otorgada a quienes provienen de las potencias europeas se extiende progresivamente, a lo largo del siglo XVII, a quienes, siendo súbditos otomanos, trabajan al servicio de dichas potencias, provocando con ello la progresiva pérdida de control y poder de la autoridad otomana. El sistema de capitulaciones, que comienza siendo un conjunto de medidas para fortalecer la presencia comercial y económica del Imperio, deriva, finalmente, en el debilitamiento del poder de este a causa de una cada vez mayor influencia de la presencia extranjera en su territorio.

Las consecuencias del sistema de capitulaciones, unidas al hecho de que las reformas planteadas por el *Tanzimat* no son suficientes para contrarrestar, por motivos imposibles de abordar en este espacio, la decadencia del Imperio otomano, desembocan, finalmente, en el Armisticio de Mudros, que, en 1918, pone fin a la unidad islámica que durante casi seis siglos había pervivido en el

¹¹ “All subjects of the Empire are called Ottomans, without distinction, whatever faith they profess; the status of an Ottoman is acquired and lost, according to conditions specified by law” (art. 7). “All Ottomans are equal in the eye of the law. They have the same rights and owe the same duties towards their country, without prejudice to religion” (art. 18). Nawaf A. Salam, «The Emergence of Citizenship in Islamdom», *Arab Law Quarterly* 12, n.º 2 (1997): 140-42.

¹² Cf. Black, *The history...*, 281-86.

¹³ Gadea Carpintero García, «El sistema de capitulaciones en el Imperio otomano (1535-1923)», *Revista Dignitas*, n.º 4 (2021): 13.

Imperio otomano. La única nacionalidad otomana desaparece, consecuentemente, dando paso a distintas nacionalidades locales a partir de los territorios en los cuales se divide el Imperio. Este queda absolutamente disuelto en 1923 con la firma del Tratado de Lausana¹⁴.

2.2. Derechos derivados de la pertenencia

A pesar de que su origen y expansión es muy anterior a los siglos en los que nos situamos, resulta imposible entender las ideas desarrolladas en ellos dentro del pensamiento islámico sin la consideración del contrato de *ḍimma* (protección) por medio del cual, los creyentes musulmanes se comprometerían a proteger a los creyentes de otras religiones reveladas que, residiendo en territorios bajo autoridad islámica, cumplieran una serie de condiciones. A cambio de ello, los *ḍimmî-s* (protegidos) podrían continuar profesando su religión. Las condiciones establecidas en dicho acuerdo variarían entre las diferentes regiones y épocas, al no tratarse de un contrato cerrado y definido para todo momento y lugar. Los derechos de los *ḍimmî-s*, distintos de los de los creyentes musulmanes, nacían, así pues, de su pertenencia a una de las comunidades religiosas con la que se establecía dicho contrato, las llamadas “religiones del libro”¹⁵.

A lo largo del tiempo en el que el Imperio otomano perdura en la historia, el sistema de *millets* o comunidades religiosas, derivado del contrato de *ḍimma*, se convierte en la estructura fundamental de gestión de la diversidad religiosa durante el Imperio otomano, sin que exista acuerdo entre los diferentes autores en cuanto al momento exacto en que hizo su aparición en la organización social¹⁶. Cada uno de los *millets* reconocidos por la autoridad otomana goza, gracias a dicho reconocimiento, de una cierta autonomía en cuestiones tanto religiosas como de organización y gestión de la propia comunidad, siendo sus líderes designados por esta y ratificados, posteriormente, por la autoridad otomana. Encontramos, así pues, el *millet* griego ortodoxo, el *millet* judío, el *millet* armenio, ... A pesar de ello, al igual que ocurre con el contrato de *ḍimma*, no podemos calificar el sistema de *millets* como un régimen perfectamente definido, estructurado y establecido para todos y cada uno de ellos por igual.

¹⁴ Cf. Gianluca P. Parolin, *Citizenship in the Arab World: Kin, Religion and Nation-State* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009), 75-77.

¹⁵ Para profundizar en la noción de *ḍimmî-s*, cf. Antoine Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam* (Beyrouth: Dar El-Machreq Sarl Éditeurs, 1995).1995

¹⁶ Para profundizar en este aspecto y precisar la evolución del término a lo largo de los siglos, cf. Alejandra Álvarez Suárez, «La organización de los no musulmanes en el Imperio otomano: millet y taifa», *Collectanea Christiana Orientalia* 9 (1 de octubre de 2012): 27-32, <https://doi.org/10.21071/cco.v9i.168>.

Se trata, más bien, de una serie de acuerdos, establecidos entre la autoridad otomana y cada una de las grandes comunidades religiosas presentes en la región que permiten gestionar la pluralidad religiosa, manteniendo, al mismo tiempo, la supremacía musulmana¹⁷. Sin embargo, tal y como ocurre con el estatuto de *dimmi-s*, es la pertenencia a una comunidad religiosa lo que posibilita que el individuo sea reconocido como tal y tenga determinados derechos.

La introducción de las reformas propuestas por el *Tanzimat*, indicadas en el apartado anterior, supone un fuerte revulsivo para el sistema de *millets*, altamente aceptado por la sociedad otomana. El Edicto de la Rosa de 1839, reafirmado y completado por el Edicto Imperial de 1856, proclama la igualdad de todos los habitantes, con independencia de su pertenencia religiosa, en cuanto a las disposiciones y concesiones establecidas en ellos. La autoridad del Imperio se extendería, de este modo, a todas las comunidades, con independencia de la fe profesada por cada una de ellas. Esta proclamada igualdad, de un modo sorprendente y a diferencia de lo esperado, encuentra una gran oposición por parte de los miembros de los diferentes *millets*, cuyos líderes no están dispuestos a ver reducido su poder sobre ellos y cuyos miembros no desean perder la autonomía que la estructura en *millets* les permite¹⁸. Distanciándose de las consecuencias esperadas, la declarada igualdad provoca la reafirmación de las diferencias, ya fuesen estas lingüísticas, culturales, étnicas o religiosas. La dificultad para romper con el sistema de *millets* se convertirá, junto con otros factores, en uno de los grandes inconvenientes para la acogida de la única nacionalidad otomana promulgada por la ley de 1869.

Las transformaciones introducidas durante el periodo de *Tanzimat*, con la supuesta igualdad y pertenencia a una misma comunidad de todos aquellos que, independientemente de su religión, viven en un mismo territorio hace necesario articular el modo en el que los distintos *millets* pueden estar representados en la estructura social y política. Empieza, así pues, a dejarse entrever una cierta idea de “soberanía popular”, concepto que choca de lleno con la idea proveniente del islam clásico de Dios como único soberano¹⁹. Si en toda civilización y tradición religiosa resulta difícil considerar de un modo totalmente independiente lo religioso, lo político y lo social, el momento histórico del Imperio otomano que nos ocupa es una muestra clarísima de ello, resultando imposible realizar una presentación aislada de la situación político-social de la época sin introducir la influencia que los condicionantes religiosos ejercen.

¹⁷ Cf. Karen Barkey y George Gavrilis, «The Ottoman Millet System: Non-Territorial Autonomy and Its Contemporary Legacy», *Ethnopolitics* 15, n.º 1 (2016): 25-26, <https://doi.org/10.1080/17449057.2015.1101845>.

¹⁸ Cf. Álvarez Suárez, «La organización...», 43-44.

¹⁹ Cf. Salam, «The Emergence...», 142-44.

2.3. Comunidad religiosa como eje de la estructuración política y social

Si realizáramos un recorrido por la historia islámica desde sus orígenes, constataríamos que la comprensión del individuo queda condicionada en todo momento por su pertenencia a un determinado grupo. Motivado en gran parte por el contexto cultural y social en el que dicha tradición nace y se expande, el grupo familiar, tribal, étnico, cultural o religioso es el que da entidad al individuo y le permite ser considerado como tal. No es diferente en la época que acabamos de presentar. Lo que hace que un individuo tenga derechos es la pertenencia a una comunidad concreta. Es la pertenencia a un *millet*, la que le permite disfrutar de determinados derechos y ser protegido. La existencia de un “individuo” aislado sin vinculación comunitaria no es, ni siquiera considerada.

Como ya hemos afirmado, la noción de ciudadanía como tal no existe aún en el pensamiento suní de la época que nos ocupa. A pesar de ello, ¿podemos decir, a partir de lo visto, que el islam suní acoge como “ciudadanos”, tal y como los denominaríamos en nuestros días, a quienes profesan una religión distinta? El sistema de *millets* podría llevarnos a dar una respuesta positiva. Sin embargo, esta no sería del todo correcta, al no estar exenta de condicionantes. Es cierto que la organización en *millets* concede cierta autonomía a las comunidades, pero ¿podemos llamar “ciudadanos” a quienes ven reducidos sus derechos por pertenecer a otra religión o a quienes se ven obligados a adscribirse a una de ellas forzosamente para poder ser considerados como poseedores de ciertos derechos?

Los edictos de la Rosa e Imperial, durante la reforma del *Tanzimat*, con la afirmación, al menos teórica, de la igualdad de todos con independencia de su religión, suponen, en nuestra opinión, un avance considerable en lo que respecta a la aceptación de la pluralidad religiosa. Sin embargo, hemos de recordar que dicha tentativa derivó, cuanto menos, en el rechazo de las propias comunidades, debido, entre otras causas, a su pérdida de autonomía.

A todo ello, hemos de añadir la pregunta por la autoridad política. Siendo la ley islámica la ley reguladora de la sociedad, la participación política de los no-musulmanes, que puede intuirse en las reformas introducidas en el periodo del *Tanzimat*, no deja de presentar grandes dificultades para ser implementada en la práctica. Lo hemos visto al tratar la incipiente aparición de una idea de soberanía popular.

Es difícil afirmar que los últimos siglos del Imperio otomano se caracterizaran por una clara apertura y acogida de la pluralidad religiosa. En el sistema social de *millets*, que, en un primer momento, puede hacer pensar en la existencia de libertad religiosa y la acogida de los no-musulmanes, pueden perci-

birse no pocos escollos que hacen, cuanto menos problemática, la afirmación de una igualdad con independencia de la comunidad religiosa de pertenencia. Es cierto que las diferentes comunidades pueden continuar manteniendo sus creencias, pero continúa sin ser posible ni resulta admisible la conversión de los creyentes musulmanes hacia cualquiera de las otras confesiones religiosas. Vinculado a esto, no se proclama una igualdad de derechos entre quienes pertenecen a los diferentes *millets* y los creyentes que profesan la fe musulmana²⁰. Sin embargo, y a pesar de que son numerosas las objeciones que pueden aducirse al sistema de *millets* con relación a la acogida del diferente, el periodo estudiado nos permite descubrir pequeños intentos que, partiendo de distintas motivaciones y con mayor o menor éxito, pretenden encontrar soluciones ante el reto de la diversidad religiosa.

3. La tradición católica

Por lo que concierne al contexto en el que se encuentra la tradición católica, resulta imposible abordar completamente la complejidad social, política y religiosa del momento histórico en el que nos encontramos en el espacio limitado de estas páginas. Nuestra única pretensión en este punto es la de poder refrescar algunas de las claves históricas que, en nuestra opinión, resultan imprescindibles para poder enmarcar las ideas que expondremos en los siguientes apartados.

Junto con ello, hemos de advertir que la connotación que en la actualidad otorgamos a términos tales como individuo, comunidad política, soberanía, derechos y deberes, igualdad, etc. dista mucho de la existente en el periodo histórico en el que nos encontramos en este artículo, viéndose incluso modificada a lo largo de los siglos considerados.

3.1. En el marco de la modernidad

Intentar definir el contexto sociopolítico que rodea a la Iglesia católica durante la modernidad nos obliga a mirar, sin duda alguna, hacia Europa. Es allí, donde ven la luz y se desarrollan los principales acontecimientos, movimientos e ideologías que condicionan la posición de la Iglesia con relación al tema que nos ocupa. La expansión misionera y lo acaecido en los llamados territorios “de misión” ha de ser considerado como un reflejo de lo ocurrido en

²⁰ Cf. Will Kymlicka y Eva Pfössl, «Introduction», en *Multiculturalism and Minority Rights in the Arab World* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 9-10.

los territorios occidentales²¹. Si bien nuestro estudio se encuentra enmarcado entre mediados del siglo XVIII y mediados del siglo XX, pretendiendo en este punto contextualizar nuestra exposición en lo concerniente a la situación de la Iglesia católica, nos parece necesario retrotraernos algunos siglos con el fin de encontrar las raíces de algunos de los acontecimientos que con posterioridad verán la luz.

Los grandes enfrentamientos entre los partidarios de las distintas iglesias surgidas a partir de la Reforma protestante iniciada en el siglo XVI se suceden hasta la Paz de Westfalia que en 1648 pone fin a la Guerra de los Treinta años. Es en este momento cuando comienzan a definirse, progresivamente, los conceptos de Estado-nación y soberanía nacional.

Junto con la Reforma, no podemos obviar el acontecimiento que, dentro del periodo que nos ocupa, marca un antes y un después en no pocos ámbitos de la existencia humana. Nos referimos a la Revolución francesa. Esta ha de ser considerada en un doble sentido. Por un lado, como acontecimiento en el que confluyen los grandes movimientos filosóficos, políticos y sociales que surgen y toman fuerza a lo largo de los siglos anteriores, posibilitando su triunfo. Por otro lado, como punto de partida para una nueva consideración tanto del ser humano como de las relaciones entre la Iglesia, el Estado y la sociedad.

Sin pretender reducir la complejidad del contexto político y religioso de los siglos que nos ocupan, la lucha frente al absolutismo puede ser considerada como el elemento catalizador que, de manera consciente o inconsciente, desencadena no pocos de los desarrollos filosóficos, políticos y religiosos posteriores, en un intento de superar el poder centrado en la figura del monarca soberano. Como forma de gobierno propia del Antiguo Régimen, el absolutismo monárquico sitúa en la figura del monarca un poder absoluto que queda legitimado por su origen divino. Siendo los únicos límites que condicionan al monarca los establecidos por la voluntad divina, su poder abarca todos los ámbitos de la vida, incluidos algunos aspectos del poder temporal sobre la Iglesia. La situación de la Iglesia frente al absolutismo monárquico es, así pues, de una ambigüedad sin igual ya que mientras que el poder real lucha por imponerse sobre el eclesial, continúa argumentando su ser absoluto en su origen divino, utilizando su vinculación con lo espiritual para hacerse más fuerte. La autoridad papal, ante tal situación, se encuentra fuertemente debilitada²².

²¹ Cf. Joseph Lortz, *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*, vol. II (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982), 15.

²² Cf. Jean Comby, *Para leer la historia de la Iglesia: desde los orígenes hasta el siglo XXI* (Estella, Navarra, España: Editorial Verbo Divino, 2007), 233-43.

Teniendo como telón de fondo el absolutismo que acabamos de esbozar, es necesario recordar, también, el triunfo de la razón frente a la revelación que toma fuerza a partir de la segunda mitad del siglo XVII, como modo de conocimiento de la realidad²³.

Junto con la razón, el desarrollo del liberalismo permitirá otorgar a la libertad, a lo largo de los siglos siguientes, un lugar predominante en la comprensión del ser humano. Este liberalismo inicial, que surge frente al absolutismo estatal y la autoridad de las distintas iglesias, y que se posiciona como una propuesta que apuesta por la autonomía del ser humano, evolucionará en el siglo XIX, hacia una expresión política, social y económica, alentado por la Revolución industrial y sus efectos sobre el sistema de clases y las condiciones de los trabajadores²⁴. El sistema feudal comienza, así, a transformarse sentando las bases para un modelo capitalista. Junto con ello, la confrontación en la definición de los poderes civil y eclesiástico junto con las disputas dentro de la propia Iglesia católica, que desembocan, por ejemplo, en la definición de la infalibilidad papal, en 1870, por el concilio Vaticano I, condicionan la situación política de la época²⁵.

La razón y la libertad humana van desplazando progresivamente a la revelación y ocupando el papel anteriormente otorgado a Dios como legitimador de la autoridad. De este modo, las iglesias en general, y la Iglesia católica en particular, van perdiendo su poder político y social, en un proceso de secularización que supone el distanciamiento de una organización social fundamentada en lo divino²⁶. La progresiva separación del Estado y la Iglesia, con el triunfo de las ideas ilustradas y el desplazamiento de las creencias religiosas a la esfera privada, alcanza su culmen en Francia con la publicación en 1905 de la *Ley de separación de las iglesias y el Estado*²⁷, que afirma, en su artículo primero, la libertad de conciencia y de culto, con la única limitación del orden público.

La Primera Guerra Mundial (1914-1918) y la explosión del modelo liberal en contraposición con el nazismo, el fascismo y el comunismo de Alemania, Italia y Rusia respectivamente, marcan las primeras décadas del siglo XX. A

²³ Cf. Juan Ramón Fuentes Jiménez, «Las relaciones entre razón y fe: apunte histórico-filosófico», *Magister: Revista miscelánea de investigación*, n.º 21 (2005): 112-16.

²⁴ Cf. Joaquín Abellán, «Liberalismo clásico», en *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*. Editado por Joan Antón Mellón y Xavier Torrens (Madrid: Tecnos, 2016), 11;39.

²⁵ Cf. Thomas A. Shannon, «Commentary of Rerum novarum (The Condition of Labor)», en *Modern Catholic Social Teaching. Commentaries and Interpretations*. Editado por Kenneth R. Himes (Washington, DC: Georgetown University Press, 2018), 133-39.

²⁶ Cf. Comby, *Para leer la historia de la Iglesia*, 321-29.

²⁷ «Loi concernant la séparation des Églises et de l'État», 9 de diciembre de 1905, acceso el 16 de enero de 2025, [https://www.legifrance.gouv.fr/download/secure/file/Xu\\$gVmZpg3kZowoMR7Sf](https://www.legifrance.gouv.fr/download/secure/file/Xu$gVmZpg3kZowoMR7Sf).

ello, hay que añadir la constitución del Estado Vaticano, a partir de la firma del Tratado de Letrán en 1929, que hace olvidar definitivamente las disputas de los siglos anteriores en torno a los Estados Pontificios.

No pretendemos caer en el simplismo o la ingenuidad pretendiendo reducir a unos pocos párrafos la compleja y rica historia europea de la época considerada. Conscientes de la brevedad, las claves aquí esbozadas nos permiten, sin embargo, definir básicamente el contexto para nuestro estudio sobre el papel que la Iglesia católica concede a la religión profesada por un individuo en la consideración de este como miembro de una comunidad política.

3.2. Los componentes de la ciudadanía en el Magisterio católico

Con diversas matizaciones a lo largo de la historia, la ciudadanía otorgada a un individuo implica su reconocimiento, por parte de una autoridad, como miembro de una comunidad política en la cual se encuentra plenamente integrado²⁸. Siendo la religión, en la época en la que situamos nuestro estudio, uno de los principales elementos, si no el principal, en torno al cual gira tanto la cohesión como la desavenencia social y política²⁹, la pregunta en torno a la comprensión de la ciudadanía no debe dirigirse, en nuestra opinión, hacia cómo la religión profesada afecta a las relaciones entre el individuo y las estructuras de poder o la comunidad política. Esta, más bien, debe orientarse hacia la comprensión misma de cada uno de estos elementos y el modo en el que esta condiciona la pertenencia política. Nos encontramos, así, con un doble objetivo. En primer lugar, el de definir la visión del individuo, de la comunidad política y de las estructuras de autoridad que se desprende del Magisterio católico desarrollado durante la época que nos ocupa. En segundo lugar, el de plantearnos cómo dichas comprensiones condicionan la consideración como “ciudadano” de quien pertenece a una tradición religiosa distinta a la católica.

3.2.1. Individuo: la disputa en torno a la libertad y la igualdad

El contexto dibujado con anterioridad nos puede hacer intuir que los debates sobre la consideración del individuo que ofrece la Iglesia católica tendrán a la libertad y a la igualdad, así como los diferentes modos de definirlas, como objetivo fundamental de los mismos.

La sociedad fruto de la Revolución francesa da muestra de un enfrentamiento entre las corrientes liberales y antiliberales, situándose la Iglesia entre

²⁸ Cf. Derek Benjamin Heater, *Citizenship: The Civic Ideal in World History, Politics and Education* (Manchester: Manchester Univ. Press, 2004), 251.

²⁹ Cf. Heater, *Citizenship*..., 32.

estas últimas y convirtiéndose el Magisterio católico, a lo largo del siglo XIX, en unos de los principales detractores de la libertad³⁰, en concreto de la libertad religiosa y de conciencia³¹. En este marco, el papa Gregorio XVI (1831-1846) publica en 1832 la encíclica *Mirari vos*³² (en adelante MV), contra el indiferentismo y el liberalismo religioso. En ella podemos leer:

De esa cenagosa fuente del indiferentismo mana aquella absurda y errónea sentencia o, mejor dicho, locura, que afirma y defiende a toda costa y para todos, la libertad de conciencia (MV 10).

La libertad de conciencia, que nace del indiferentismo religioso y con ella la libertad de elección con relación a la trascendencia no tiene cabida en el Magisterio de Gregorio XVI.

Frente a las llamadas liberales que triunfaron en 1789, el Magisterio de Pío IX (1846-1878) se concentra en preservar la primacía de la verdad revelada, reafirmando la condena de la libertad de conciencia realizada por su predecesor, Gregorio XVI. En su encíclica *Quanta cura*³³ (en adelante QC), publicada en 1864, leemos:

Hoy no faltan hombres que [...] no temen favorecer esa opinión errónea, la más fatal a la Iglesia Católica y a la salvación de las almas, y que Nuestro predecesor de feliz memoria, Gregorio XVI, llamaba delirio, a saber: Que la libertad de conciencia y de cultos es un derecho libre de cada hombre, que debe ser proclamado y garantido en toda sociedad bien constituida, y que los ciudadanos tengan libertad omnímoda de manifestar alta y públicamente sus opiniones, cualesquiera sean, de palabra, por escrito u de otro modo, sin que la autoridad eclesiástica o civil puedan limitar libertad tan funesta (QC 4).

La libertad no empuja al ser humano más que a la perdición y al error. Al no existir lugar para el error, solo la verdad, presente en la Iglesia católica, es fuente de derechos, resultando, por tanto, imposible, predicar la igualdad de estos para todo individuo.

³⁰ La gran lucha contra el liberalismo no impide, sin embargo, la existencia de liberales dentro de la propia Iglesia católica, para quienes la libertad y los principios emanados de ellos son compatibles con el Evangelio. Cf. Dominique Avon, *La liberté de conscience: histoire d'une notion et d'un droit* (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2020), 671.

³¹ Cf. Avon, *La liberté de conscience...*, 649.

³² Gregorio XVI, «Mirari vos», 18 de septiembre de 1832, acceso el 2 de febrero de 2025, <https://www.clerus.org/clerus/dati/2000-10/10-999999/489.html>.

³³ Pío IX, «Quanta cura», 8 de diciembre de 1864, acceso el 10 de febrero de 2025, https://ia601806.us.archive.org/14/items/14-nostis-et-nobiscum-pio-ix_202011/23%20-%20Quanta%20Cura%20-%20Pio%20IX.pdf.

La negación de la libertad no conduce, sin embargo, a Pío IX a la negación absoluta de la razón, sino que, tal y como proclama en la encíclica de 1846, *Qui pluribus*³⁴ (en adelante QP), esta ha de estar iluminada por la revelación (QP 6), compartiendo una y otra un mismo origen (QP 4). Esta relación entre la razón y la fe será posteriormente confirmada a través de la constitución *Dei Filius*³⁵ (1870), del concilio Vaticano I.

León XIII (1878-1903), en su encíclica *Immortale Dei*³⁶ (en adelante ImD), de 1885, ubica los males que afectan a la Iglesia y perjudican al ser humano en lo que él llama “derecho nuevo”, cuyos principios, siguiendo el Magisterio de León XIII, son erróneos, al afirmar que la naturaleza compartida por todos los seres humanos implica una igualdad de derechos y, por tanto, libertad de conciencia, de culto, de pensamiento y de expresión (ImD 10). La igual naturaleza humana no conlleva, siguiendo a León XIII, la libertad de profesar la religión que se desee.

La libertad propuesta por el papa León XIII ha de ser entendida, así pues, como la “facultad que perfecciona al hombre [y que, por tanto,] debe aplicarse exclusivamente a la verdad y al bien” (ImD 15). Si la verdad y el bien son los ejes vertebradores sobre los que se configura la libertad humana, ni las religiones distintas al catolicismo, basadas en el error, ni la libertad de pensamiento y expresión, “fuente y origen de muchos males” (ImD 5), pueden ser afirmadas y admitidas como derechos propios del ser humano. La libertad humana, de la que, en opinión de León XIII, la Iglesia es su más firme defensora, tal y como leemos en *Libertas praestantissimum*³⁷ (en adelante LP) de 1888 “incluye la necesidad de obedecer a una razón suprema y eterna, que no es otra que la autoridad de Dios imponiendo sus mandamientos y prohibiciones” (LP 8). La verdadera libertad queda así ineludiblemente vinculada en el Magisterio leonino a la afirmación de la fe católica por parte del individuo.

Entrado ya el siglo XX y movido seguramente por la situación mundial, Pío XII (1939-1958) publica en 1939 su primera encíclica, *Summi pontificatus*³⁸

³⁴ Pío IX, «*Qui pluribus*», 9 de noviembre de 1846, acceso el 2 de febrero de 2025, https://mercaba.org/MAGISTERIO/qui_pluribus.htm.

³⁵ Concilio Vaticano I, «*Dei Filius*», 24 de abril de 1870, acceso el 10 de abril de 2025, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700424_dei-filius_la.html.

³⁶ León XIII, «*Immortale Dei*», 1 de noviembre de 1885, acceso el 2 de febrero de 2025, https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html.

³⁷ León XIII, «*Libertas praestantissimum*», 20 de junio de 1888, acceso el 2 de febrero de 2025, https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas.pdf.

³⁸ Pío XII, «*Summi Pontificatus*», 20 de octubre de 1939, acceso el 15 de enero de 2025, https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20101939_summi-pontificatus.html.

(en adelante SP). En ella, el papa recuerda el “origen común y [...] la igualdad de la naturaleza racional en todos los hombres, sea cual fuere el pueblo a que pertenecen” (SP 28). Sin embargo, no podemos afirmar, tampoco, a partir de las declaraciones realizadas en dicha encíclica, que dicho origen común derive en una igualdad de derechos de todos los seres humanos.

La negación de la libertad de conciencia y, en consecuencia, la negación de la igualdad de todo ser humano con independencia de sus creencias se presenta reiteradamente, en el periodo considerado, como una de las claves a considerar en la posición católica respecto al ser humano como perteneciente a una sociedad política.

3.2.2. Comunidad política: comprensión creyente de la sociedad

Una vez realizada la aproximación a la concepción del individuo, el siguiente elemento en el cual nos proponemos profundizar es el de la comunidad política. El contexto en el que nos encontramos orientará nuestro estudio, en este caso, fundamentalmente, hacia el lugar que la religión debe ocupar dentro de dicha comunidad.

Ante las tendencias ilustradas y liberales que buscan establecer la fundamentación de la sociedad en el propio ser humano, es fácil encontrar en los documentos estudiados no pocas referencias a los beneficios que la religión, y en concreto la católica, ha procurado, a lo largo de los siglos, a los diferentes pueblos y sociedades (MV 2).

Estando el hombre “ordenado por Naturaleza a vivir en comunidad política” (ImD 2), el origen de la sociedad civil³⁹ no se encuentra, según se desprende del Magisterio católico, en la voluntad del ser humano, sino en la divina. Es Dios, fuente primera y última de la naturaleza humana, quien conduce al individuo a vivir en sociedad, resultando, en consecuencia, imposible comprender al ser humano de modo aislado.

³⁹ Creemos necesario, para evitar generar confusión, realizar una matización con relación a los conceptos utilizados en los documentos magisteriales considerados. Puede observarse en ellos, fácilmente, tanto la confusión en el uso de los mismos, como su utilización con un significado distinto al que utilizaríamos en la actualidad. Este es el caso, por ejemplo, del concepto “sociedad civil” que acabamos de citar. Su utilización en prácticamente la totalidad de los documentos que aquí abordaremos, aunque no en todos, ha de ser considerada como contrapuesta a la sociedad “divina” o “eclesial”. No será hasta bien entrado el siglo XX, con *Quadragesimo anno* (1931), de Pío XI, cuando se generalice su uso como el entramado de asociaciones e instituciones intermedias. Del mismo modo, puede resultar confuso en ciertas ocasiones la utilización del término “Estado” refiriéndose no a la estructura institucional organizativa sino a la sociedad política o a la autoridad. Del mismo modo, podemos encontrar en ciertas ocasiones la utilización del término sociedad política como equivalente al de comunidad política.

¿HAY LUGAR PARA “EL OTRO” COMO INDIVIDUO POLÍTICO? LA COMUNIDAD RELIGIOSA...

Esta afirmación tiene dos consecuencias fundamentales para el pensamiento católico. En primer lugar, si la comunidad política encuentra su origen en la voluntad de Dios, que crea al ser humano como un ser social por naturaleza, la finalidad de esta debe estar íntimamente vinculada al ser humano. El fin de la sociedad, en el Magisterio leonino, es así el de propiciar que “las exigencias naturales que él por sí solo no puede colmar las vea satisfechas dentro de la sociedad” (LP 16).

Pío XI (1922-1939), unos años después, profundizando en esta función de la sociedad, afirma en su encíclica *Divini redemptoris*⁴⁰ (en adelante DR), de 1937:

Mediante la ordenada unión orgánica con la sociedad, sea posible para todos, por la mutua colaboración, la realización de la verdadera felicidad terrena, y, además, en el sentido de que en la sociedad hallen su desenvolvimiento todas las cualidades individuales y sociales insertas en la naturaleza humana (DR 29).

La sociedad es, así pues, el lugar en el que el ser humano puede alcanzar su plenitud como tal, poniendo en juego todas sus cualidades en colaboración con otros miembros de esta⁴¹.

La segunda de las consecuencias que se derivan del origen divino de la sociedad, como se desprende de los propios documentos pontificios, es el vínculo indisoluble entre sociedad y religión, siendo inadmisibles, siguiendo a Pío XI, proclamar lo contrario (QC 4).

Profundizando en esta comprensión, y realizando una equivalencia entre las obligaciones del ser humano y las de la sociedad para con Dios, fruto en ambos casos de su origen divino, León XIII proclama:

Los hombres no están menos sujetos al poder de Dios cuando viven unidos en sociedad que cuando viven aislados. La sociedad, por su parte, no está menos obligada que los particulares a dar gracias a Dios [...]. Por esta razón, así como no es lícito a nadie descuidar los propios deberes para con Dios, [...] de la misma manera los Estados no pueden obrar, sin incurrir en pecado, como si Dios no existiese, ni rechazar la religión como cosa extraña o inútil, ni pueden, por último, elegir indiferentemente una religión entre tantas (ImD. 3).

⁴⁰ Pío XI, «*Divini redemptoris*», 19 de marzo de 1937, acceso el 18 de febrero de 2025, https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html.

⁴¹ Podemos percibir claramente en esta afirmación cómo la idea de sociedad propuesta aquí por Pío XI se encuentra mucho más cercana a la comprensión contemporánea de la sociedad civil, distanciándose de la aproximación a esta como contrapuesta a la sociedad eclesial presente en los documentos previos.

Las leyes que regulan dicha sociedad no pueden nacer de la propia comunidad, sino que, encontrándose el origen de esta en el mismo Dios, es en la ley natural, que emana de la ley eterna, donde han de establecerse los fundamentos legales de la sociedad (LP 7). La religión ha de ser considerada, en consecuencia, en palabras de Pío X (1903-1914) en su encíclica publicada en 1906, *Vehementer nos*⁴² (en adelante VN), la “regla suprema” a partir de la cual se derivan y constituyen todos los derechos y obligaciones del ser humano (VN 8).

De lo dicho hasta el momento se deduce con facilidad que la religión que vertebra la sociedad y ha de convertirse en guía y ley de esta no puede ser otra que la religión católica. De este modo queda recogido en no pocos documentos pontificios del periodo considerado⁴³.

A pesar de ello, durante el pontificado de León XIII, comienza a aparecer en las declaraciones magisteriales el conocido esquema de *tesis-hipótesis* que se mantendrá prácticamente vigente hasta el concilio Vaticano II⁴⁴.

Si bien la Iglesia juzga ilícito que las diversas clases de culto divino gocen del mismo derecho que tiene la religión verdadera, no por esto, sin embargo, condena a los gobernantes que para conseguir un bien importante o para evitar un grave mal toleran pacientemente en la práctica la existencia de dichos cultos en el Estado (ImD 18).

Siendo la religión católica la pretendida y deseada para toda la sociedad, no pudiendo evitar la presencia de otros cultos, estos han de ser respetados con el deseo de mantener el orden público. Esta tolerancia del pluralismo en pro de un bien mayor se distancia, considerablemente, de la posición presentada solo un par de décadas antes por Pío IX, para quien dicha tolerancia suponía un impedimento para la salvación de las almas (QC 4).

⁴² Pío X, «Vehementer Nos», 11 de febrero de 1906, acceso el 10 de febrero de 2025, <https://ia801706.us.archive.org/18/items/104-pascendi-dominici-grecis-sao-pio-x/98%20-%20Vehementer%20Nos%20Esse%20Sollicitos%20-%20São%20Pio%20X.pdf>.

⁴³ Así lo proclama, por ejemplo, Pío IX en el *Syllabus* (1864), donde el papa declara que es un grave error del liberalismo el afirmar que “[n]o conviene ya en nuestra época que la Religión católica sea tenida por la única religión del Estado, con exclusión de cualquier otro culto”. Recoge aquí Pío IX las ideas expresadas por él mismo en la alocución *Nemo vestrum*, dirigida a los cardenales reunidos en consistorio en 1855 y motivada por la modificación, tras el triunfo en España del gobierno progresista, del Concordato firmado en 1851 por Pío IX y la reina Isabel II. La expresión recogida en la proposición LXXVII del *Syllabus*, no es otra que la formulación del artículo 1 de dicho Concordato una vez modificado. Cf. José Fernández Montaña, *El Syllabus de Pío IX con la explicación debida y la defensa científica de la condenación de sus ochenta proposiciones en otros tantos capítulos* (Madrid: Imprenta de Gabriel L. y del Horno, 1905), 701.

⁴⁴ Cf. Gonzalo Villagrán Medina, «70 años de libertad religiosa. Del derecho fundamental a la relación Iglesia-sociedad», *Proyección. Teología y Mundo Actual*, n.º 295 (20 de diciembre de 2024): 453, <https://doi.org/10.59798/ptma.2024.294.5972>.

La imposición de la religión católica como vertebradora de la sociedad y de la cual han de emerger las leyes que regulan la misma será, como veremos, la gran dificultad para la aceptación del otro religioso como miembro de dicha sociedad política católica.

3.2.3. Estructura de autoridad: vinculación Iglesia-Estado

Tras la aproximación a la consideración del individuo y la comprensión de la sociedad política, el último elemento que debemos abordar es el del modo en el que el Magisterio de los siglos estudiados comprende la autoridad y el gobierno.

El origen de la autoridad, tal y como se desprende del Magisterio, al igual que el del individuo y el de la sociedad, se encuentra en Dios. Gregorio XVI continúa defendiendo el principio en el que había estado fundamentado el absolutismo monárquico. Así, el papa afirma que “toda potestad viene de Dios y todas las cosas son ordenadas por el mismo Dios. Así, pues, el que resiste a la potestad, resiste a la ordenación de Dios, y los que resisten se condenan a sí mismo” (MV 13). No solo la autoridad eclesial, sino también la civil, tienen su fuente en el propio Dios. De este modo, el pueblo debe someterse a sus gobernantes, cuyo poder es recibido de Dios (MV 15). Estos han de ocuparse no solo del gobierno de los asuntos temporales, sino también de la defensa de la Iglesia (MV 19).

Pío IX, confirmando las declaraciones de su predecesor, introduce, sin embargo, una matización que argumenta la intervención de la Iglesia en los asuntos terrenales. “El precepto de obedecer a esa potestad [afirma el papa] no puede ser violado por nadie sin falta, a no ser que mande algo contra la ley de Dios y de la Iglesia” (QP 13). Los poderes civiles no pueden, consecuentemente, dictar nada en contra de la doctrina de la Iglesia católica. Si esto ocurre, esta debe actuar y velar por que dicho error sea subsanado, teniendo autoridad para propiciar el cumplimiento de la doctrina católica en lo que concierne a los bienes eternos y a los asuntos temporales.

Las leyes emanadas de la Iglesia, afirmará, posteriormente, Pío IX, tienen poder en lo terrenal, con independencia de que estas sean o no reafirmadas por la autoridad civil (QC 9). La autoridad eclesial no puede quedar, sin embargo, sometida a ningún poder civil (QC 7), debiendo, por el contrario, ser protegida por este último. Junto con ello, el gobierno basado en la soberanía popular, en la “voluntad del pueblo” resulta incompatible con la doctrina católica, siguiendo el Magisterio de Pío IX, al conllevar, según el papa declara, la eliminación de la religión como elemento vertebrador de la sociedad (QC 5). Es precisamente el situar la fuente de la autoridad en la voluntad del pueblo, lo

que también León XIII condena en su encíclica *Immortale Dei*. En ella afirma como inaceptable la elección por parte del pueblo de quienes deben gobernar y ejercer la autoridad. Así entendido el poder, afirma el papa, “el Estado no es otra cosa que la multitud dueña y gobernadora de sí misma” (ImD 10), al quedar separado de su origen divino.

¿Cuál es entonces la relación que, para el Magisterio, debe existir entre ambas autoridades?

Dios ha repartido el gobierno del género humano entre dos poderes: el poder eclesiástico y el poder civil. [...] Es necesario, por tanto, que entre ambas potestades exista una ordenada relación unitiva, comparable, no sin razón, a la que se da en el hombre entre el alma y el cuerpo. [...] El poder civil tiene como fin próximo y principal el cuidado de las cosas temporales. El poder eclesiástico, en cambio, la adquisición de los bienes eternos. Así, todo lo que de alguna manera es sagrado en la vida humana, todo lo que pertenece a la salvación de las almas y al culto de Dios, [...] todo ello cae bajo el dominio y autoridad de la Iglesia (ImD 6).

Dada la comprensión de la sociedad y del individuo que se desprende de los propios documentos magisteriales, resulta difícil encontrar, siguiendo los criterios de la afirmación que acabamos de transcribir, algún ámbito de la existencia humana que no quede bajo el dominio de la autoridad de la Iglesia. Este hecho y su contraste radical con lo proclamado por las corrientes filosóficas vinculadas a la ilustración que hemos presentado brevemente al inicio de este artículo van preparando el terreno para la progresiva desvinculación de las autoridades civil y eclesial.

Frente a esta amenaza, León XIII proclama el gran error que para el Magisterio de la época supone la separación entre la Iglesia y el Estado con la consiguiente reclusión de lo religioso a la esfera privada (LP 27). Una y el otro, aunque con funciones y dignidad distintas, están llamados a complementarse y cooperar (LP 26).

Como reacción ante la *Ley concerniente a la separación de las iglesias y del Estado*⁴⁵, publicada en Francia en diciembre de 1905, el papa Pío X publica su encíclica *Vehementer nos*. En ella define dicha separación como contraria al “orden sobrenatural” al obligar a la autoridad civil a limitar su acción a los intereses temporales, obviando su “razón última”, que no es otra que ayudar a todo ser humano a alcanzar el fin para el que ha sido creado, el relacionado con los bienes eternos (VN 6). La separación de ambas potestades resulta, del mismo modo, para Pío X contraria a la constitución de la Iglesia querida por

⁴⁵ Conviene hacer notar que el título de la ley se refiere al sustantivo iglesias en plural, lo que nos confirma que su objetivo no es únicamente la separación del Estado con la Iglesia católica, sino con cualquier confesión religiosa.

Dios. Roto el vínculo entre una y la otra, el gobierno del pueblo por parte de los pastores, que Dios ha constituido como sus guías, pasa a ser ocupado por asociaciones e individuos totalmente ajenos al culto y la religión (VN 12).

Unas décadas después, tras la aprobación en España, en 1933, de la *Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas*⁴⁶, Pío XI declara, en la encíclica *Dilectissima nobis*⁴⁷ (1933), que la separación de ambas autoridades comportará un enorme daño para la autoridad civil al perder la fuerza de persuasión que otorga el origen divino de su poder, negado con dicha ley. Pío XII remarcará, igualmente, las graves consecuencias de dicha separación al eliminar el origen divino como fundamento de la ley que regula la sociedad y cimentar el poder civil en criterios humanos (SP 40).

3.3. La religión católica como eje vertebrador

No parece que, después de lo descrito en el apartado anterior, existan muchas dudas sobre el lugar que ocupa la religión profesada en la consideración del individuo como miembro de una comunidad política que se desprende de los documentos pontificios analizados. No obstante, puede resultar de ayuda recoger algunas ideas a partir de la presentación de los tres elementos estudiados: individuo, sociedad y autoridad.

El punto de partida que, en nuestra opinión, condiciona todo el Magisterio presentado es el modo en el que este comprende el origen divino del individuo, de la sociedad y de la autoridad. Siendo la verdad, presente en la Iglesia, la única fuente de derechos, el individuo queda únicamente afirmado como sujeto de derechos (con la precaución que hemos de tener al utilizar dicho término para evitar su transposición a definiciones contemporáneas de los mismos) a través de su pertenencia a la Iglesia.

Si bien el Magisterio, como hemos visto, afirma que el individuo es anterior a la sociedad política, no podemos afirmar igualmente que, para la Iglesia del periodo estudiado, el individuo sea anterior al cuerpo eclesial, a la comunidad religiosa. Es, más bien, la pertenencia a esta, a una tradición religiosa concreta, la católica, la que le hace poseedor de determinados derechos. La negación de la libertad de conciencia y en consecuencia de la libertad religiosa, junto con la afirmación de la religión católica como la única posible, obliga

⁴⁶ En ella se afirma la libertad de conciencia y de culto (art. 2) y se declara que el Estado español no tiene ninguna religión oficial (art. 3). «Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas», 3 de junio de 1933, acceso el 25 de febrero de 2025, https://www.congreso.es/docu/constituciones/1931/confesiones_religiosas.pdf.

⁴⁷ Pío XI, «Dilectissima nobis», 3 de junio de 1933, acceso el 20 de enero de 2025, https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19330603_dilectissima-nobis.pdf.

al individuo a su pertenencia a la comunidad religiosa que conforma la Iglesia católica. Esta comunidad ha de definirse, por tanto, como anterior al mismo. No hay cabida, por consiguiente, en el Magisterio católico de la época para un ciudadano que se encuentre fuera de la Iglesia católica.

Por otro lado, hemos visto cómo, tendiendo el ser humano, por naturaleza, a vivir en sociedad, es en ella en la que puede satisfacer las necesidades que no llega a alcanzar de modo aislado. De algún modo, podemos afirmar que la comunidad política le permite al ser humano desarrollarse en plenitud como tal y alcanzar sus fines. Ahora bien, si la ley que regula y estructura dicha comunidad emana de la ley eterna de Dios, es decir, si la comunidad política ha de ser católica y regirse por un derecho establecido por una razón que ha de ser iluminada por la revelación, ¿tiene en ella cabida un ciudadano no católico que busque desarrollarse plenamente como tal? La respuesta, claramente, es no.

Mientras que la comprensión secular que se va imponiendo en el pensamiento político del periodo considerado es la de un ciudadano que alcanza su libertad y se desarrolla mediante su pertenencia a un cuerpo político, de cuya voluntad emanan unas leyes, el Magisterio niega la posibilidad de dicha voluntad popular, negando con ello la posibilidad de participación del individuo como miembro de la comunidad política en la elaboración de las leyes que la organizan.

Hemos podido comprobar, también, el doble objetivo otorgado por el Magisterio a la autoridad civil a partir de la consideración de su origen divino. Por un lado, la protección de la Iglesia católica. Por otro lado, la gestión de los asuntos temporales. Estos asuntos, nunca deben contradecir la doctrina católica y deben colaborar y posibilitar que el pueblo alcance el fin para el que ha sido creado. Un fin que no se encuentra vinculado con lo terreno, sino con lo eterno. Resulta difícil, por tanto, compaginar esta doctrina con la posibilidad de otorgar derechos políticos a los ciudadanos que no pertenezcan a la Iglesia católica⁴⁸.

El esquema de tesis-hipótesis, planteado por León XVIII y superado por el concilio Vaticano II, ha de ser reconocido, sin embargo, a pesar de seguir negando la igualdad de derechos de quienes no se adhieren a la religión católica, como un gran paso en lo concerniente al respeto hacia la pluralidad religiosa.

⁴⁸ Es interesante recordar en este momento la división de la ciudadanía realizada por el sociólogo Thomas H. Marshall, para quien la definición de los diferentes componentes fue realizándose a lo largo de la historia al ser la ciudadanía, como ya hemos indicado, una institución afectada por los diferentes marcos históricos. Para Marshall, el siglo XVIII es el momento en el que se definen los derechos civiles, en el siglo XIX los políticos y en el XX los sociales. Cf. Thomas Humphrey Marshall y Tom Bottomore, *Ciudadanía y clase social* (Madrid: Alianza, 2017), 22-26.

Será a partir de los esfuerzos de la Iglesia católica por condenar al comunismo como contrario a la civilización cristiana (DR 3) cuando pueda comenzar a vislumbrarse levemente la consideración del individuo como tal, comenzando a desvincularlo de lo colectivo y de su consideración como miembro de una comunidad religiosa (DR 12). Tendrán que pasar aún, sin embargo, prácticamente tres décadas para que la dignidad humana sustituya a la verdad, en el Magisterio católico, como detentora de derechos (DH 2).

4. Conclusión

La pregunta sobre la ciudadanía no permanece inmutable a lo largo de la historia, del mismo modo que no es independiente del contexto que engloba al pensamiento que la plantea. El recorrido realizado nos ha permitido constatar cómo la noción de ciudadanía no es abordada directamente ni por el pensamiento católico ni por el suní en la época considerada. Sin embargo, hemos podido observar cómo en uno y otro son recurrentes los intentos y desarrollos que pretenden dar respuesta, de distintas maneras, al modo en el que el ser humano es comprendido como miembro de una comunidad de carácter político y cómo su tradición religiosa de pertenencia condiciona dicha comprensión.

Las situaciones que mueven a ambos pensamientos a la reflexión sobre el ser humano como individuo político son muy distintas. La tradición suní de los siglos XVIII-XX, reinante en el Imperio otomano, se encuentra confrontada con la necesidad de articular criterios de convivencia y colaboración entre musulmanes y no-musulmanes ante la presencia, cada vez mayor, en territorio de mayoría musulmana de población no-musulmana proveniente de las grandes potencias europeas. La reflexión en torno al individuo como miembro de una comunidad distinta a la religiosa, que nace del pensamiento suní en esta época orientará sus esfuerzos, por tanto, a la definición tanto de los criterios de pertenencia y exclusión de dicha comunidad política como de las repercusiones que ello tiene sobre los derechos de musulmanes y no-musulmanes. La tradición católica de la época, en cambio, viéndose amenazada por la expansión de las ideas ilustradas y la secularización, dirige sus esfuerzos a velar por el carácter religioso tanto de la autoridad como de la sociedad, con las consecuencias que ello conlleva para los individuos y para las estructuras de poder.

Las marcadas diferencias en la comprensión del individuo, la sociedad y la autoridad que podemos percibir entre ambas tradiciones quedan bastante difuminadas y reducidas en la época que nos ocupa. La consideración de la verdad presente en la propia tradición, como criterio a partir del cual ambas tradiciones comprenden al ser humano y reconocen sus derechos, conduce

a ambas a una comprensión de la libertad basada en la obediencia y sometimiento a Dios. Tanto para católicos como para sunís, es, pues, imposible la aceptación de cualquier fe distinta a la propia. La libertad no se encuentra en ninguna de las tradiciones anclada en el ser humano en sí, sino en su aceptación y reconocimiento de la verdad presente en la comunidad religiosa de pertenencia. La igual naturaleza no deriva, consecuentemente, para ninguna de las dos tradiciones en una igualdad de derechos.

La primacía de la revelación afirmada por ambas tradiciones conlleva la necesidad de situar dicha revelación a la base de cualquier sistema normativo que regule la sociedad. Quedando el sistema legislativo y la organización social así constituidos, resulta difícil afirmar la igualdad de derechos de quienes no profesan la fe definida como fundamento y origen de dichas leyes. La religión se posiciona tanto en el pensamiento católico como suní del periodo considerado como el elemento transversal que ordena toda la vida social y política.

Junto con la consideración del individuo y de la sociedad, el modo en el que tanto la tradición suní como la católica comprenden la autoridad en el periodo escogido supone, para unos y otros, una gran dificultad a la hora de atender la llamada, reinante en la sociedad europea posrevolucionaria, a acoger la voluntad emanada del pueblo. La soberanía popular resulta, dentro del pensamiento suní de la época, incompatible con la idea de Dios como único y absoluto soberano afirmada por el islam. Junto con esto, la comprensión del origen divino de la autoridad que presenta el Magisterio de la época choca frontalmente con la afirmación de una autoridad que reside en el pueblo y que es transmitida por este a los gobernantes elegidos por él. El modo en el que se comprende el origen divino de la autoridad se convierte en ambos casos en una dificultad para la aceptación y acogida del “otro” religioso como miembro de la comunidad política.

La mirada conjunta a ambas tradiciones nos permite descubrir la indisoluble separación que, en el momento histórico considerado, existe entre la comprensión del ser humano y su pertenencia a una comunidad religiosa u otra. La pertenencia a una comunidad religiosa concreta se sitúa, así pues, como un criterio compartido por las dos tradiciones religiosas consideradas en este estudio para el reconocimiento del individuo y su lugar dentro de la comunidad. El individuo es y tiene derechos, en ambas tradiciones, dada su pertenencia comunitaria religiosa, nunca de manera separada de esta.

Manifestando que la verdad se encuentra en la propia tradición y que ella es la que debe predominar y ser el fundamento social y político, podemos encontrar en ambas tradiciones un camino hacia una cierta tolerancia, que no aceptación ni valoración positiva, de la pluralidad religiosa. Ahora bien, mien-

tras que en la tradición suní podemos encontrar, ya al inicio del periodo considerado, ciertos intentos, más o menos válidos o más o menos desvirtuados con el paso del tiempo, de regular la presencia de comunidades no-musulmanas en territorios de mayoría musulmana, como es el caso del contrato de *dimma* o del sistema de *milletts*, hemos de esperar a finales del siglo XIX para que la Iglesia católica acoja dicha posibilidad a través del esquema de “tesis-hipótesis” introducido por el Magisterio de León XIII. El orden público es situado en ambos casos como la clave reguladora de la tolerancia de quien es diferente desde el punto de vista religioso. Dicha tolerancia, no emana de la valoración o acogida del “otro”, sino del hecho de ser una realidad “inevitable”. Ello no conducirá, sin embargo, ni al islam suní ni al cristianismo católico de la época en la que nos encontramos a afirmar la igualdad de derechos entre unos y otros. La pertenencia a comunidades religiosas distintas continúa implicando el reconocimiento de derechos diferentes. La excepción a esta realidad tanto en una tradición como en la otra la encontramos en el intento realizado por las autoridades otomanas, con las reformas del *Tanzimat* y el establecimiento de una nacionalidad común para todos los miembros del Imperio. En nuestra opinión, este intento, que no alcanzó los objetivos previstos por los motivos ya indicados, supuso, al menos en la teoría, el mayor acercamiento dentro de la época estudiada y englobando ambas tradiciones religiosas, a la consideración de una comunidad política configurada por individuos en igualdad de derechos y con independencia de la fe profesada.

Los caminos recorridos por ambas tradiciones son muy distintos, el origen de cada una de ellas tanto en el espacio como en el tiempo, junto con los contextos en los que se han desarrollado, también lo es. Sin embargo, las diferencias entre ambas tradiciones con relación al tema que nos ocupa, en un contexto de exclusivismo como es el que caracteriza a ambas tradiciones en los siglos considerados para el presente estudio, no son tantas.

Es cierto que la tradición suní continúa presentando en la actualidad grandes dificultades para desvincular al individuo de su pertenencia religiosa a la hora de considerar sus derechos, sobre todo los políticos, y que la tradición católica dará un paso radical en este sentido con la fundamentación de los mismos en la dignidad humana y no en la verdad profesada, a partir del concilio Vaticano II. Queda aún camino, sin embargo, para que la religión profesada por el individuo no sea considerada como un impedimento hacia la igualdad de derechos de todo ser humano como miembro de una comunidad política.

Bibliografía

- Abellán, Joaquín. «Liberalismo clásico». En *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*. Editado por Joan Antón Mellón y Xavier Torrens, 11-42. Madrid: Tecnos, 2016.
- Álvarez Suárez, Alejandra. «La organización de los no musulmanes en el Imperio otomano: millet y taifa». *Collectanea Christiana Orientalia* 9 (1 de octubre de 2012): 23. <https://doi.org/10.21071/cco.v9i.168>.
- Asamblea Nacional Francesa. «Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano», 26 de agosto de 1789. https://www.conseil-constitutionnel.fr/sites/default/files/as/root/bank_mm/espagnol/es_ddhc.pdf.
- Avon, Dominique. *La liberté de conscience: histoire d'une notion et d'un droit*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2020.
- Barkey, Karen, y George Gavrilis. «The Ottoman Millet System: Non-Territorial Autonomy and Its Contemporary Legacy». *Ethnopolitics* 15, n.º 1 (2016): 24-42. <https://doi.org/10.1080/17449057.2015.1101845>.
- Black, Antony. *The history of islamic political thought: from the Prophet to the present*. Londres: Routledge, 2001.
- Carpintero García, Gadea. «El sistema de capitulaciones en el Imperio otomano (1535-1923)». *Revista Dignitas*, n.º 4 (2021): 13-33.
- Comby, Jean. *Para leer la historia de la Iglesia: desde los orígenes hasta el siglo XXI*. Estella, Navarra, España: Editorial Verbo Divino, 2007.
- Concilio Vaticano I. «Dei Filius», 24 de abril de 1870. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700424_dei-filius_la.html.
- Concilio Vaticano II. «Dignitatis Humanae», 7 de diciembre de 1965. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html.
- Fattal, Antoine. *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam*. Beyrouth: Dar El-Machreq Sarl Éditeurs, 1995.
- Fernández Montaña, José. *El Syllabus de Pío IX con la explicación debida y la defensa científica de la condenación de sus ochenta proposiciones en otros tantos capítulos*. Madrid: Imprenta de Gabriel L. y del Horno, 1905.
- Fuentes Jiménez, Juan Ramón. «Las relaciones entre razón y fe: apunte histórico-filosófico». *Magister: Revista miscelánea de investigación*, n.º 21 (2005): 97-128.
- Gregorio XVI. «Mirari vos», 18 de septiembre de 1832. <https://www.clerus.org/clerus/dati/2000-10/10-999999/489.html>.
- Heater, Derek Benjamin. *Citizenship: The Civic Ideal in World History, Politics and Education*. Manchester: Manchester Univ. Press, 2004.

- Hobbes, Thomas. *Tratado sobre el ciudadano*. Editado por Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Trotta, 1999.
- Kymlicka, Will, y Eva Pfösl. «Introduction». En *Multiculturalism and Minority Rights in the Arab World*, 1-24. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- León XIII. «Immortale Dei», 1 de noviembre de 1885. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html.
- . «Libertas praestantissimum», 20 de junio de 1888. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas.pdf.
- «Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas», 3 de junio de 1933. https://www.congreso.es/docu/constituciones/1931/confesiones_religiosas.pdf.
- Locke, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Editado por Peter Laslett. Madrid: Tecnos, 2006.
- «Loi concernant la séparation des Églises et de l'État», 9 de diciembre de 1905. [https://www.legifrance.gouv.fr/download/secure/file/Xu\\$gVmZpg3kZowoMR7Sf](https://www.legifrance.gouv.fr/download/secure/file/Xu$gVmZpg3kZowoMR7Sf).
- Lortz, Joseph. *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*. Vol. II. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.
- Marshall, Thomas Humphrey, y Tom Bottomore. *Ciudadanía y clase social*. Madrid: Alianza, 2017.
- Parolin, Gianluca P. *Citizenship in the Arab World: Kin, Religion and Nation-State*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009.
- Pío IX. «Quanta cura», 8 de diciembre de 1864. https://ia601806.us.archive.org/14/items/14-nostis-et-nobiscum-pio-ix_202011/23%20-%20Quanta%20Cura%20-%20Pio%20IX.pdf.
- . «Qui pluribus», 9 de noviembre de 1846. https://mercaba.org/MAGISTERIO/qui_pluribus.htm.
- Pío X. «Vehementer Nos», 11 de febrero de 1906. <https://ia801706.us.archive.org/18/items/104-pascendi-dominici-grecis-sao-pio-x/98%20-%20Vehementer%20Nos%20Esse%20Sollicitos%20-%20São%20Pio%20X.pdf>.
- Pío XI. «Dilectissima nobis», 3 de junio de 1933. https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19330603_dilectissima-nobis.pdf.
- . «Divini redemptoris», 19 de marzo de 1937. https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html.

- Pío XII. «Summi Pontificatus», 20 de octubre de 1939. https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20101939_summi-pontificatus.html.
- Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social, o, principios de derecho político*. Buenos Aires: Posada, 2004.
- Salam, Nawaf A. «The Emergence of Citizenship in Islamdom». *Arab Law Quarterly* 12, n.º 2 (1997): 125-47.
- Shannon, Thomas A. «Commentary of Rerum novarum (The Condition of Labor)». En *Modern Catholic Social Teaching. Commentaries and Interpretations*, editado por Kenneth R. Himes, 133-57. Washington, DC: Georgetown University Press, 2018.
- «Translation of the law concerning Ottoman nationality», 19 de enero de 1869. <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1893/d676>.
- Villagrán Medina, Gonzalo. «70 años de libertad religiosa. Del derecho fundamental a la relación Iglesia-sociedad». *Proyección. Teología y Mundo Actual*, n.º 295 (20 de diciembre de 2024): 449-73. <https://doi.org/10.59798/ptma.2024.294.5972>.
- Zapata-Barbero, Ricard. «Los contextos históricos de la noción de ciudadanía. Inclusión y exclusión en perspectiva». *Anthropos: Huellas del conocimiento*, n.º 191 (2001): 23-40.

Otherness and Ambiguity: The Gaze of the Other in Times of Globalized Religion and Growing Exclusivism

DIRK MARTIN ANSORGE*

Fecha de recepción: marzo 2025.

Fecha de aceptación: julio 2025.

Abstract:

The following article considers the impact of non-Christian religions and secular worldviews on self-understanding and identity-building of Christianity. After presenting the classical theological models of the relationship of Christianity to non-Christian religions, a concept of “tolerance of ambiguity” is introduced. The concept is regarded as a means of substantiating the approach to religious plurality on a level of mutual interrelationship and daily practice between adherents of different religions. It acknowledges the “gaze of the other” as a valuable opportunity for learning from other religions and worldviews, thereby deepening one’s own religious convictions and practices.

Keywords:

Claim to truth, Exclusivism, Identity, Interreligious dialogue, Otherness, Religious pluralism, Tolerance of ambiguity.

La alteridad y la ambigüedad: La mirada del otro en tiempos de religión globalizada y creciente exclusivismo

Sumario:

En el presente artículo, se aborda la influencia de las religiones no cristianas y las concepciones seculares en la autocomprensión y la configuración de la identidad del cristianismo. Tras una introducción a los modelos teológicos clásicos de la relación del cristianismo con las religiones no cristianas, se presenta el concepto de «tolerancia de la ambigüedad». Este concepto se presenta como un medio para fundamentar el enfoque de la pluralidad religiosa en un nivel de interrelación mutua y práctica diaria entre los seguidores de diferentes religiones. Este enfoque destaca la importancia de la «mirada del otro» como una valiosa oportunidad para aprender de otras religiones y cosmovisiones, lo que conduce a un enriquecimiento y una profundización en las propias convicciones y prácticas religiosas.

Palabras clave:

Alteridad, Diálogo interreligioso, Exclusivismo, Identidad, Pluralismo religioso, Pretensión de verdad, Tolerancia de la ambigüedad.

* Professor of Sankt Georgen Graduate School of Philosophy and Theology, Frankfurt am Main. ansorge@sankt-georgen.de <https://orcid.org/0000-0002-2160-1388>

1. Otherness and Models of Religious Plurality

In the latter half of the 20th century, it became increasingly apparent to the Christian churches that in a globalised world non-Christian religions were important as dialogue partners, from whom they could learn and thus deepen their own faith. Non-Christian religions no longer were considered as rivals in the pursuit of human salvation. Instead, there was an acknowledgement of the potential for learning and enrichment of faith that these religions could offer.

1.1 *Exclusivism, Inclusivism, and Pluralism*

Furthermore, it swiftly became obvious that the mere existence of non-Christian religions also poses a theological challenge. In addressing this challenge, three models have been proposed to define the relationship between Christianity and non-Christian religions: religious exclusivism, religious inclusivism, and religious pluralism.²

Historically, the prevailing model in Christian churches up until the 20th century was that of exclusivist theology. However, contemporary theologians are increasingly advocating a shift towards religious theological inclusivism. This model is characterised by its recognition of the significance of other religions for one's own religious beliefs and behaviour. Nevertheless, the adherents of the inclusivist model remain steadfast in their conviction that this significance is fully realised within the context of one's own religion. The superiority of one's own religion is thus emphasised, as it is regarded as unsurpassable.

In contrast, the doctrine of religious pluralism posits that the ultimate divine reality is manifest in diverse religious traditions. These forms are regarded as being mutually equivalent. Religious pluralism refrains from establishing a hierarchical structure amongst different religious traditions. Its proponents assert that this doctrine fosters peaceful coexistence amongst adherents of different religious traditions. However, religious pluralism is frequently accused of relativising truth claims made by different religions.

² The three models to define the relationship between Christianity and non-Christian religions were originally presented by Alan Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1982). See also Perry Schmidt-Leukel, "Exclusivism, Inclusivism, Pluralism: The Tripolar Typology Clarified and Reaffirmed", in *The Myth of Religious Superiority: A Multifaith Exploration*. Ed. by Paul F. Knitter (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2005), 13-27; Domenic Marbaniang, *Theology of Religion: Pluralism, Inclusivism, and Exclusivism* (Bangalore: ACTS Academy Papers, 2007).

Other models proposed to define the relationship between Christianity and non-Christian religions include religious interiorism.³ The concept of Christian interiorism has emerged as a critical approach to any form of exclusivism, inclusivism and pluralism. It is characterised by a commitment to understanding and respect for other faiths while recognising diverse truths as valid and meaningful. Interiorism emphasises that each religion possesses a unique and indisputable truth within its own tradition.

Interiorism and inclusivism differ primarily in their respective claims regarding the Christian message and its relationship to other religions. Interiorism does not claim to be a religion of superiority over other faiths. Rather, it recognises its role as a service to the uniqueness and unsurpassability of each religion. A notable example of this approach can be seen in the relationship between Judaism and Christianity, where both religions are recognised as valid and significant expressions of religious truth, even though they may have different perspectives on certain doctrines or practices.

Another alternative to the three models to conceive the relationship between Christianity and non-Christian religions was proposed in 2002 by Paul F. Knitter in his book *Introducing Theologies of Religions*. Knitter outlined four possible models that one could adopt: the replacement model, the fulfilment model, the mutuality model, and the acceptance model.⁴ Knitter's "replacement model" corresponds to exclusivism but it differentiates between complete replacement and partial replacement. The latter suggests that non-Christian religions might have access to God's revelation, but not to God's salvation. The "fulfilment model" is close to inclusivism, while the "mutuality model" resembles partly to the pluralists' view on non-Christian religions. The difference to "pure" pluralism consists in that it does not reject objective truth but posits that religions acknowledge different aspects of it so that adherents of different religions can learn from one another. Knitter's "acceptance model", in turn, corresponds to "pure" pluralism.

In recent years, there has been a marked decline in the intensity of theological debates surrounding the various models. It is therefore the intention of this paper to take the aforementioned theological models as a conceptual background against which the question of the acceptance of otherness and ambiguity in religions, in particular Christianity, will be examined. The objective is to achieve a more precise definition of the meaning of otherness in respect to religious identity and self-understanding.

³ Cf. Gerhard Gäde, „Interiorismus. Ein Vorschlag für einen Ausweg aus der religionstheologischen Sackgasse“, *Theologie der Gegenwart* 46 (2003): 14-27; Peter Knauer, „Christus in den Religionen: Interiorism“, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 51 (2004): 237-252.

⁴ Cf. Paul F. Knitter, *Introducing Theologies of Religions* (Maryknoll [NY]: Orbis Books, 2002).

1.2. Inclusionist Recognition of Religious Otherness

The contemporary era of globalisation is characterised by the movement of populations and the dissemination of information on a global scale. The intersection of divergent religious interpretations of reality and religious practices is an indisputable phenomenon which can be observed across the world.

During the Second Vatican Council, the Catholic Church has confronted this challenge through several documents. In its declaration *Nostra Aetate*, the Council states with regard to non-Christian religions that “the Catholic Church rejects nothing that is true and holy in these religions” (*Nostra Aetate*, no. 2; cf. *Lumen Gentium*, no. 16-17; *Ad Gentes*, no. 11). The Council adopts a position that deviates, at least in part, from the theological tradition by affirming that salvation is attainable outside of the Church.⁵ However, the issue of whether non-Christian religions *as such* can contribute to the process of salvation remained unresolved.⁶ The question thus posed is not directed towards a theology of religions, but rather a theology of religious pluralism: What significance does the diversity of religions have in God’s plan of salvation for humanity?

A historical perspective reveals that the discourse surrounding the relationship between Christianity and non-Christian religions in the first half of the 20th century was predominantly characterised by an apologetic approach. This applies to the Lutheran theologian Ernst Troeltsch (1865-1923) as well as the Reformed theologian Karl Barth (1886-1968). Catholic theology was similarly dominated by the doctrine of the uniqueness and universal salvific significance of the Christian Church until well into the 20th century.⁷

However, there were exceptions to this general rule. Even prior to the Second Vatican Council, the Jesuit Karl Rahner (1904-1984) propounded

⁵ With regard to those righteous people who were already destined by God for eternal bliss before Christ, representative theologians like Augustine, Bonaventure, Martin Luther and Yves Congar speak of the “*Ecclesia ab Abel*”. Cf. Florian Klug, *Beyond the Visible Church: The Motif of the ecclesia ab Abel from Augustine to James Alison* (Collegeville [MN]: Liturgical Press Academic, 2024).

⁶ In its declaration *Christus Dominus. On the Unicity and Salvific Universality of Jesus Christ and the Church*, published in the Holy Year 2000 (August 6), the Roman Congregation for the Doctrine of Faith invited to reflect “on the existence of other religious experiences and on their meaning in God’s salvific plan, is invited to explore if and in what way the historical figures and positive elements of these religions may fall within the divine plan of salvation” (no. 14). Apparently, this is also about “forms” and “elements”, not about religions *as such* (cf. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_en.html, accessed on March 12, 2025).

⁷ Cf. Loe-Joo Tan, “The Catholic Theology of Religions: A Survey of Pre-Vatican II and Conciliar Attitudes Towards Other Religions”. In *Scottish Journal of Theology* 67, n. 3 (2014): 285-303.

the doctrine that all individuals who yearn for salvation are to be considered “Christians” in a certain sense. Non-Christian religions do not direct their adherents away from Christ; rather, they guide them towards Him, albeit in a manner that is not necessarily apparent to them.⁸ The rationale behind this assertion is that even non-Christians are referred to the all-encompassing horizon of created being. According to Christian doctrine, this horizon has revealed itself in the individual Jesus of Nazareth.⁹

Rahner’s approach is commonly referred to as religious “inclusivism”. While recognising other religious inclusivists’ beliefs in principle, adherents of this approach consider their own religion to be superior in certain respects. Religious inclusivism is a counterpoint to the “exclusivism” that has been advocated for centuries by various Christian churches and denominations. According to this perspective, salvation is considered to be exclusively attainable within the confines of Christianity, specifically through the sacrament of baptism.

This perspective, which emerged in the Late Antiquity and enjoyed broad acceptance during the Middle Ages, was subjected to fundamental critique in the early modern period. The validity of Christian exclusivism was called into question due to the considerable number of unbaptised individuals encountered by Western Christians in Asia and the “New World” as they progressed in their colonial and missionary endeavours. The salvation of these individuals could not be ascertained without the assumption that God’s universal will to save was effective somehow even without baptism.

It was not until the 19th century, however, that the theological view that individuals could also be saved outside the church if they lived a morally pure life prevailed. This shift was supported by the doctrine of an “Ecclesia ab Abel”, which had already been advocated in the early church. According to this doctrine, the righteous of the Old Covenant wait in a kind of *limbo* for the Crucified One, who will lead them to paradise after fulfilling his redemptive work.

The “pluralistic theology of religion” formulated an answer to the question of the status of non-Christian religions as such that went beyond both religious theological exclusivism and inclusivism.¹⁰ One of its pioneers was the British

⁸ Karl Rahner, “Christianity and the non-Christian Religions” [1961], in *Theological Investigations*, vol. 5 (Baltimore: Helicon Press, 1966), 115-134.

⁹ Cf. Karl Rahner, “Anonymous Christians”, in *Theological Investigations*, vol. 6 (Baltimore, MD: Helicon Press, 1969), 390-398; Karl Rahner, “Observations on the Problem of the ‘Anonymous Christian’”, in *Theological Investigations*, vol. 14 (New York: Seabury, 1976), 280-294.

¹⁰ For an initial orientation, see: Veli-Matti Kärkkäinen, *An Introduction to the Theology of Religions. Biblical, Historical & Contemporary Perspectives* (Downers Grove [IL]: InterVarsity Press, 2003).

Presbyterian theologian John Hick (1922-2012). According to Hick, all major religions agree that in one way or another they facilitate the experience of an ultimate reality that is beyond all human comprehension. It is therefore permitted for the adherents of the various religions to approach this ultimate reality in different ways – be it as a personal, threefold God as in Christianity, be it as “Tao” or as impersonal “nothingness” in Buddhism.

A seminal publication by Hick in 1980 bears the evocative title *God has Many Names*. Subsequently, in 1995, he articulated a concept of *A Rainbow of Faiths*. The only commonality shared by the ultimate reality as it is viewed by the adherents of different religions is that reference to it engenders the release of believers from their individual or collective self-referentiality. Religious people are open to the ultimate reality, but for that very reason they are also open to their fellow human beings and their environment. According to Hick, this attitude leads to an ethic of respect for people and care for creation. Awareness of one’s own limitations also fosters respect for those of other faiths.

Hick underlines that his concept in no way calls into question the binding nature of religious beliefs. If this were the case, then existential commitment to one’s religion to the point of martyrdom would be unimaginable. However, religious people will always recognise that there are people alongside them who hold different religious beliefs and who live those beliefs as resolutely as they do. This can lead to a fertile dialogue between people who hold different religious beliefs but recognise each other as equals despite their differences in ritual practice and ethical conduct.

1.3. Debates on Otherness and Religious Truth-Claims

Theological pluralists, such as Hick, have been accused of relativising religious truth-claims. In response to this criticism, some theologians have sought to mediate between theological pluralism and theological inclusivism. One of them was the Belgian Jesuit Jacques Dupuis (1923-2004). Dupuis understood the diversity of religions as the expression of a richness willed by God. This phenomenon can be attributed to the singular divine work of salvation in history: the incarnation of the Logos and the advent of the Holy Spirit, which resulted in the genesis of diverse religious traditions. As an unfolding of God’s Trinitarian action, the diversity of religions should not be seen as a deficit.¹¹

¹¹ Cf. Jacques Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (Maryknoll [NY]: Orbis Books, 1997).

Nevertheless, the question arises as to how the uniqueness and universality of Christ's salvific mediation can be preserved and theologically justified. In 2000, the Congregation for the Doctrine of the Faith published a *Declaration on the Unicity and Salvific Universality of Jesus Christ and the Church*, which was entitled "Dominus Iesus". According to this declaration, the mediation of salvation is inseparably linked to the incarnation of the divine Word.¹²

In a *Notification* to Dupuis' book published in 2001, the Congregation for the Doctrine of the Faith formally rejected the idea that God's self-revelation in the incarnation of the Son needed to be supplemented.¹³ Dupuis made this objection his own by signing the Roman document. He agreed with the Congregation's assumption that non-Christian religions should not be regarded as complementary paths to salvation in relation to the Church of Jesus Christ but as unfolding the truth of Christian belief within different cultural conditions and religious traditions.

Proponents of the pluralistic model are accused by conservative Catholic theologians, as well as Protestant theologians mostly belonging to the evangelical spectrum, of renouncing the universal claim to truth of the Christian faith. These theologians recall the Christian doctrine that Christ is the Saviour not only of Christians but of all human beings. Access to salvation, they argue, is inconceivable without explicit reference to Jesus Christ.

Advocates of religious pluralism seek to counter such concerns by pointing out that it is by no means irrelevant which religion a person feels he or she belongs to. On the contrary, it is not inconsistent with religious pluralism that a person may find salvation through one religion but not through another. As a rule, an individual's commitment to a particular religion is determined by their personal biography. The spiritual orientations of individuals are largely influenced by the religious traditions into which they have been raised, and as such, these traditions play a significant role in guiding their understanding of truth. Pluralists are guided by the teachings of the Second Vatican Council, which, while maintaining Christianity's commitment to advocating for the universal truth, does not assert an obligation for all individuals to adopt the Christian faith to achieve salvation.

In this context, it is imperative to underscore that the notion of salvation does not constitute the primary focal point across all religions. A case in point is Judaism, wherein the adherence to the commandments of the Torah (*Halacha*)

¹² Declaration *Dominus Iesus*, esp. no. 4 and 11.

¹³ Cf. Congregation for the Doctrine of the Faith, *Notification on the book *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism** (Orbis Books: Maryknoll, New York 1997) by Father Jacques Dupuis, S.J. (January 24, 2001), accessed on March 12, 2025, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010124_dupuis_en.html.

takes precedence over the pursuit of salvation. Consequently, the prospect of a messianic denouement to history is considered to be of lesser significance than one's quotidian actions. Muslims, in turn, do not know the Christian doctrine of original sin that must be overcome by God's salvific action. Other religious systems are based on ritual observances; some are devoid of codified laws that govern daily conduct and behaviour.

Despite such variety and plurality, adherents of all religions must deal with religious otherness. They practice their own religion under the auspices of members of other religious communities. Accordingly, they will determine their self-understanding and identity.

2. Religions confronted with Social Otherness

But it is also modern society that scrutinizes religions carefully. In contemporary society, theological discourses concerning various religions are often characterised by a political conceptual framework that exhibits a degree of suspicion towards religious doctrines and practices. While it is acknowledged that religions do not inherently negate their contribution to the well-being of society, it is also observed that their role in exacerbating existing conflicts and hindering their resolution is frequently given prominence.

2.1 Deepening Otherness and Exclusion

And indeed: In the 21st century, humanity seems to have slipped into an apocalyptic scenario, sometimes fuelled by religion. The destruction of the Twin Towers in New York City has come to symbolise the global escalation in terrorist and military violence, which has reached unprecedented levels. This has culminated in the devastating armed conflicts in Ukraine, the Middle East, and Africa (summary incomplete).

But that's not enough: The smoking tree stumps in the Amazon region are a metaphor for the threat of ecological catastrophe on a global scale. Instead of focusing on joint action in the face of the impending end of humanity, nationalism, populism and chauvinism dominate domestic political programmes and foreign policy strategies. Keywords such as "climate crisis" or "refugee crisis" bring to mind a sinking ship - a ship, of course, on which not all fellow travellers are endeavouring to seal the gaping leaks together, but on which everyone is only trying to save themselves.

However, where political and economic power is in the hands of national egoists and international corporations, voices that remind us that the major

challenges of a globalised world can only be solved together are hardly recognised. Pope Francis' encyclical "Laudato Si", published in 2015 and at that time widely welcomed but now almost forgotten, did not have a lasting effect. In this encyclical, Francis emphasises that our planet can only be saved if not only all people of good will but also members of religions work together.¹⁴ This appeal was recalled 2023 in "Laudate Deum".¹⁵ Who would disagree with the Pope? Nonetheless, contemporary political and economic developments appear to be oriented in a divergent direction.

The principles that govern the preservation of nature are analogous to those that facilitate peace on a global scale. Admittedly, peaceful relations between members of different religious communities alone do not guarantee world peace. However, the absence of peaceful relations between religious communities engenders the potential for violent conflicts to persist. The question, then, is how religions can contribute to peaceful coexistence when they have, and continue to, fuel violent conflicts.

The debate pertains to the way religions and their adherents encounter the pervasive phenomenon of otherness in a globalised world. Do the well-established patterns of marginalisation and exclusion also pertain to this globalised context? Alternatively, do religions provide effective alternatives to the process of self-justification and othering?

2.2. Religious Dialogue and Peace-Making

In a globally networked world, it appears that dialogue between religions, cultures, and societies is the only viable option for mutual understanding and peaceful cohabitation on Earth. The objective of this discourse is to address the substantial ecological, social and political challenges confronting humanity as it commences the third millennium. The overarching objective should be the eradication of terror and violence, which are frequently justified not only by political and economic interests, but also by religiously legitimised claims. Furthermore, it is imperative that all parties concerned endeavour to establish economic justice and the responsible use of natural resources.

Notwithstanding the persistent diversity in political ideologies worldwide, there is an incumbent diversity of religious traditions. Consequently, the quest

¹⁴ Cf. Pope Francis, Encyclical Letter *Laudato Si' on Care for our Common Home* (May 24, 2015), accessed on March 12, 2025, https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encyclica-laudato-si.html, e. g. no. 201.

¹⁵ Cf. Pope Francis, Apostolic Exhortation "*Laudate Deum*" to all People of Good Will on the Climate Crisis (October 4, 2023), accessed on March 12, 2025, https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html.

for a unifying belief or practice that would encompass all religious communities appears, at best, illusory. Even the concept of “religion” is controversially disputed among experts.¹⁶ The issue is how to address the presence of multiple religious identities and their respective beliefs and practices. In the context of inter-religious dialogue, it is imperative to examine the relationship between that which is inherently divergent and that which is, by some means, unifying despite the manifest differences that exist.

To address this challenge, it is beneficial to make a distinction between an exclusive and an inclusive conception of otherness. What seems to be called for is an attention for otherness that is willing to learn and that values the other as a possible impetus for a deeper understanding of one’s own. The issue under discussion is not concerned with the relativisation of religious identity; rather, it is concerned with the acknowledgement that a multitude of phenomena in the world can be interpreted in a variety of ways without resulting in a failure to recognise them. Adopting an inclusive perspective on otherness engenders an appreciation for alternative interpretations of the world. This approach has the potential to enhance one’s own comprehension of reality and to facilitate peaceful coexistence among diverse viewpoints, perspectives and actions.

Adopting an inclusive conception of otherness, religions have the capacity to provide an important service for the peaceful coexistence of all people. The following considerations substantiate and develop this thesis, particularly with regard to the monotheistic religions.

2.3. *Otherness in Philosophical and Religious Perspective*

Many philosophers in modernity understand “otherness” to be the dimension of identity that recognises the “other” not as a threat, but as a constitutive dimension of one’s own. According to the German philosopher Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), human beings become aware of their own freedom only in relation to other free individuals. Consequently, mutual recognition of rational individuals is a prerequisite for the individual’s identity.¹⁷ From a personalist standpoint, as articulated by Martin Buber (1878-1965), the concept may be

¹⁶ On the debates surrounding the concept of religion cf. Robert A. Segal, “Theories of Religion”, in *The Routledge Companion to the Study of Religion*. Ed. by John R. Hinnells (London: Routledge, 2005), 49-60; Danel L. Pals, *Eight Theories of Religion* (Oxford University Press, 2006); Michael Stausberg, *Contemporary Theories of religion* (London: Routledge, 2009); Gabriel Levy, *Beyond Heaven and Earth: A Cognitive Theory of Religion* (Cambridge [Mass.]: MIT Press, 2022).

¹⁷ Cf. Johann Gottlieb Fichte, *Foundations of Natural Right, according to the Principles of the Wissenschaftslehre*. Ed. by Frederick Neuhouser (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 42. The argument for intersubjectivity is central to the conception of selfhood developed in the “Foundations of the Science of Knowledge” (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794/1795).

succinctly outlined as follows: “Man becomes an I through a You”.¹⁸ The French phenomenologist Paul Ricœur (1913-2005) emphasised that otherness is constitutive for the development of selfhood and identity. The “other” is therefore not something external or alien to the self, but an essential dimension of selfhood. According to Ricœur, human identities are the provisional result of a tense dialogue with the other.¹⁹ The Jewish philosopher Emmanuel Levinas (1906-1995) constantly stressed the fact that this reference back to oneself is beyond the control of the self, rather taking it “hostage” and thus making it a “subject”.

Levinas, but also numerous thinkers of so-called “postmodernism”, have determinedly advocated of the rehabilitation of the notion of “otherness”. According to them the term “otherness” refers to the relationship between a plurality of interrelated and mutually dependent subjects. It can thus be posited that “otherness” is a constitutive element of the gender relationship, and moreover, of every social role that an individual assumes within a community or society. Indeed, some theorists as Michel Foucault (1926-1984) posit that the individual is the mere result of structural predispositions.²⁰

Religiously committed people are confronted with otherness when they interact with individuals who are committed to different religious beliefs and worldviews. Thus, the perception of otherness, as influenced by religion, is characterised by the interplay between commonalities and differences, which are intricately interwoven, creating a multifaceted and nuanced understanding of cultural and religious identities.

Even though religious people generally share the conviction that the mere fact of the world does not exhaustively reveal its reality, their views often differ widely as to the nature of its “meta-physical” origin and purpose. Furthermore, adherents of disparate religious traditions frequently diverge in their ethical conclusions, stemming from the varying interpretations of reality inherent in their respective doctrines. This is because divergent perceptions of the world give rise to divergent sets of values, which in turn orientate options for action.

Religious people also encounter otherness from another side, namely from a world that has become fundamentally “disenchanted” and deeply secularised by technology. This kind of “secularity” is not an original, specific description

¹⁸ Cf. Martin Buber, *I and Thou*. Trans. by Walter Kaufmann (New York: Simon & Schuster, 1970), 80.

¹⁹ Cf. Paul Ricœur, *Oneself as Another* [Soi-même comme un autre; 1990]. Trans. by Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

²⁰ For Foucault’s concept of the human self, see Herbert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: University of Chicago Press, 2nd ed. 1983); Diana Taylor, ed., *Michel Foucault: Key Concepts* (Chesham: Acumen Publishing, 2011).

of modernity; it is, rather, the product of a technologised civilisation.²¹ Its gods are not numinous powers, but mathematical formulae and physical laws. The modernity in which religious people reside does not entail an absolute opposition to the technical world; rather, it becomes one of a number of possible ways to live. Consequently, the self-image and actions of religious people are deeply influenced by technology. A smartphone, for example, functions independently of the religious beliefs of those who manufacture or use it.

Religious beliefs frequently emerge as a salient factor when discussing matters pertaining to life itself. Such instances include discussions regarding birth control, specific medical interventions, personal hygiene, attire and the consumption of foodstuffs. Religious convictions deeply influence the ritual behaviour of religiously committed people. Such ways of conduct and rituals, in turn, are essential sources of religious identity.

In politics, on the other hand, or in business, religious attitudes appear to be of little relevance at first glance. Nevertheless, they determine underlying values and options for action, even in areas that ostensibly follow autonomous or “secular” regulations.

In relation to political conflicts, a fundamental “ambivalence of the sacred” is often diagnosed.²² Adherents of religious views can exacerbate political conflicts, but they can also contribute to overcoming them. And although religious authorities generally emphasise the peace potential of the religious traditions they represent, political conflicts in the past and present have often been fuelled by references to allegedly compelling religious duties.

Could one possible explanation for the ambivalence of the sacred be the various understandings of otherness? Where otherness is not perceived exclusively, but in an inclusive sense as a constitutive dimension of one’s own religious understanding, otherness must not necessarily be interpreted as a threat. On the other hand, where otherness is rejected as menace for one’s own identity, isolation and hostility are virtually inevitable. The peacefulness claimed by all religions then inevitably falls victim to aggressive exclusivism.

²¹ On terminology, see Charles Taylor, *A Secular Age* (Harvard: Harvard University Press, 2007), esp. 13-16.

²² Cf. Robert Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation* (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2000).

3. Otherness and “Tolerance of Ambiguity”

Against this scenery of ambivalence, a few years ago the German Islamic scholar Thomas Bauer introduced a proposal into the public debate concerning social and political mechanisms of exclusion. Bauer is concerned with the concept of “tolerance of ambiguity”.²³ This term, which originally comes from psychology, describes people’s ability to tolerate ambiguous situations and contradictory behaviour. “Tolerance of ambiguity” refers to the ability of a person or a society to tolerate conflicting values and truths without insisting on the validity of their own convictions. People who are tolerant of ambiguity are willing to accept otherness in worldviews and behaviour. They are ready to perceive culturally determined differences without judging them negatively or even reacting aggressively.²⁴

3.1. Thomas Bauer’s Concept of “Tolerance of Ambiguity”

Unlike “indeterminacy”, “vagueness” or “ambivalence”, the term “ambiguity” refers to the oscillation between several possible meanings, each of which is, however, quite determined and clear in itself. In this respect, the concept of “ambiguity” is predicated on the premise of autonomy in decision-making, whilst concomitantly necessitating a certain degree of substantiation for such decisions. Faced with a number of possible interpretations of a phenomenon, observers cannot escape the task of deciding in favour of a particular interpretation. The subjects are obliged to provide a rationale for their decision, and they are generally able to do so. Nevertheless, they will always take decisions aware of the fact that other decisions are also possible and plausible. This results in an attitude that accepts a plurality of interpretations and actions.

The Islamologist Bauer posits that classical Islam possessed the inherent capacity to accommodate contradictory positions, both internally and externally, without necessitating their integration into a unifying conceptual synthesis. This phenomenon exerted a distinctive influence on the development of Islamic customs and ethos in the formative era of Islam. According to Bauer, it was only during the colonial era that the demand for rigid moral standards, imported from Christianity, was introduced into Islamic cultures.

²³ Cf. Thomas Bauer, *A Culture of Ambiguity: An Alternative History of Islam*. Transl. by Heinrich Biesterfeldt and Tricia Tunstall (New York: Columbia University Press, 2021).

²⁴ Cf. Wolfgang Ullrich, „Grundrisse einer philosophischen Begriffsgeschichte von Ambiguität“, *Archiv für Begriffsgeschichte* 32 (1989): 121-169; Jack Reis, *Ambiguitätstoleranz. Beiträge zur Entwicklung eines Persönlichkeitskonstrukts* (Heidelberg: Asanger, 1997).

In the contemporary era, this moral and political rigidity manifests itself in the form of violent Islamist fundamentalism. The self-absolutisation that characterises Islamic fundamentalism aims to exclude all other religious interpretations of the world, moral concepts and moral practices. In this respect, Islamic fundamentalism is analogous to other fundamentalist attitudes that are recognised in Judaism, Christianity and other religions.

Introducing the term “tolerance of ambiguity” into the study of culture and religion, Thomas Bauer initially wanted to draw attention to the fact that the equation of “Islam” and “fundamentalism” often made in the West today lacks any historical basis. For the Islamic cultural area, Bauer notes the prevalence of attitudes over the centuries, which tolerate ambiguity in thinking and acting. Such tolerance has allowed Muslims to accept otherness and ambiguity. Aggressive exclusivism, on the other hand, to which religious fundamentalism tends, was completely alien to the cultural sphere of Islam for centuries, Bauer argues.

The sources analysed by Bauer are predominantly from the historical periods when Islam was under the rule of the Umayyads (661-750) and the Abbasids (750-1258). The respective texts provide an overall picture of Islam that little has in common with aggressive exclusivism or religious fundamentalism. Of course, there are exceptions, such as the religiously intolerant rule of the Almoravids and Almohads in Morocco and Al-Andalus (11th to 13th centuries) and the Wahhabi regime on the Arabian Peninsula from the 18th century onwards. Nonetheless, in the era of Islamic expansion and prosperity, known as the “glory days of Islam”, Muslims were not inherently intolerant and did not necessarily display tendencies towards violent fundamentalism.

Until the 19th century, the creation of a culturally and religiously homogeneous society was not a political, religious or social ideal in large parts of the Islamic world, Bauer argues. For centuries, Christians, Jews and Muslims had largely lived together peacefully in a legally stable area. It was only in the course of European colonialism that longing for overcoming ambiguity has been prevailing. Ever since, the sexual prudery associated with the Victorian era has dominated the Islamic culture.

Bauer has since expanded his thesis with a view to the social, cultural and political developments outlined above.²⁵ In a more extensive essay, entitled “The Disambiguation of the World,” Bauer illustrates the contemporary tendency in society to reduce diversity in politics, art, music, literature, religion,

²⁵ Cf. Thomas Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt* (Ditzingen: Reclam, 2018). Critically, see Gunnar Hindrichs, “Eindeutigkeit”, *Merkur* 75, no. 866 (2021): 49-59. Hindrichs perceives in Bauer’s plea for tolerance of ambiguity an insufficiently differentiated critique of modernity - to the point of “animosities against modernity” (51).

and business by forcing back that which is unexpected and nonconformist. Bauer issues a warning about the potential consequences of a loss of diversity, which he terms “fundamentalist disambiguation” or “meaning-negating indifference”. Bauer contends that both of these attitudes pose a threat to the integrity of liberal democratic societies. He proposes a strategy of tolerance for ambiguity, which he believes is conducive to peaceful coexistence among individuals with diverse cultural identities and religious beliefs.

Bauer correctly posits that many current developments in societies not only in the West, but worldwide, aim to bring about disambiguity in all areas of human life. Ethno-religious “cleansing”, as well as various forms of traditionalism and militant nationalism, are an expression of a globally widespread striving for disambiguity. A widely accepted explanation for such development is that the individual and collective coping with modernity is characterised by the attempt to counter the perception of loss of identity, growing confusion and social insecurity introduced by globalisation.

Against this backdrop, an increasing “intolerance to ambiguity” appears to be both understandable and dangerous: It is understandable as a compensation for increasing insecurity caused by economic, social and ecological crises; as intolerance, however, it behaves violently and ruthlessly towards the “other”, whether this other is the political opponent, the refugee or the religiously different believer. And this is obviously not only true in the Islamic world.

3.2. Countering Ambiguity in the Catholic Church

Bauer’s thesis has proven to be a subject of considerable debate. Indeed, it has the capacity to provoke introspection and self-critique with regard to the tenets also of Christianity. The question that needs to be addressed is whether there is an inherent predisposition in all religions towards intolerance.

Bauer posits that tolerance of ambiguity is less pronounced in Christianity than in pre-modern Islam. The reason is that Latin Europe in the Middle Ages was a largely homogeneous religious area in which Jews were just tolerated and from which Muslims were excluded. By contrast, in the Christian mission territories all over the globe, Bauer perceives religious practices that remained deliberately ambiguous due to the acculturation required there.²⁶

Nevertheless, there has also been a noticeable endeavour to avoid ambiguity in the Catholic Church since the 19th century. This goes hand in hand with a powerful tendency to unify practice and doctrine. The German dogmatist Michael Seewald has explained this endeavour with the intention of

²⁶ Cf. Bauer, *Vereindeutigung...*, 20-24.

the Church's magisterium to bring clarity about disputed theological subjects and create binding moral norms in the face of an increasingly religiously and ideologically pluralistic society.²⁷ Examples of this include various pronouncements by Pope Pius IX, in which he condemned eighty "errors of the time" in 1864,²⁸ and the definition of infallibility of the First Vatican Council (1870).²⁹

These tendencies continued in the 20th century by condemning the so-called "modernism" and the alleged "Nouvelle Théologie" by the "Holy Office", the later Congregation and then Dicastery for the Catholic Faith. In this context, the first publication of *Codex Iuris Canonici* in 1917 was due to the endeavour to install a legal binding force for the Church as a whole by bringing about unifying norms.

Although these endeavours were softened in form by the Second Vatican Council, they were by no means completely abandoned. The Council opened itself up to dialogue with religions and cultures, accepted the validity of human rights and the "autonomy of earthly realities" (*Gaudium et Spes*, no. 4). Concurrently, the Council insisted, for example, on the authoritative authority of the bishops in all matters of church doctrine and jurisdiction. Quite a few texts of the Council reveal that they emerged from the endeavour to integrate conflicting theological positions and in this way make them acceptable to the majority in the Council chamber. Due to the attempts to hide mutually opposing theological concepts in the adopted texts, it is therefore perhaps even correct to call them "ambiguous". Unsurprisingly, discussions about the correct interpretation of these resolutions and the Council as a whole have not ceased to be disputed to this day.³⁰

Against this background, the efforts of the Church's magisterium to avoid ambiguity in the Church's teaching and practice after the Council become understandable. The ambiguity of the post-conciliar liturgical reform, for example, opened up fields of experimental arbitrariness; to counter it, the magisterium issued globally applicable norms for the liturgy. An abundance of statements by the Congregation for the Doctrine of the Faith sought to create clarity in controversial questions of doctrine and morals. Popes and Papal Congregations endeavoured to homogenise the doctrine and practice

²⁷ Cf. Michael Seewald, *Theories of Doctrinal Development in the Catholic Church* (Cambridge University Press, 2023).

²⁸ Text in Peter Hünermann and Helmut Hoping (eds.), *Compendium of Creeds, Definitions, and Declarations on Matters of Faith and Morals. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (San Francisco [CA]: Ignatius Press, 2012), no. 2901-2980 (DH).

²⁹ DH, no. 3047.

³⁰ Cf. Matthew Lamb and Matthew Levering, *The Reception of Vatican II* (Oxford University Press, 2017).

of the Church, often in a conciliatory manner, but now with an emphatically global perspective.³¹

3.3. Pope Francis: A new Ecclesial Culture of Ambiguity?

Under Francis, however, this trend seems to be reversing. Friends and opponents alike often accuse the Pope of leaving much in the dark. Meaning and intention of the now famous footnote 351 in *Amoris Laetitia*, which deals with the admission of remarried divorcees to Eucharistic communion, has been much discussed.³² The fact that Francis has repeatedly stated that he is not seeking to change the doctrine of the Church, but rather strives for a better pastoral care, not only led to irritation, but also to massive attempts to force the Pope to clarify his statements.³³

The *Final Document* of the Synod on Synodality, approved by the Pope as a statement of his ordinary magisterium in October 2024, defines the concept of catholicity as “unity in diversity” (no. 38). This diversity can be seen in the diversity of culturally characterised forms of the Church - for example in the liturgy. “The plurality of religions and cultures, the diversity of spiritual and theological traditions, the variety of the gifts of the Spirit and of the tasks of the community, as well as the diversity of age, sex and social affiliation

³¹ This tendency toward homogenization is exemplified by the decisions of Pope Paul VI regarding the regulation of conception (*Humanae vitae*, 1968) and the exclusion of women from the ordained ministry under John Paul II (*Ordinatio sacerdotalis*, 1994). The current struggle for a synodal church is aimed not least at the acceptance of asynchrony in the church: “A synodal style allows local Churches to move at different paces” (*Final Document* of the Synod on Synodality, October 2024, no. 124).

³² Cf. Pope Francis, *Post-Synodal Apostolic Exhortation “Amoris Laetitia” to Bishops, Priests and Deacons, Consecrated Persons, Christian Married Couples and all the Lay Faithful on Love in the Family* (March 19, 2016), no. 305: “Because of the forms of conditioning and mitigating factors, it is possible that in an objective situation of sin - which may not be subjectively culpable, or fully such - a person can be living in God’s grace, can love and can also grow in the life of grace and charity, while receiving the Church’s help to this end”. The footnote attached to the text states: “In certain cases, this can include the help of the sacraments”. (https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html; accessed on March 25, 2025). Referring to his Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium*, Pope Francis emphasises that the Eucharist “is not a prize for the perfect, but a powerful medicine and nourishment for the weak” (cf. Pope Francis, *Apostolic Exhortation “Evangelii Gaudium” to the Bishops, Clergy, Consecrated Persons and the Lay Faithful on the Proclamation of the Gospel in Today’s World* (November 24, 2013), no. 47, accessed on March 25, 2025, (https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html).

³³ In September 2016, four cardinals (Walter Brandmüller, Joachim Meisner, Raymond Leo Burke and Carlo Caffarra) wrote a letter of concern to Pope Francis and asked him to clear up five “dubia” referring to the teaching of *Amoris Laetitia*. The authors of the letter perceived a “serious disorientation and great confusion” among the faithful regarding the life and the doctrine of the Church: see <http://www.kath.net/news/57463> (accessed on March 12, 2025).

within the Church, are an invitation to each person to recognise their particular situatedness, resist the temptation of being at the centre, and open oneself to the acceptance of other perspectives” (no. 42). Similar to the polyphony of an orchestra, diversity within the Church enables an exchange that for all can be enriching members of the Church without jeopardising its unity. Stating that “the unity of the Church is not uniformity, but an organic blending of legitimate diversities”, the *Final Document* refers to Pope John Paul II (*Novo Millennio Ineunte*, 6 January 2001, no. 46). Finally, in his closing address to the Synod on Synodality, Pope Francis affirms the experience of the synod members that “it is possible to walk together with our differences without condemning each other”.³⁴

This statement undoubtedly depicts an idealised image of the church. It is frequently observed that the Catholic Church is characterised by the presence of structures of considerable power which present a threat to diversity rather than fostering plurality. Accordingly, ambiguity must be eschewed. As was the case in the first half of the 20th century, unambiguity is to be preferred. This applies to both the doctrine of faith and the established norms of ecclesial practice and ethical conduct. In *Evangelii Gaudium*, Francis emphasises “that the confessional must not be a torture chamber but rather an encounter with the Lord’s mercy which spurs us on to do our best”. The Pope continues saying: “A small step, in the midst of great human limitations, can be more pleasing to God than a life which appears outwardly in order but moves through the day without confronting great difficulties” (no. 44).

Overall viewed, the relationship between religions and ambiguities in doctrine and practice of the Catholic Church remains multifaced. However, if the philosophical insight that the other is a constitutive dimension of one’s own is also to guide the dialogue between religions in order to avoid exclusions and enable peaceful coexistence - what significance than do otherness and ambiguity have in the dialogue between religions?

4. Otherness, Ambiguity and Truth in Interreligious Dialogue

Not only in literary studies, psychology, sociology and philosophy, but also with regard to the relationships between different religions, the assumption that otherness is a constitutive dimension of individual and collective identity has

³⁴ Cf. Final Greeting of His Holiness Pope Francis, at the Second Session of the XVI General Ordinary Assembly of the Synod of Bishops (October 2-27, 2024), 17th General Congregation, on October 26, 2024, accessed on March 12, 2025, <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2024/october/documents/20241026-sinodo-vescovi.html>.

been confirmed in many respects in the recent past. The Viennese Protestant theologian Christian Danz, for example, points out the possibility, indeed the necessity, of understanding one's own religious convictions more deeply in the light of alternative religions.³⁵

4.1. Parting of the Ways of Jews, Christians, and Muslims

It is now widely acknowledged that the specific forms of Judaism and Christianity that have been established are the result of a mutual influence process. Whilst Jews and Christians in Late Antiquity came to understand their relationship more and more in terms of competition, from a historical perspective, the nature of their relationship can be described more appropriately in terms of an otherness conceived as non-exclusive.³⁶ The same applies to the correlation between Christianity and Islam. For a long time, this relationship was characterised less by mutual exclusions than by interrelationships, encounter, and exchange.

It is no accident that the earliest texts of Islam do not refer to "Judaism" or "Christianity", but to "Jews" and "Christians". Initially there was no mention of independent religions, but of individual believers. The religion entrusted to all people by God, was in a certain way misguided by individuals and communities, both sides argued. The gap between Islam and Christianity and even paganism was not regarded as unbridgeable. Well educated Muslims seem to have had no reservations about receiving and commenting on scientific and medical works and philosophical texts from ancient Greece – which were often made accessible to them by Christian translators.³⁷ Cultural otherness is evidently understood here not exclusively, but inclusively.

During the Umayyad and Abbasid periods, Muslim and Christian scholars were in close dialogue with each other. This exchange fertilised internal Islamic debates on theological topics (*kalām*). One example of this is the lively discussion between Islamic scholars about the inaccuracy of the Qur'an. These discussions have clear similarities to the Arian disputes of the 4th century. In the 9th century, the Abbasid caliph al-Ma'mūn (813-833) suspected that the

³⁵ Cf. Christian Danz, Werner Schüssler und Erdmann Sturm (eds.), *Religionstheologie und interreligiöser Dialog* (Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung, vol. 5, Vienna - Berlin: de Gruyter, 2010). See in particular the contribution of Christian Danz, „Erkundung des Eigenen im Licht des Fremden“, 75-91.

³⁶ Cf. Daniel Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006); Israel Yuval, *Two Nations in Your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages* (Oakland: University of California Press, 2008).

³⁷ Cf. Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)* (London: Routledge, 1998).

idea of the pre-existence of the Qur'an by Christian teachings on the pre-existence of Christ.³⁸ The caliph himself was in close dialogue with Christian scholars. It is recognisable here that “otherness” in the inclusive sense –namely as an otherness which is willing to learn– is effective as a constitutive dimension of one’s own religious identity.

4.2. *Religious Otherness, Ambiguity and Claims to Truth*

Assuming the validity of Bauer’s hypothesis that human beings demonstrate a heightened propensity towards pacifism when they are prepared to conceptualise and behave with tolerance for ambiguity, this poses a challenge that Christian theology cannot escape. Notwithstanding the wide variety of positions within Christian churches and denominations, the question must be posed: what systematic place may “ambiguity” and “tolerance of ambiguity” claim in a Christian understanding of reality?

The validity of the concept of “ambiguity” within the context of Christianity is a matter that merits rigorous scrutiny. Does Christianity not indispensably require the category of exclusive otherness for its self-assurance, insofar as it makes a decided claim to truth, which as such excludes alternative interpretations of reality?

The German Egyptologist Jan Assmann (1938-2024) has proposed the hypothesis that the advent of biblical monotheism, superseding ancient Egyptian polytheism, coincided with the onset of religious intolerance. In consequence of the so-called “Mosaic turn”, Moses’ anger was directed towards his own people after they had paid homage to the golden calf (cf. Exod. 32). Ever since, a hitherto unknown monopoly on truth has emerged in Israel, turning inwards and outwards in an exclusive and violent way, Assmann argues.³⁹

In contrast, the German church historian Arnold Angenendt (1934-2021) has observed that, at least in principle, the interpretation of the parable of the tares in the wheat field (cf. Matth. 13:24-30) during the long history of the Church does not align with an ideology of religious purity.⁴⁰ Conversely,

³⁸ Cf. Nahide Bozkurt, “The Caliph Ma’ mūn and the Doctrine of the Createdness of the Qur’ ān”, in *Christliche Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islams bis zur Gegenwart*. Ed. by Martin Tamecke (Würzburg: Ergon-Verlag, 2008), 101-112.

³⁹ Cf. Jan Assmann, *The Mosaic Distinction or The Price of Monotheism*, trans. by Robert Savage (Stanford University Press, 2009). See also: Jan Assmann, *The Invention of Religion: Faith and Covenant in the Book of Exodus* (Princeton University Press, 2018).

⁴⁰ Cf. Arnold Angenendt, „Lasst beides wachsen bis zur Ernte“. *Toleranz in der Geschichte des Christentums* (Münster: Aschendorff, 2018). See also Arnold Angenendt, “Christians between Tolerance and Violence in Europe”, in *Religion and Conflict: Essays on the Origins of Religious Conflicts*

the ultimate adjudication concerning matters of faith, belief and behaviour is entrusted to the presiding judge at the culmination of time (cf. Matth. 25). Although Angenendt acknowledges that Christians have not consistently adhered to this parable, it nevertheless serves as a persistent critique of any endeavour to forcibly impose the supposed truth of the Christian faith on those who espouse an alternative interpretation of the world.

The history of Christianity is characterised by a variety of forms of religious tolerance as well as religious intolerance and exclusion. Even the Inquisition did not generally enforce the truth claims of the Church on religious deviants. In contrast to the ideal of religious purity, as embodied by the Albigensians and Cathars in the Middle Ages, the fundamental remit of the Inquisition was to identify and address any perceived deviations from established ecclesiastical doctrine and praxis. Thus, the fundamental objective of the Inquisition was not the establishment of a church that would be characterised by its unalloyed and absolute purity; rather, its establishment was intended to serve as a preventative measure against the church's potential deviation. From a historical perspective, however, it appears that the Inquisition did not consistently adhere to the scriptural guidance outlined in the Gospels. As a matter of fact, it is evident that the Inquisition's proceedings were frequently misused and abused as a means to serve secular interests.⁴¹

To what extent, then, does the Christian claim to truth and validity determine the relationship between Christianity and non-Christian religions?

4.3. Christian Claims to Truth and Interreligious Dialogue

Following centuries of radical rejection, the Second Vatican Council initiated a series of dialogues with non-Christian religions in a manner that was not anticipated. Nevertheless, this did not preclude the Council from formulating unambiguous pronouncements on the salvific mediation of Jesus Christ. In *Nostra Aetate*, no. 2, the council fathers state: "The Catholic Church rejects nothing that is true and holy in these religions. She regards with sincere reverence those ways of conduct and of life, those precepts and teachings which, though differing in many aspects from the ones she holds and sets forth, nonetheless often reflect a ray of that Truth which enlightens all men".

and on Resolution Approaches. Ed. by Erik Eynikel and Eberhard Bons (London: Harpree Publ., 2011), 49-62.

⁴¹ This comment is not intended to justify violent inquisition proceedings. However, today's image of the Inquisition and its procedures is largely determined not by historical research but the criticism of the Enlightenment. Cf. Gerd Schwerhoff, *Die Inquisition: Ketzerverfolgung in Mittelalter und Neuzeit* (Munich: Beck, 2004), 121-127, on the "Myth of the Inquisition".

Having said this, the Declaration continues as follows: “Indeed, she proclaims, and ever must proclaim Christ ‘the way, the truth, and the life’ (John 14:6), in whom men may find the fullness of religious life, in whom God has reconciled all things to Himself (cf. 2 Cor. 5:18s)”.

It would be illusory to claim that all religious people must abandon their respective beliefs to overcome hostility and to embrace otherness. Consequently, the hypothesis has been proposed that the capacity of religions involved in political affairs to coexist peacefully is not dependent on any renunciation of truth. To achieve a resolution to present tensions, the focus should be directed towards the arguments derived from religious traditions that are employed to provide a justification for political claims. It is imperative that these arguments are given serious consideration in order to overcome violent opposition and promote a fruitful exchange between adherents of different religions, even in cases where there are and persist opposing interests.

Adherents of various faiths usually assert the validity of specific religious conducts and practices for themselves, often without much introspection. Nevertheless, within the context of discourse between adherents of differing religious traditions, it is not the mere practice in itself that is significant; rather, it is the underlying rationale that is of importance. Moreover, the personal testimonies and practices of devout individuals reinforce the respective arguments. The interchange of concepts and the dissemination of spiritual customs can engender reciprocal comprehension among individuals of differing religious convictions. The symbolism inherent in human existence, as well as the symbolism of language, has the capacity to establish human connections and to bridge the differences between religious communities.

Spiritual dialogue facilitates communication among individuals of different religious affiliations despite the persistent differences that exist between them in terms of language and culture.⁴² Thus, in the context of interreligious dialogue, the witness of personal engagement and pious practice in different religions serves to relativise any scepticism regarding the possibility of transcultural understanding.⁴³

⁴² Twenty-five years after *Nostra Aetate*, the Pontifical Council for Interreligious Dialogue, in *Dialogue and Proclamation. Reflections and Orientations on Interreligious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ* (issued on May 19, 1991), distinguishes four forms of dialogue, without claiming to establish among them any order of priority: a) The dialogue of life, b) The dialogue of action, c) The dialogue of theological exchange, and d) The dialogue of religious experience (no. 42), accessed on March 12, 2025, https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html.

⁴³ Cf. Wolfgang Welsch, “Transculturality - the Puzzling Form of Cultures Today”, in *Spaces of Culture: City, Nation, World*. Ed. by Mike Featherstone and Scott M. Lash (London: Sage, 1999), 194-213.

In the context of inter-religious and secular-worldview interaction, the arduous process of attaining reciprocal understanding is imperative for comprehending the others' concerns, respecting them, and, optimally, deriving personal benefits from their perspectives. It is only through this process of struggle that individuals can enhance their self-awareness from an external perspective. Moreover, this approach enables the acceptance of otherness as a contributing factor and potentially enriching element, rather than perceiving it as a menace to one's own identity.

Struggling for mutual understanding enables faithful citizens to integrate the content of religious traditions effectively into public discourse.⁴⁴ The possible contribution of religions to society is not merely an issue concerning the specific content of religious beliefs; rather, it extends to encompass what is appropriate for all people and what is conducive to humanity. Religious perspectives frequently feature in societal discourse. From a theological perspective, the following questions are posited: Upon which foundation does the concept of human rights lie? Are human rights derived exclusively from divine revelations or also from autonomous human reason? What do religions say about the equality of men and women - not only in terms of their dignity, but also in terms of their rights and duties? What is the relationship between religious truth and freedom of opinion? Should individuals be permitted to act in accordance with their personal moral compass, even when such actions are at odds with the established ethical, religious or cultural tenets of their society? Should they be permitted to select their affiliations to ideological and religious groups even when such groups appear to compromise the fundamental principles upon which society is based?

The provision of answers to such questions is a challenging endeavour. A constructive approach could be to facilitate open debate on the respective topics, both within religious communities and with members of other religions and secular world views. The diversity of potential responses to all these questions can be esteemed as an indication of elements that may have been overlooked in one's own deliberations. Nevertheless, such a positive evaluation can only be promoted if otherness is not perceived as a threat to one's own identity and ambiguity is regarded as a positive asset. It is only through such a process that a pluralistic society can successfully overcome politics of exclusion and benefit from the insights of others.

⁴⁴ Cf. Paul J. Weithmann, *Religion and the Obligations of Citizenship* (Cambridge University Press, 2002); Jürgen Habermas, "Glauben und Wissen", in *Zeitdiagnosen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003), 249-263.

4.4. *God's Transcendence and the Otherness of Religions*

In discussing their faith with other religious traditions and secular worldviews, Christians are invited to demonstrate a willingness to learn from the other. Such an attitude is underpinned by the conviction that the God they worship, even when He manifests Himself in some way, is always beyond the capacity of human beings to fully comprehend.⁴⁵

The concept of the divine as completely separate from any created reality is a common belief among Christians and members of almost all religious communities worldwide. This leads to a fundamental modesty in language and confession. Modesty does not mean, however, that God is the “other” about whom no one can know or say anything. Christians are convinced that the almighty God has revealed himself to human beings in the history of the people of Israel and in the person of Jesus of Nazareth in such a way that they can make positive and true statements about him. Nonetheless, it is important to note that such statements are not only inherently limited in their capacity to comprehend God’s essence; they are also inherently provisional in nature.

Furthermore, it is crucial to recognise that, from a Christian perspective, revelation is an act of communication and profound freedom. Consequently, revelation must not be conceived as a static entity, but rather as a dynamic process that initiates a history that is still unfolding.⁴⁶

The discourse between Christians, Jews and Muslims has the potential to evoke a sense of the ineffable nature of God. The notion of God’s transcendence is not diminished by the fact that Christians perceive Jesus of Nazareth as the “image of the invisible God” (Col. 1:15).⁴⁷ It is an irrefutable tenet of Christianity that God has revealed himself through Christ: “He who sees me sees the Father” (John 14:9) or “the one who sent me” (John 12:45). Concurrently, adherents of Christianity also concede that the Father’s recognition is exclusively reserved for the Son (cf. Matth. 11:27). According to Christian doctrine, access to the triune reality of God –and this concept is central to delineating the fundamental difference between Christians and Jews, as well as Muslims– is personally mediated. However, it is precisely in

⁴⁵ God transcends all human reasoning; he is “maior quam cogitari possit”: Anselm of Canterbury, *Proslogion*, cap. 15, in *Opera omnia*, vol. 1. Ed. by F. S. Schmitt (Stuttgart: Fromann 1938, reprint 1984), 112₁₃.

⁴⁶ Cf. Thomas Pröpper, “Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik“, in *Evan-gelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik* (Freiburg - Basel - Wien: Her-der, 2001), 5-22.

⁴⁷ Cf. Christoph Schönborn, *God's Human Face: The Christ Icon* (San Francisco [CA]: Ignatius Press, 2011).

this personal mediation that the danger of measuring God according to human standards is countered. The notion of a personal counterpart is, by its very nature, beyond comprehension.

Within the domain of interpersonal interactions, no individual human being can ever be regarded as wholly transparent to another. This phenomenon also pertains to the realm of the divine. Because God has revealed Himself in the history of Israel and in Jesus of Nazareth as unconditional freedom, His Triune nature remains inaccessible to human understanding. Even and especially in his revelation, God remains an unfathomable mystery that Christians are called to pursue in word and deed throughout their lives.⁴⁸

Conceiving God as an enduring transcendent being, even in his revelations, serves to remove the basis for any theological or religious exclusivism. Despite the insistence among Christians that the ultimate revelation of God is manifest within the Holy Bible, it is inevitable that divergent interpretations of Holy Scriptures will emerge, and that these divergent interpretations will become pervasive. As a consequence, ambiguities in Christian doctrine and practice will occur, which will relativise any attempt at absolute othering.

5. Conclusion: Learning from Otherness and Ambiguity

What does all this mean for the Christian approach to otherness in religion and society? The undeniable plurality of religions and worldviews does not require Christians to fundamentally question their religious identity and claim to truth.⁴⁹ Recognizing the fact that the identity of Christians is not only rooted in their own religious traditions and doctrines but is also enhanced by dialogue and exchange with other people of good will, Christians are able and should be willing to engage in dialogue with adherents of non-Christian religions and world views. Their confidence will be nourished by the prospect

⁴⁸ Cf. John J. Mawhinney, "The Concept of Mystery in Karl Rahner's Philosophical Theology", *Union Seminary Quarterly Review* 24 (1968): 17-30; Stephen J. Duffy, "Experience of Grace". In *The Cambridge Companion to Karl Rahner*. Ed. by Declan Marmion and Mary E. Hines (Cambridge University Press, 2005), 43-62.

⁴⁹ Cf. Pope Francis, Encyclical "*Fratelli Tutti*" on *Fraternity and Social Friendship* (October 3, 2020): "Just as there can be no dialogue with 'others' without a sense of our own identity, so there can be no openness between peoples except on the basis of love for one's own land, one's own people, one's own cultural roots. I cannot truly encounter another unless I stand on firm foundations, for it is on the basis of these that I can accept the gift the other brings and in turn offer an authentic gift of my own. I can welcome others who are different, and value the unique contribution they have to make, only if I am firmly rooted in my own people and culture" (no. 143), accessed on March 12, 2025, https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html.

that their own religious self-understanding and practice will be enriched by this dialogue.⁵⁰

Christians should not expect from these conversations an uncritical confirmation of the truth entrusted to them. Rather, they can confidently assume that the triune God has revealed himself to human beings in a variety of ways, including nature, moral behaviour, and ritual conduct of non-Christian religions. Consequently, Christians have the opportunity to gain valuable insights into their own faith through constructive engagement with non-Christians, even if they are confronted in this engagement with incomprehension, contradiction or even rejection. The Second Vatican Council, in its dogmatic constitution *Gaudium et Spes*, addresses the concept of “signs of the time” (no. 4), which instruct Christians to achieve a more profound understanding of their own faith and to act in accordance with it. It is widely recognised that interreligious dialogue, in all of its four dimensions, can be regarded as a significant contemporary phenomenon, which can be seen as a “sign of the time”.

The willingness to acquire knowledge from others can encourage introspection and the thoughtful examination of one’s own perspective. This assertion is widely accepted. From a Christian standpoint, this suggests that in the encounter with the other, Christians can find something that is meaningful and helpful for themselves and their own faith. This willingness to learn from the perspective of others by no means does necessitate the renunciation of the Christian claim to truth.

Bibliography

- Angenendt, Arnold. “*Lasst beides wachsen bis zur Ernte*”. *Toleranz in der Geschichte des Christentums*. Münster: Aschendorff, 2018.
- . “Christians between Tolerance and Violence in Europe”. In *Religion and Conflict: Essays on the Origins of Religious Conflicts and on Resolution Approaches*, edited by Erik Eynikel and Eberhard Bons, 49-62. London: Harptree Publ., 2011.

⁵⁰ An example that may be given of this confidence is that of Christian de Chergé, the Prior of the Cistercian community of Tibhirine, Algeria. De Chergé and six of his fellow monks were assassinated in 1996. De Chergé saw his monastic vocation as a call to be a person of prayer among persons who pray, that is, among the Muslim friends and neighbours with whom he and his brothers shared daily life. Cf. Christian Salenson, *Christian De Cherge: A Theology of Hope* (Kentucky: Cistercian Publications, 2012).

- Anselm of Canterbury, *Proslogion*. In *Opera omnia*, vol. 1, edit. by F. S. Schmitt, 89-139. Stuttgart: Frommann, 1938 (reprint 1984).
- Appleby, Robert Scott. *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2000.
- Assmann, Jan. *The Invention of Religion: Faith and Covenant in the Book of Exodus*. Princeton University Press, 2018.
- . *The Mosaic Distinction or The Price of Monotheism*. Translated by Robert Savage. Stanford University Press, 2009.
- Bauer, Thomas. *A Culture of Ambiguity: An Alternative History of Islam*. Translated by Heinrich Biesterfeldt and Tricia Tunstall. New York: Columbia University Press, 2021.
- . *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*. Ditzingen: Reclam, 2018.
- Boyarin, Daniel. *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006.
- Bozkurt, Nahide. "The Caliph Ma'mūn and the Doctrine of the Createdness of the Qur'ān". In *Christliche Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islams bis zur Gegenwart*, edit. by Martin Tamcke, 101-112. Würzburg: Ergon-Verlag, 2008.
- Buber, Martin. *I and Thou*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Simon & Schuster, 1970.
- Danz, Christian, Werner Schüssler und Erdmann Sturm (eds.). *Religionstheologie und interreligiöser Dialog* (Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung, vol. 5), Vienna – Berlin: de Gruyter, 2010.
- Danz, Christian. "Erkundung des Eigenen im Licht des Fremden". In *Religionstheologie und interreligiöser Dialog*, edit. by Christian Danz, Werner Schüssler und Erdmann Sturm (Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung, vol. 5), 75-91. Vienna – Berlin: de Gruyter, 2010.
- Dreyfus, Herbert L. and Paul Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 2nd ed. 1983.
- Duffy, Stephen J. "Experience of Grace". In *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, edited by Declan Marmion and Mary E. Hines, 43-62. Cambridge University Press, 2005.
- Dupuis, Jacques. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Maryknoll [NY]: Orbis Books, 1997.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Foundations of Natural Right, according to the Principles of the Wissenschaftslehre*. Edited by Frederick Neuhouser. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Gäde, Gerhard. "Interiorismus. Ein Vorschlag für einen Ausweg aus der religionstheologischen Sackgasse". *Theologie der Gegenwart* 46 (2003): 14-27.

- Gutas, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*. London: Routledge, 1998.
- Habermas, Jürgen. “Glauben und Wissen”. In *Zeitdiagnosen*, 249-263. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- Hindrichs, Gunnar. “Eindeutigkeit”. In *Merkur*, vol. 75 (2021): no. 866, 49-59.
- Hünemann, Peter and Helmut Hoping, ed. *Compendium of Creeds, Definitions, and Declarations on Matters of Faith and Morals. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. San Francisco [CA]: Ignatius Press, 2012.
- Kärkkäinen, Veli-Matti. *An Introduction to the Theology of Religions. Biblical, Historical & Contemporary Perspectives*. Downers Grove [IL]: InterVarsity Press, 2003.
- Klug, Florian. *Beyond the Visible Church: The Motif of the ecclesia ab Abel from Augustine to James Alison*. Collegeville [MN]: Liturgical Press Academic, 2024.
- Knauer, Peter. “Christus in den Religionen: Interiorism”. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 51 (2004): 237-252.
- Knitter, Paul F. *Introducing Theologies of Religions*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002.
- Lamb, Matthew and Matthew Levering. *The Reception of Vatican II*. Oxford University Press, 2017.
- Levy, Gabriel. *Beyond Heaven and Earth: A Cognitive Theory of Religion*. Cambridge (Mass.): MIT Press, 2022.
- Marbaniang, Domenic. *Theology of Religion: Pluralism, Inclusivism, and Exclusivism*. Bangalore: ACTS Academy Papers, 2007.
- Mawhinney, John J. “The Concept of Mystery in Karl Rahner’s Philosophical Theology”. *Union Seminary Quarterly Review* 24 (1968): 17–30.
- Pals, Daniel L. *Eight Theories of Religion*. Oxford University Press, 2006.
- Pröpper, Thomas. “Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik”. In *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, 5–22. Freiburg - Basel - Wien: Herder, 2001.
- Race, Alan. *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*. Maryknoll [NY]: Orbis Books, 1982.
- Rahner, Karl. “Anonymous Christians”. In *Theological Investigations*, vol. 6, 390-398. Baltimore, MD: Helicon Press, 1969.
- . “Christianity and the non-Christian Religions”. In *Theological Investigations*, vol. 5, 115-134. Baltimore, MD: Helicon Press, 1966.
- . “Observations on the Problem of the ‘Anonymous Christian’”. In *Theological Investigations*, vol. 14, 280-294. New York: Seabury, 1976.

- Reis, Jack. *Ambiguitätstoleranz. Beiträge zur Entwicklung eines Persönlichkeitskonstrukts*. Heidelberg: Asanger, 1997.
- Ricœur, Paul. *Oneself as Another* [Soi-même comme un autre; 1990]. Translated by Kathleen Blamey. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Salenson, Christian. *Christian De Charge: A Theology of Hope*. Kentucky: Cistercian Publications, 2012.
- Schmidt-Leukel, Perry. "Exclusivism, Inclusivism, Pluralism: The Tripolar Typology Clarified and Reaffirmed". In *The Myth of Religious Superiority: A Multifaith Exploration*, edited by Paul F. Knitter, 13–27. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2005.
- Schönborn, Christoph. *God's Human Face: The Christ Icon*. San Francisco (CA): Ignatius Press, 2011.
- Schwerhoff, Gerd. *Die Inquisition: Ketzerverfolgung in Mittelalter und Neuzeit*. Munich: Beck, 2004.
- Seewald, Michael. *Theories of Doctrinal Development in the Catholic Church*. Cambridge University Press, 2023.
- Segal, Robert A. "Theories of Religion". In *The Routledge Companion to the Study of Religion*, edited by John R. Hinnells, 49-60. London: Routledge, 2005.
- Stausberg, Michael. *Contemporary Theories of religion*. London: Routledge, 2009.
- Tan, Loe-Joo. "The Catholic Theology of Religions: A Survey of Pre-Vatican II and Conciliar Attitudes Towards Other Religions". *Scottish Journal of Theology* 67, no. 3 (2014): 285-303.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Harvard: Harvard University Press, 2007.
- Taylor, Diana, ed., *Michel Foucault: Key Concepts*. Chesham: Acumen Publishing, 2011.
- Ullrich, Wolfgang. "Grundrisse einer philosophischen Begriffsgeschichte von Ambiguität". *Archiv für Begriffsgeschichte* 32 (1989): 121-169.
- Weithmann, Paul J. *Religion and the Obligations of Citizenship*. Cambridge University Press, 2002.
- Welsch, Wolfgang. "Transculturality – the Puzzling Form of Cultures Today". In *Spaces of Culture: City, Nation, World*, edited by Mike Featherstone and Scott M. Lash, 149-213. London: Sage, 1999.
- Yuval, Israel. *Two Nations in Your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*. Oakland: University of California Press, 2008.

“Non sarete mai più mio schiavo, ma mio vero Fratello”. La corrispondenza epistolare tra Baldassarre Loyola Mandes S.I. (1631-1667) e gli schiavi musulmani

FEDERICO STELLA*

Fecha de recepción: mayo 2025.

Fecha de aceptación: octubre 2025.

Sumario:

La Compañía de Jesús surgió en un contexto histórico en el que el Islam todavía se percibía como una amenaza en Europa y el Mediterráneo. A pesar de la caída del Sultanato de Granada en 1492, los musulmanes y moriscos seguían siendo una presencia relevante. Este contexto está reflejado incluso en la autobiografía de Ignacio de Loyola, que describe un encuentro con un musulmán que genera en él una crisis violenta. A partir de este trasfondo, el estudio se centra en el caso excepcional de Baldassarre, un musulmán esclavizado que, tras convertirse al catolicismo, ingresó en la Compañía de Jesús y dejó una rica documentación sobre sus experiencias. Sus escritos constituyen una fuente excepcional para el análisis de la percepción católica del Islam durante la Edad Moderna, así como de las condiciones de vida de los esclavos musulmanes. En particular, se examinan cuatro textos que evidencian un tránsito desde una etapa inicial influida por elementos islámicos hacia una progresiva adopción

“You will never again be my slave, but my true Brother”. The correspondence between Baldassarre Loyola Mandes S.I. (1631-1667) and Muslim slaves

Abstract:

The Society of Jesus emerged in a historical context in which Islam was still perceived as a threat in Europe and the Mediterranean. Despite the fall of the Emirate of Granada in 1492, Muslims and Moriscos continued to represent a significant presence. This context is reflected even in the autobiography of Ignatius of Loyola, which recounts an encounter with a Muslim that provoked a violent internal crisis. Against this backdrop, the study focuses on the exceptional case of Baldassarre, a former Muslim who, after converting to Catholicism, entered the Society of Jesus and left behind a rich body of documentation concerning his experiences. His writings provide an exceptional source for analyzing Catholic perceptions of Islam during the early modern period, as well as the living conditions of enslaved Muslims. In particular, four texts are examined that illustrate a progression from an initial phase influenced by Islamic elements to a more explicit adoption of anti-Islamic rhetoric,

* Post-Doc nell'ERC Synergy Grant *The European Qur'an. Islamic Scripture in European Culture and Religion 1150-1850* presso l'Università di Napoli L'Orientale; docente incaricato del Centro Studi Interreligiosi presso la Pontificia Università Gregoriana. federicostella83@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-2868-6556>

de la retórica antiislámica más marcada, coherente con las estrategias de conversión religiosa desarrolladas en el Mediterráneo del siglo XVII.

Palabras clave:

Baldassarre Loyola Mandes, Catolicismo, Compañía de Jesús, Conversión, Esclavitud, Islam, Mediterráneo.

consistent with the religious conversion strategies developed in the Mediterranean during the seventeenth century.

Keywords:

Baldassarre Loyola Mande, Catholicism, Conversion, Islam, Mediterranean, Slavery, Society of Jesus.

La Compagnia di Gesù nacque in un momento storico in cui la presenza dell’Islam in Europa e nel Mediterraneo era ancora percepita come una minaccia incombente. Sebbene il Sultanato di Granada, ultimo regno musulmano iberico, fosse ormai caduto da alcuni decenni (1492), Ignazio e i primi compagni crebbero e si formarono in un contesto storico-sociale in cui i musulmani e i moriscos erano una presenza consistente nel territorio spagnolo, in Europa e nel Mediterraneo, tanto da poterli definire, con le parole della storica Lucette Valensi, come “stranieri familiari”.²

Lo storico Emanuele Colombo ha mostrato come questa presenza “familiare” dell’Islam fosse riscontrabile anche nella cosiddetta autobiografia di Ignazio di Loyola (1491-1556), dove il fondatore della Compagnia di Gesù racconta di un incontro avvenuto con un musulmano mentre era in viaggio in Spagna, sfociato in una discussione teologica in cui il moro, pur ammettendo il concepimento verginale di Gesù, negava la verginità perpetua di Maria anche in seguito al parto. Ignazio rimase così turbato dalle affermazioni del musulmano al punto da desiderare ardentemente di ucciderlo a pugnalate per vendicare l’onore offeso della Madre di Gesù. Per fortuna del musulmano, Ignazio lasciò al caso o, meglio, alla sua mula, la scelta da compiere: giunto davanti a un bivio, se la mula fosse andata per la via del paese, Ignazio avrebbe portato a termine il suo piano omicida, se invece si fosse indirizzata verso la via principale, avrebbe risparmiato la vita al musulmano. La mula scelse la seconda strada e il moro visse.³

Colombo ha anche messo in luce come i gesuiti avessero mostrato sin dalle loro origini un atteggiamento ambivalente nei confronti dell’Islam, oscillante tra una tendenza missionaria volta a promuovere un’evangelizzazione dei musulmani e una più militante che auspicava il lancio di una nuova crociata

² Lucette Valensi, *Ces étrangers familiers: Musulmans en Europe (XVIe -XVIIIe siècles)* (Paris: Payot, 2012).

³ Emanuele Colombo and Paul Shore, *Jesuits and Islam in Europe* (Leiden - Boston: Brill, 2023), 1-3. Ignazio di Loyola, *Racconto di un Pellegrino*, a cura di Giuseppe De Gennaro (Roma: Città Nuova Editrice, 1998), 69-71, §§15-16.

“NON SARETE MAI PIÙ MIO SCHIAVO, MA MIO VERO FRATELLO”. LA CORRISPONDENZA...

in funzione antiturca. La tensione missionaria di Ignazio e della prima Compagnia è riscontrabile nella *Formula dell’Istituto* del 1539, incorporata con alcune modifiche nella bolla *Regimini militantis Ecclesiae* di Papa Paolo III del 1540, dove si approvava la creazione della Compagnia di Gesù:

[...] abbiamo ritenuto essere di sommo giovamento per noi andare oltre gli obblighi ordinari e vincolarci con un voto speciale, affinché qualunque cosa l’attuale Pontefice Romano, o i suoi successori, vorranno comandarci in merito al progresso delle anime e alla propagazione della fede, oppure ovunque Egli voglia inviarci, in qualunque regione, noi obbediremo immediatamente, senza sotterfugi né scuse, per quanto starà in nostro potere. Ci impegniamo a fare ciò, *sia che Egli ci mandi tra i Turchi o tra altri infedeli*, persino nella terra chiamata India, o presso eretici o scismatici, o tra i fedeli.⁴

Anche la tendenza militante antiturca trovò spazio nella prima Compagnia già con il suo fondatore Ignazio che, tra gli anni 1550-1552, auspicava - coerentemente con la Bolla di apertura del Concilio di Trento, *Laetare Jerusalem* (1544) - la creazione di una lega santa europea in grado di estirpare le eresie e distruggere i Turchi. Ciò non impediva a Ignazio, tuttavia, di pianificare nel 1553 viaggi in Nord Africa, adoperandosi in prima persona all’apertura di scuole di lingua araba nei collegi di Messina e Monreale, e non rinunciando a favorire l’entrata nella Compagnia di sacerdoti di origine morisca in Granada.⁵

La questione dei moriscos –ossia i discendenti della popolazione musulmana presente sulla penisola e cristianizzati solo in modo superficiale, tanto da essere considerati dei cripto-musulmani– fu un esempio di come il problema linguistico nell’evangelizzazione dei musulmani o di gruppi islamizzanti come i moriscos fu dirimente nel dibattito sorto intorno al problema dell’evangelizzazione dei musulmani. Ignacio de Las Casas (1550-1608), gesuita di origine morisca, si fece promotore della cosiddetta *evangelizzazione soave* che mirava alla catechizzazione facendo uso della lingua araba, lingua materna dei moriscos, il cui utilizzo era proibito da alcuni settori del clero iberico.⁶

⁴ Corsivo mio. Si veda il testo in inglese della bolla *Regimini militantis ecclesiae* in “Pope Paul III, *Regimini Militantis Ecclesiae*, September 27, 1540”, translated by Philip R. Amidon, SJ, *Studies in the Spirituality of Jesuits* 52, no. 2 (2020): 1-7. Si veda anche: *Formula of the Institute (1540)* in https://jesuitportal.bc.edu/research/documents/1540_formula/. Testo discusso anche in John W. O’Malley, *I gesuiti e il papa* (Milano: Vita e Pensiero), 2016, 26.

⁵ Emanuele Colombo, “Even among Turks”, *Studies in the Spirituality of Jesuits* 44, no. 3 (2012): 38; Colombo and Shore, *Jesuits and Islam in Europe*, 10-11.

⁶ Su Las Casas e la minoranza morisca nella Penisola Iberica si veda il fondamentale Francisco de Borja de Medina S.I., “La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)”, *Archivum Historicum Societatis Iesu* 57 (1988): 3-136.

Negli anni 1605-1607, di poco antecedenti all'espulsione dei moriscos dalla Penisola Iberica (1609-1614), Las Casas scrisse quattro memoriali (indirizzati a Papa Paolo V, al re Filippo, all'Inquisizione Spagnola e al Padre Provinciale gesuita) in cui metteva in luce i limiti dell'evangelizzazione dei moriscos spagnoli e richiamava alla necessità di usare la lingua araba per una catechizzazione *soave, dolce e misericordiosa*.⁷ Nel memoriale indirizzato al Padre Provinciale di Castilla, Cristóbal de los Cobos (1553-1611), Las Casas tratta in modo più dettagliato la questione della lingua araba, distinguendola in due grandi categorie: l'arabo volgare, a sua volta diviso in sette gruppi regionali e l'arabo che segue i *preceptos gramaticales*, chiamati dai madre lingua araba *nahuía* (نوعية *naw'iyya*).⁸ La grammatica araba, riferisce Las Casas al Padre provinciale, non serve tanto per la conversazione o per comprendere le varianti regionali dell'arabo volgare, ma al contrario essa è lo strumento fondamentale per comprendere il Corano e i libri scritti in uno stile elevato. Il Corano, in particolare, essendo scritto seguendo una serie di regole e precetti necessita uno studio approfondito della grammatica che altrimenti, per scopi diverse da quello della comprensione di testi dotti, potrebbe sembrare ozioso.⁹ La conoscenza dell'arabo era quindi per Las Casas non solo utile per la predicazione ai moriscos, ma era anche necessaria per contrastare l'Islam, in quanto i musulmani credono che l'*Alcoran es ley dada por Dios en la lengua arábiga*.¹⁰ Fu proprio questa conoscenza dell'arabo e la capacità di leggere le fonti islamiche, nonché molto probabilmente l'aver vissuto in un contesto islamizzante, che permise quindi a Las Casas di comprendere come l'elemento linguistico per l'Islam non fosse un dato marginale, ma al contrario un elemento dottrinale centrale della rivelazione, in quanto il Corano era legge rivelata da Dio "in lingua araba chiara" (بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) *bi-lisānin 'arabiyyin mubīnin* Q. 26:195).¹¹ Un'opera di evangelizzazione verso i musulmani o popolazioni islamizzanti come i moriscos non poteva quindi prescindere da questa consapevolezza, spesso non pienamente compresa da vari missionari o polemisti cristiani antecedenti ma anche successivi a Las Casas.

⁷ Giovanna Fiume, "Ignacio de las Casas, evangelizzatore 'soave'", *Rivista di storia del cristianesimo* 7, no 1 (2010): 35-60; Colombo and Shore, *Jesuits and Islam in Europe*, 14-22

⁸ Youssef El-Alaoui, *Jésuites, Morisques et Indiens: étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1607)*, (Paris: Honoré Champion, 2006), 592-593.

⁹ "Parecerá que la gramática es ociosa aviendo esto y no es sino muy necesaria para los libros de estilo más alto y infinitas equivocaciones y para entender su Alcorán, que está todo apuntado con sus reglas y preceptos y otros tales y porque de todo trato largo en la gramática arábiga, bastará lo dicho". Citato in: El-Alaoui, *Jésuites, Morisques et Indiens*, 594.

¹⁰ Citato in: El-Alaoui, *Jésuites, Morisques et Indiens*, 426, 569-570.

¹¹ Q. 26:195. Vi è un verso analogo anche in Q. 16:103.

“NON SARETE MAI PIÙ MIO SCHIAVO, MA MIO VERO FRATELLO”. LA CORRISPONDENZA...

Nel corso del XVII secolo, i contatti tra cristiani europei e musulmani, nonché la conoscenza dell’Islam da parte della Chiesa Cattolica e degli ordini religiosi crebbero per motivi di ordine politico e religioso, quali l’espansione ottomana nel Mediterraneo, la pirateria (che raggiunse il suo picco tra gli anni 1620 e 1660 e che fu definita dallo storico Fernand Braudel come *guerres inférieures*), la presenza di schiavi musulmani sul territorio europeo e insulare mediterraneo, il tentativo della Chiesa di riavvicinare le Chiese Orientali e le altalenanti speranze di convertire i musulmani nel Levante, in India e in Nord Africa.¹² In questo secolo, la Chiesa Cattolica accentrò la politica missionaria a Roma a discapito delle corone iberiche e organizzò in modo sistematico la formazione dei missionari con la fondazione di istituzioni specificamente adibite alla formazione dei missionari e allo studio delle lingue. Con la fondazione di Propaganda Fide (1622), del Collegio Urbano (1627) e degli *studia linguarum* interni agli ordini religiosi, Roma divenne quindi il centro della politica missionaria cattolica e uno dei fari dell’orientalismo europeo.¹³ Sebbene la Compagnia di Gesù mantenne sempre una sua autonomia rispetto a Propaganda Fide e alle istituzioni ad essa collegate, i gesuiti continuarono a produrre un numero elevato di opere sull’Islam, soprattutto durante la seconda metà del XVII secolo.¹⁴ Tra di esse si possono ricordare: *L’état present de la religion mahométane* (1684) *Le moderne prosperità della Chiesa*

¹² Sulla pirateria e la guerra di corsa tra stati barbareschi e stati cristiani: Salvatore Bono, *I corsari barbareschi* (Torino: Eri-Edizioni Rai Radiotelevisione italiana, 1964), 26-32; Giovanna Fiume, *Schiavitu mediterraneo. Corsari, rinnegati e santi di età moderna* (Milano: Bruno Mondadori, 2009), 1-14. Sul concetto di *guerres inférieures* Fernand Braudel, *La Méditerranée nel le monde méditerranéen a l’époque de Philippe II*, 2 Vol. (Paris: Librairie Armand Colin, 1982), 190. Su gesuiti e schiavitù musulmana nel Mediterraneo: Emanuele Colombo, ““Infidels” at Home. Jesuits and Muslim Slaves in Seventeenth-Century Naples and Spain”, *Journal of Jesuit Studies* 1 (2014): 192-211; sulla storiografia della schiavitù mediterranea si rimanda a Salvatore Bono, “La schiavitù nel mediterraneo moderno storia di una storia”, *Cahiers de la Méditerranée* 65 (2002): 1-16.

¹³ Sullo studio delle lingue orientali a Roma, si veda: Giovanni Pizzorusso, “Tra cultura e missione. La congregazione de Propaganda Fide e le scuole di lingua araba nel xvii secolo”, in *Rome et la science moderne. Entre Renaissance et Lumières*, ed. Antonella Romano (Roma: Publications de l’École française de Rome, 2009), 121-52; Giovanni Pizzorusso, “Filippo Guadagnoli, i caracciolini e lo studio delle lingue orientali e della controversia con l’Islam a Roma nel XVII secolo”, *Studi medievali e moderni* 14, no. 1 (2010): 245-278; Aurélien Girard, “Teaching and Learning Arabic in Early Modern Rome: Shaping a Missionary Language”, in *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe*, ed. Jan Loop, Alastair Hamilton and Charles Burnett (Leiden: Brill, 2017), 189-212. Una sintesi di queste vicende in: Federico Stella, “Introduction”, *The Qur’an in Rome. Manuscripts, Translations, and the Study of Islam in Early Modern Catholicism* (Berlin-Boston: De Gruyter, 2024), 1-26.

¹⁴ Sui rapporti tra la Compagnia di Gesù e Propaganda Fide si veda: Giovanni Pizzorusso, *Governare le missioni, conoscere il mondo nel XVII secolo. La congregazione pontificia De Propaganda Fide* (Roma: Sette Citta, 2014); Giovanni Pizzorusso, *Propaganda Fide* (Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2022).

Cattolica contro il Maccomettismo (1686), il *Manuductio ad conversionem Mahumettanorum* (1687) di Tirso González de Santalla e *Il breve trattato nel quale con ragioni dimostrative si convincono manifestamente i Turchi...* (1691) di Manuel Sanz.¹⁵ La lista potrebbe continuare, ma ciò che importa osservare ora è che questi trattati presentano tendenze altalenanti nei confronti dell'Islam, oscillanti tra la virulenta confutazione e l'interesse per questa religione e i suoi seguaci. Inoltre, l'ampia diffusione e le varie edizioni e traduzioni di questi libri testimoniano il fatto che essi non erano rivolti solo a un pubblico di specialisti, bensì miravano a raggiungere un pubblico europeo più esteso di persone istruite che fossero interessate a temi religiosi o "orientaleggianti".¹⁶

L'opera missionaria di Baldassarre può essere quindi compresa solo all'interno di questo quadro storico che vedeva allo stesso tempo "la questione islamica" di dirimente importanza nel Mediterraneo, una Chiesa trionfante e globale, la Compagnia di Gesù nel suo momento di massimo splendore e un avanzamento delle conoscenze orientistiche in tutta l'Europa, cattolica e riformata. Un "principe" musulmano convertitosi al cattolicesimo e diventato gesuita non poteva quindi che essere fonte di prestigio per la Compagnia stessa ed *exemplum* vivente di come la conversione dei musulmani fosse possibile.¹⁷ Baldassarre non fu certamente un erudito o un orientalista ma si servì di alcuni degli strumenti retorici di origine medievale per confutare l'Islam e cercare di convertire i musulmani. A ciò unì le sue competenze in lingua araba che gli permisero di comunicare e scrivere agli schiavi in una lingua a loro perfettamente comprensibile. Fatto questo non scontato, dal momento che alcuni polemisti e talora anche alcuni missionari (Tirso Gonzalez fu un celebre esempio) avevano una conoscenza scarsa o nulla dell'arabo o di altre lingue orientali.

Le origini di Baldassarre sono avvolte nell'incertezza a causa della turbolenta situazione politica del Marocco dell'epoca. Nato a Fez in Marocco nel 1631, prima della conversione Baldassarre si chiamava Muḥammad al-Tāzī ed era figlio di 'Abd al-Wahīd, presunto sovrano di Fez. Alcuni studiosi

¹⁵ Emanuele Colombo, "Jesuits and Islam in Seventeenth-Century Europe: War, Preaching and Conversions", in *L'Islam visto da Occidente. Cultura e religione del Seicento europeo di fronte all'Islam*, ed. Bernard Heyberger, Mercedes García-Arenal, Emanuele Colombo and Paola Vismara (Milano-Genova: Marietti 1820, 2009), 315-40.

¹⁶ Bernard Heyberger, "Polemic Dialogues between Christians and Muslims in the Seventeenth Century", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 55 (2012): 496.

¹⁷ Sulle conversioni dall'Islam al Cristianesimo nella prima età moderna, soprattutto per quanto riguarda la Penisola Iberica, si veda: Beatriz Alonso Acero, *Sultanes de Berberia en tierras de la cristiandad: Exilio musulmán, conversión y asimilación en la monarquía hispánica (siglos XVI y XVII)* (Barcelona: Bellaterra, 2006); Isabelle Poutin, *Convertir les musulmans: Espagne, 1491-1609* (Paris: Presses Universitaires de France, 2012).

“NON SARETE MAI PIÙ MIO SCHIAVO, MA MIO VERO FRATELLO”. LA CORRISPONDENZA...

sostengano che Baldassare era discendente dalla dinastia reale Sa‘dī, altri affermano che la sua famiglia era legata alla confraternita sufi *al-Zāwiya al-Dilā’iyya* in contrasto con i Sa‘dī e che stava gradualmente acquisendo potere in Marocco, Omar Lakhdar sostiene invece che appartenesse alla dinastia alawida (ascesa al potere dopo il declino dei Sa‘dī), Louis Lebossou pensava invece che fosse figlio di una donna andalusa e di un musulmano marocchino¹⁸. Vi è anche chi, come Nabil Matar, sostiene che Baldassarre mentiva sulla sua discendenza.¹⁹ Sebbene resti ambiguo il significato preciso del termine “sovrano” o “re” di Fez, così come utilizzato nei documenti dei gesuiti, è altamente improbabile che Baldassarre fosse un impostore, poiché la sua genealogia e in particolare l’identità del padre corrispondono in tutti i documenti, dal Corano studiato da Luca Berardi che sembrerebbe essere stato copiato da Baldassarre a Malta poco prima della sua conversione, alle lettere in arabo inviategli da schiavi musulmani, ai documenti italiani e latini redatti da Baldassarre per membri della Compagnia di Gesù o altre personalità.²⁰

I contorni della figura di Baldassarre cominciarono a farsi più chiari a partire dall’anno 1651 quando, diretto a Mecca insieme al marito di sua sorella e ad altri musulmani, fu catturato dai Cavalieri di San Giovanni. Imprigionato in Malta per cinque lunghi anni (1651-1656), Baldassarre si distinse per la sua inesauribile ostilità al cristianesimo, operando come predicatore tra gli schiavi musulmani, ma anche come autore e copista di opere islamiche, inclusi Corani. Questa intensa attività anticristiana proseguì indefessa fino al pagamento del suo riscatto, momento in cui, poco prima di lasciare Malta, Baldassarre fu soggetto a visioni di Gesù, della Vergine Maria e del Battesimo personificato che lo condussero a convertirsi al Cristianesimo, a non tornare dalla sua famiglia in patria e a entrare nella Compagnia di Gesù. Battezzato dai gesuiti a Malta nel luglio 1656, prese il nome di Balthazar Mandols, in omaggio al cavaliere che lo aveva catturato mentre era in viaggio per Mecca. Dopo il battesimo, trascorse un periodo a Messina (1657-1659) e successivamente si

¹⁸ Carlos García Goldáráz, *Baltasar Loyola Mandes, s.j., hijo del rey de Fez* (Burgos: Imprenta de Aldecoa, 1944); Henri De Castries, *Les sources inédites de l’Histoire du Maroc*, Tome 1 (Paris: Ernest Leroux Éditeur, 1922), 203-240; Henri De Castries, “Trois Princes Marocains Convertis au Christianisme”, in *Memorial Henri Basset* vol. 1, (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928), 141-158; Louis Lebossou, “La seconde vie d’un sultan du Maroc”, *Etudes* 123 (1910): 488-498; Omar Lakhdar, *Balthazar Mendes de Loyola. La seconde vie d’un prince marocain* (Rabat: Géographique, 2016). Si veda la recente tesi di dottorato di Arnaldo Ezequiel Fernández, *Baldassare Loyola Mandes. Historia y grafía de una vida* (Roma: 2025).

¹⁹ Nabil Matar, *Mediterranean Captivity through Arab Eyes, 1517-1798* (Leiden: Brill, 2021), 163.

²⁰ Sulle origini di Baldassarre nei documenti presso l’Archivio della Pontificia Università Gregoriana: Goldáráz, *Baltasar Loyola Mandes, s.j.*; sul Corano copiato da Baldassarre: Luca Berardi, “Copying Islamic Manuscripts in Captivity: The Case of the Qur’an of Muḥammad al-Tāzī / Baldassarre Loyola Mandes (1631-1667)”, *Manuscript Studies* 9, no 1 (2024): 1-16.

trasferì a Roma, dove entrò nella Casa Professa dei Gesuiti. Nel 1661 intraprese il noviziato a Sant'Andrea al Quirinale e fu ordinato sacerdote nel 1663.²¹

Durante gli ultimi anni della sua vita, Baldassarre si dedicò a un'estenuante attività di predicazione presso le città portuali italiane dove erano presenti comunità di schiavi musulmani, riuscendo a convertirne quasi ottocento tra Napoli, Livorno e Genova o, come vedremo, per via epistolare.²² Desideroso di partire in missione per l'Impero Mughal, di cui però aveva nozioni abbastanza approssimative, Baldassarre morì prima di compiere l'impresa. Ammalatosi durante il viaggio per la Spagna, morì a Madrid nel 1667.²³

Fortunatamente la documentazione sopravvissuta su Baldassarre è molto ricca: oltre duecento lettere, un'autobiografia, diari spirituali e scritti di altro tipo conservati presso l'Archivio della Pontificia Università Gregoriana (APUG). A ciò vanno aggiunte la biografia scritta dal suo padre spirituale Domenico Brunacci e due lettere *indipetae*, una del 1662 e l'altra del 1666, conservate presso l'Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI). In questo saggio mi concentrerò principalmente sulla sua corrispondenza epistolare intrattenuta con schiavi musulmani durante gli ultimi e intensi anni di vita in cui Baldassarre predicò in modo itinerante nelle città portuali italiane. Non tratterò quindi, se non per contestualizzare, del suo apostolato "sul campo", in porti, ospedali e nelle adiacenze di luoghi sacri quali chiese e moschee (le "chiese dei turchi" come sono chiamate in alcune fonti le moschee frequentate dagli schiavi musulmani nelle città portuali italiane). In questi scritti e in altri autobiografici Baldassarre dibatte di temi teologici utilizzando in parte i ben consolidati strumenti polemici di origine medievale, in parte attingendo alle sue conoscenze dirette nell'ambito della religione islamica e della lingua araba. Baldassarre, tuttavia, non fu di certo il primo né l'ultimo musulmano che, una volta convertitosi al cristianesimo, si dedicò all'attività amanuense e di copista di manoscritti. Casi di musulmani diventati parte integrante dell'élite intellettuale cristiana in seguito alla conversione furono un fenomeno di una

²¹ Sulla biografia di Baldassarre, si veda: Emanuele Colombo, "Baldassarre Loyola de Mandes (1631-1667), prince de Fez et jésuite", in *Les Musulmans dans l'histoire de l'Europe*, ed. Bernard Vincent and Jocelyn Dakhlia, vol. I (Paris, Éditions Albin Michel, 2011), 159-193; Emanuele Colombo, "A Muslim Turned Jesuit: Baldassarre Loyola Mandes (1631-1667)", *Journal of Early Modern History* 17 (2013): 479-504.

²² Sulla presenza di schiavi musulmani nella città portuali italiane si veda: Giuliana Boccadamo, *Napoli e l'Islam. Storie di musulmani, schiavi e rinnegati in età moderna* (Napoli: Auria Editore, 2010); Cesare Santus, *Il Turco a Livorno. Incontri con l'Islam nella Toscana del Seicento* (Roma: Officina librai, 2019); Emanuele Colombo, "Enslaved Muslims on the Early Modern Italian Peninsula", *Church History and Religious Culture* 104 (2024): 422-443.

²³ Sul sermone funebre pronunciato dal gesuita Pedro Francisco Esquex (1610-1676): Wenceslao Soto Artuñedo, "Luto en el colegio imperial. Muerte del jesuita Príncipe de Fez Baldassarre de Loyola Mandes (1667)", *Libros de la Corte* 27 (2023): 525-554.

“NON SARETE MAI PIÙ MIO SCHIAVO, MA MIO VERO FRATELLO”. LA CORRISPONDENZA...

certa importanza a partire dal XVI secolo, soprattutto nel contesto iberico. Nella Spagna del XVI ci furono senza dubbio alcuni dei casi più noti, quale il giurista musulmano Juan Andrés convertitosi al cristianesimo, autore di una delle più diffuse e tradotte opere di polemica antiislamica, pubblicata nel 1515 con il titolo *Confusión o confutación de la secta mahomética y del alcorán* e forse anche di una traduzione del Corano in castigliano andata persa.²⁴ O ancora, Juan Gabriel de Terreul che collaborò a due importanti progetti: la traduzione Latina del Corano commissionata dal cardinale umanista Egidio da Viterbo (1469-1532) nel 1518 e la partecipazione nella scrittura delle citazioni coraniche in arabo e traslitterate in caratteri latini nell'opera rimasta manoscritta di *Lumbre de fe contra el Alcorán* (Valencia, 1521) Martín de Figuerola, uno dei più virulenti polemisti iberici che giustificò la presenza di un convertito al suo fianco nella predicazione antiislamica proprio in virtù dell'autorevolezza della sua testimonianza di fronte ai musulmani, poiché i giuristi musulmani (*fuqaha*) che ascoltavano le sue prediche “sanno che quello che dico è stato scritto da un faqih convertitosi al cristianesimo”²⁵. Ancora più noto è il caso di Leone l'Africano (Leo Granatinus or Yūḥannā al-Asad, formerly al-Ḥasan al-Wazzān). Nato a Granada, si spostò a Fez intorno al 1492 dove studiò per diventare qadi. Dopo alcuni viaggi in Africa e Medio Oriente fu catturato dai corsari cristiani nel 1517, venduto agli spagnoli, imprigionato a Castel Sant'Angelo a Roma nel 1518, per poi diventare protetto di Papa Leone X che lo battezzò con il nome di Giovanni Leone de Medici e trovando infine la libertà nel 1519. Leone Africano ebbe una carriera fulminante in seguito alla conversione: trascrisse in arabo le lettere di Paolo, studiò i commenti di Ibn Rushd alla poetica di Aristotele insieme al medico ebreo Jacob Mantino e collaborò con Elijah Levita, nonno del celebre ebreo diventato gesuita Giovanni Battista Eliano e maestro di ebraico di Egidio da Viterbo con cui Leone Africano collaborò correggendo e inserendo alcuni commenti alla traduzione del Corano effettuata da Juan Gabriel.²⁶ Anche dopo

²⁴ Juan Andrés, *Confusión o confutación de la secta Mahomética y del Alcorán*, ed. Elisa Ruiz García, Isabel García-Monge (Mérida: Editora Regional de Extremadura, 2003), 91-92. Secondo Mercedes García-Arenal e Katarzyna Starczewska, l'opera attribuita a Juan Andrés potrebbe essere in realtà il prodotto di un lavoro di gruppo di autori del circolo del vescovo di Barcellona Martín García (m. 1521). Si veda: Mercedes García-Arenal e Katarzyna Starczewska, “The Law of Abraham the Catholic”: Juan Gabriel as Qur'an Translator for Martín de Figuerola and Egidio da Viterbo The Law of Abraham”, *Al-Qanṭara* 35 (2014): 436; Ryan Szpiech, “A Witness of Their Own Nation: On the Influence of Juan Andrés”, *After Conversion. Iberia and the Emergence of Modernity*, ed. Mercedes García-Arenal (Leiden - Boston: Brill, 2016): 184-185.

²⁵ Citazione tratta da: Katarzyna Starczewska, “Leo Africanus' contribution to a Latin translation of the Qur'ān. A case study of intellectual activity after conversion”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 84, n° 2 (2018): 7.

²⁶ Starczewska, “Leo Africanus' contribution to a Latin translation of the Qur'ān”. Sul Corano lati-

Baldassarre, nel XVIII secolo, l'imam egiziano già copista di manoscritti islamici durante la prigionia, una volta convertitosi al cristianesimo con il nome di Clemente Caraccioli (1670-1721), continuò l'attività amanuense copiando vari manoscritti arabi tutt'ora conservati nella Biblioteca Apostolica Vaticana.²⁷

L'eccezionalità del caso di Baldassarre risiede quindi nella quantità di documentazione conservata, che ci permette di studiare il caso da una molteplicità di prospettive diverse, aiutandoci inoltre ad avere un quadro più completo non solo di come l'Islam era percepito nel Cattolicesimo della prima età moderna in generale e nella Compagnia di Gesù in particolare, ma anche sulla vita dei musulmani che vivevano in schiavitù nei territori cristiani. Un quadro, tuttavia, che non ci permette di fare generalizzazioni, ad esempio, sull'attitudine del Cattolicesimo o dei gesuiti nei confronti dell'Islam poiché, come hanno mostrato Emanuele Colombo e il compianto Paul Shore nel recente libro *Jesuits and Islam in Europe*, all'interno del medesimo ordine religioso (e talora nella stessa persona) potevano convivere concezioni e approcci divergenti nei confronti dell'Islam, apparentemente irriducibili tra di loro.²⁸ La stessa produzione letteraria di Baldassarre è esemplificativa di questa convivenza nella stessa persona di più approcci al medesimo oggetto. I suoi documenti sull'Islam possono essere infatti essere divisi in due fasi: una prima fase che risente ancora di reminiscenze islamiche (1660-1663) e una seconda (1664-1665) dove, appoggiandosi alla retorica medievale anti-islamica (evidente dalle numerose citazioni implicite al *Corpus islamolatinum*) sviluppa una strategia di cristianizzazione dei testi e delle dottrine islamiche, con l'obiettivo di convertire Muḥammad Abū al-Ghayth al-Darāwī, un giurista marocchino imprigionato nel bagno di Livorno.²⁹ Qui di seguito prenderò in esame in modo particolare quattro scritti: una lettera "d'amore" scritta in arabo, tradotta da Baldassarre in Italiano e commentata anche dal suo padre spirituale nella biografia; una lettera inviata a un sovrano marocchine prigioniero in Lisbona, ma mai letta dal ricevente; una parte della corrispondenza con Abū al-Ghayth al-Darāwī; infine, un brano della sua traduzione latina del *mir'āj* di Muhammad contenuta in uno scritto intitolato *Oratio contra Mahomettem et eius sectatores*.

no commissionato da Egidio da Viterbo: Katarzyna K. Starczewska, *Latin Translation of the Qur'ān (1518/1621): Commissioned by Egidio da Viterbo. Critical Edition and Case Study* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2018). Sulla vita di Leone Africano: Natalie Zemon Davis, *Trickster Travels: A Sixteenth-Century Muslim Between Worlds* (New York: Hill and Wang, 2006).

²⁷ Samir Khalil Samir, "Un Imam égyptien copiste au Vatican. Clemente Caraccioli 1670-1721", *Parole de l'Orient* 21 (1996): 111-154.

²⁸ Colombo and Shore, *Jesuits and Islam in Europe*.

²⁹ Santus, *Il Turco a Livorno*, 144-145.

“NON SARETE MAI PIÙ MIO SCHIAVO, MA MIO VERO FRATELLO”. LA CORRISPONDENZA...

La lettera “d’amore” è forse uno degli scritti più interessanti presenti tra i documenti legati a Baldassarre.³⁰ Essa apre uno squarcio su un genere letterario molto diffuso nel mondo islamico, quello della poesia d’amore omoerotica, e sulla sua ricezione e comprensione da parte dei lettori cattolici.³¹ La lettera arrivò a Baldassarre in un giorno imprecisato del 1659, poco prima della sua partenza dal Collegio dei Gesuiti di Messina, in direzione Roma. Il mittente di questa commovente missiva era uno schiavo musulmano detenuto a Malta, che si firmava come al-Ṭālib Imḥamad Ibn ‘Abd al-Salām al-‘Ulayġ (Il Dottore Mahmed, figlio di ‘Abd al-Salām al-‘Ulayj).³² Secondo Nabil Matar, questo schiavo era probabilmente il proprietario di un negozio e forse un membro di una confraternita sufi. Dalla lettera emerge chiaramente che il mittente conoscesse bene Baldassarre, il suo passato, le origini familiari e il suo nome arabo, e che fosse anche a conoscenza della sua conversione. In sostanza, il Dottore Mahmed –così Baldassarre traduceva il nome in italiano– era ben informato sulla “prima vita” del suo destinatario. La lettera è giunta fino a noi in tre diverse versioni, una delle quali nella biografia scritta da Brunacci.³³ Dal punto di vista stilistico, la lettera alterna passaggi in prosa a momenti che richiamano il *ghazāl*, una forma di poesia araba. Oltre al forte contenuto amoroso, infatti, la lettera presenta versi in monorima, tipici di questa tradizione poetica. L’autore fa esplicito riferimento a questo stile, dichiarando di “gridare in *ghazāla*” la sua passione per Baldassarre.³⁴ Sebbene il tema sotteso, non esplicitamente dichiarato ma facilmente percepibile, sia quello intra/interreligioso –ovvero la conversione di Baldassarre–, la struttura poetica dell’intero scritto si inserisce nel contesto della poesia d’amore cortese. I temi ricorrenti di nostalgia e tristezza per l’assenza dell’amato costituiscono la base emotiva e la trama portante di questa lettera appassionata. Grazie

³⁰ Di questa particolare lettera ne ho parlato in modo esteso in: Federico Stella, “Twofold Slavery: Slave in Malta, Slave to Love of his Beloved Master. The Peaceful Letter a Muslim sent to Baldassarre Loyola Mandes S.J. (1631-1667), in *Be Like Adam’s Son. Theorising, Writing and Practising Peace in the Arab Region*, ed. Fernanda Fischione, Arturo Monaco (Equinox 2024), 254-276.

³¹ Khaled El-Rouyaheb, *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800* (Chicago-London: The University of Chicago Press, 2005); Dror Ze’evi, *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 2006. Sull’importanza di questo genere poetico non solo nel periodo classico e sulla sua grande diffusione anche nel mondo islamico dei tre grandi imperi (ottomano, safavide e mughal), si veda: Shahab Ahmed, *What is Islam? The Importance of Being Islamic* (Princeton: Princeton University Press, 2015), 32-sgg.

³² Cf. Matar, *Mediterranean Captivity through Arab Eyes*, 256.

³³ In arabo: APUG, Ms. 1060-1, fols. 123r-124v; traduzione italiana di Baldassarre: APUG, Ms. 1060-01, fols. 101r-103v; copia della traduzione italiana eseguita da Brunacci nel 1692 per la sua biografia di Baldassarre: Domenico Brunacci, *Vita del Ammirabile P. Baldassarre Loiola de Mandes della Compagnia di Gesù. Prodigio della Divina Grazia*, ARSI, Vitae 103-104, 103, 138r-141v.

³⁴ APUG, Ms. 1060-01, fol. 123v; APUG, Ms. 1060-01, fol. 102r.

alla biografia di Brunacci e a un breve scritto di Francesco Navantieri, padre spirituale di Baldassarre durante il periodo maltese, siamo a conoscenza di come si concluse la vicenda.³⁵ Dopo aver ricevuto la lettera carica di passione, e poco prima di partire per Roma, Baldassarre decise di fare ritorno a Malta per un incontro diretto con lo schiavo (il “Dottore Maomettano”, come lo definisce Brunacci). Quando lo schiavo musulmano incontrò Baldassarre in Malta, si comportò esattamente come aveva promesso nella lettera, accogliendolo con parole di amore e rispetto. Alla fine, dopo un acceso confronto teologico con Baldassarre, lo schiavo si convertì al cristianesimo.³⁶ Secondo Brunacci, Baldassarre disse al musulmano convertitosi al cristianesimo: “Non sarete mai più mio schiavo, ma mio vero Fratello”.³⁷

Ho definito in un altro saggio il secondo scritto che tratterò qui di seguito come una lettera “dissonante” nel senso che presenta un lessico estremamente inusuale, se comparato con la terminologia tipica della letteratura cristiana sull’Islam secentesca e non solo.³⁸ La lettera, scritta in arabo e destinata al figlio di un sovrano marocchino prigioniero a Lisbona, non fu mai letta dal destinatario, ma Baldassarre la tradusse comunque in italiano per permettere a Brunacci di conoscerne il contenuto. Risalente al 1663, essa appartiene al periodo in cui Baldassarre si trovava a Roma, presso Sant’Andrea al Quirinale. Una nota datata 26 aprile 1664 ci informa che la lettera araba venne consegnata al gesuita Giovanni Cotta, che avrebbe dovuto recapitare il messaggio al principe marocchino detenuto a Lisbona, della cui identità non si ha notizia. Tuttavia, la lettera non fu mai consegnata, poiché Cotta giunse a Lisbona quando il figlio del sovrano era già stato rilasciato.³⁹ La lettera si configura come una biografia edificante della vita e della conversione di Baldassarre, il cui scopo principale è offrire consolazione al principe prigioniero. La sua funzione edificante è chiaramente evidenziata già dal titolo: *Qiṣṣat jalayili-hi li-man yurīdu yaḥḥamu ajāi’b al-dahr*, che nella versione italiana è tradotto come *Historia delle grandezze sue a chi vuole intendere li miracoli del secolo*.⁴⁰ La scelta del termine *qiṣṣa* non è priva di significato, poiché indica un racconto di carattere edificante. Prova di ciò si può trovare nella definizione che Sībawayhi (760-796) attribuiva al verbo *qaṣṣa* nella sua grammatica, inteso nel senso di essere un predicatore popolare

³⁵ APUG, Ms. 1060-02, fols. 130r-v.

³⁶ Brunacci, *Vita*, 103, 141v-146r.

³⁷ Brunacci, *Vita*, 103, 144v.

³⁸ Matar, *Mediterranean Captivity through Arab Eyes*, 256-257.

³⁹ APUG Ms. 1060-02, fols. 54r-v. Lettera e commenti trascritti da Ezequiel Fernández.

⁴⁰ In arabo: APUG Ms. 1060-02, fols. 55r-58v; traduzione italiana: APUG, Ms. 1060-01, fols. 139bis r-142bis v.

“NON SARETE MAI PIÙ MIO SCHIAVO, MA MIO VERO FRATELLO”. LA CORRISPONDENZA...

che narra sermoni e racconti edificanti.⁴¹ Questo termine divenne, inoltre, un elemento distintivo di un intero genere letterario nel mondo islamico: le *qiṣaṣ al-anbiyā'* (storie dei profeti), un genere che mirava a sviluppare e arricchire le storie dei profeti contenute nel Corano e nelle tradizioni giudeo-cristiane, mantenendo sempre un tono edificante e moraleggiante.⁴² La stessa storia coranica di Giuseppe, che appare nella sura *Yūsuf*—la più lunga e una delle più significative del Corano— è definita *aḥsan al-qiṣaṣ* (la migliore delle storie, Q. 12:3). Oltre al titolo già di per sé programmatico, anche il testo della lettera presenta delle caratteristiche decisamente “islamizzanti” che si distanziano di molto dall’usuale lessico cristiano sull’Islam, come ad esempio l’utilizzo della parola *muslimūn*/musulmani al posto di maomettani nell’espressione araba *kathīr min al-muslimīn*, tradotta come nella versione italiana della lettera con “molti dei musulmani”. O per fare un esempio ancora più eloquente, l’utilizzo del nome coranico *ʿĪsā* per nominare Gesù in entrambi le versioni della lettera e benedicendo lui e sua madre Maria con l’espressione islamica: *ʿalay-him al-salām* (“su di loro sia la pace”).

Il terzo scritto è la lettera di risposta a Muḥammad Abū al-Ghayth al-Darāwī in cui Baldassarre tende a dare una lettura cristianizzante di alcuni brani del Corano, alludendo anche, non senza un pizzico di ironia, alla presunta ignoranza dottrinale del suo interlocutore.⁴³ La lettura cristianizzante del Corano era già una pratica nota con il nome di *inventio* poiché mirava, talora anche con l’alterazione testuale del brano coranico tradotto, a mostrare come la verità dottrinale cristiana fosse presente nel libro sacro islamico.⁴⁴ Questa tecnica fu usata da Baldassarre e fu ripresa anche in seguito da altri gesuiti, come per esempio nel caso del già citato Michel Nau nel suo *Religio christiana contra Alcoranum* (1680) dove il gesuita e missionario francese tentava di mostrare con l’ausilio retorico del *dialogus pacificus* tra un cristiano e un musulmano come, leggendo attentamente il Corano, esso non confermasse altro che le verità della fede cristiana.⁴⁵

⁴¹ Jan Knappert, “Kiṣṣa,” in *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 5 (Leiden: Brill, 21986), 186; Roberto Tottoli, *I profeti biblici nella tradizione islamica* (Brescia: Paideia, 1999), 100-101.

⁴² Federico Stella, “The Qur’an and the Arabic Language in the Writings of Baldassarre Loyola Mandes S.J. (1631-1667). Between Islamic Reminiscence and Catholic Controversy”, in *The Qur’an in Rome. Manuscripts, Translations, and the Study of Islam in Early Modern Catholicism*, ed. Federico Stella and Roberto Tottoli (Berlin-Boston: De Gruyter, 2024), 358-360.

⁴³ La lettera dello schiavo livornese tradotta in italiano da Baldassarre stesso e la sua risposta sono raccolte insieme in un unico manoscritto per Brunacci: APUG Ms 1060-01, fols. 292r-294v. Cf. Federico Stella, “The Qur’an and the Arabic Language in the Writings of Baldassarre Loyola Mandes S.J. (1631-1667)”, 360-364.

⁴⁴ Sul tema dell’*inventio*, cf. Pier Mattia Tommasino, *L’Alcorano di Macometto. Storia di un libro del Cinquecento europeo* (Bologna: Il Mulino, 2013), 218-220.

⁴⁵ Bernanrd Heyberger, “Polemic Dialogues between Christians and Muslims in the Seventeenth

Nella versione italiana della lettera destinata al suo direttore spirituale (la versione araba è andata persa) Baldassarre usa esattamente questa tecnica, non inducendo a provocare lo schiavo livornese con frasi quali: *Non so se voi avete letto mai un certo passo del vostro Alcorano*, per poi utilizzare la retorica della verità evangelica presente nel Corano con frasi come: *Ora o bisogna che diciate il vostro Alcorano esser falso, o pure no lo credete*. Esempio della cristianizzazione del testo coranico è l'omissione della formula *بِإِذْنِ اللَّهِ* *bi-'idhni Allāh* (con il permesso di Dio) dal riferimento a Q.3:49, dove Baldassarre vuole mettere in luce l'onnipotenza di Dio nei miracoli di Gesù il quale, tuttavia, non chiede permesso a Dio essendo Dio stesso:

io sono quello che dal fango creo le creature e poi col mio fiato gli do l'essere e volano come uccelli animati dalla potenza di Dio, io sono quello che faccio parlare i muti, risano i lebbrosi, ritorno in vita i morti. (ecco l'onnipotenza di Dio).⁴⁶

La corrispondenza tra Baldassarre e lo schiavo livornese continuò e i due si incontrarono di persona. Anche in questo caso la predicazione epistolare di Baldassarre fu efficace, in quanto Abū al-Ghayth al-Darāwī alla fine si convertì al cristianesimo. Al contrario degli altri schiavi di cui abbiamo notizia solo grazie alla documentazione relativa a Baldassarre, di Abū al-Ghayth al-Darāwī sappiamo che continuò a vivere in Toscana e che collaborò con il letterato, naturalista e medico toscano Francesco Redi (1626-1697) e con il celebre orientalista francese Barthélemy d'Herbelot de Molainville (1625-1695) nella lettura e traduzione di alcuni manoscritti islamici durante la sua visita nel Gran Ducato.⁴⁷

Vi è infine un ultimo testo di Baldassarre che, molto probabilmente, non ebbe lettori musulmani ma circolò solo fra i suoi confratelli. Contenuto in un libretto insieme a un'altra versione italiana della lettera dello schiavo livornese e della risposta di Baldassarre, lo scritto latino reca il titolo di *Oratio contra Mahomettem et eius sectatores* con data 1665.⁴⁸ Si tratta di una classica polemica antislamica che, tuttavia, presenta alcuni aspetti originali, quali l'utilizzo di fonti arabe e una tendenza a cristianizzare alcune tradizioni islamiche. Questa orazione presenta al suo interno anche una versione inedita del *mi'rāj* di Muḥammad (l'ascensione del Profeta attraverso i sette cieli)

Century", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 55 (2012): 495-516, 496; Emanuele Colombo, ««La setta malvaggia dell'alcorano». Emmanuele sanz, s.j. (1646-1719) e il breve trattato per convertire i turchi», *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 51, no 3 (2015): 481-482.

⁴⁶ APUG Ms. 1060-01, fol. 293v.

⁴⁷ Pier Mattia Tommasino, "Bulghaith al-Darawi and Barthélemy d'Herbelot: Readers of the Qur'an in Seventeenth-Century Tuscany", *Journal of Qur'anic Studies* 20 (2018): 94-120.

⁴⁸ APUG, Ms. 1060-04, 1-44.

“NON SARETE MAI PIÙ MIO SCHIAVO, MA MIO VERO FRATELLO”. LA CORRISPONDENZA...

tradotto direttamente da Baldassarre dall’Arabo in Latino e non dipendente dalle fonti occidentali circolanti in Europa sino almeno dal XIII secolo.⁴⁹ Pur non risparmiando frecciate polemiche al racconto dell’ascensione, la traduzione di Baldassarre si caratterizza per alcuni tentativi di cristianizzare il testo che alterano in parte il significato della tradizione. La più esemplificativa è posta proprio verso la fine della narrazione quando l’arrivo di Muḥammad in Paradiso è descritto con un intreccio di tradizione islamica e temi biblici. Descrivendo il paesaggio paradisiaco con i fiumi coranici di miele, latte, vino e acqua, Baldassarre aggiunge una frase significativa: *intravit in quandam terram fluentem lacte, et melle*. Questa espressione riprende quasi alla lettera Esodo 33:3 (*et intres in terram fluentem lacte et melle*), dove Dio ricorda la Terra Promessa a Mosè e al popolo d’Israele, già annunciata durante l’episodio del rovetto ardente, con formule simili in Esodo 3:8 e 17 (*in terram quae fluit lacte et melle, e ad terram fluentem lacte et melle*). Il Paradiso visitato da Muḥammad nella traduzione latina del *mi’rāj* è quindi ibrido, poiché contiene elementi letterari sia biblici sia coranici: segue l’Esodo, nel raccontare l’entrata in un Paradiso nella cui terra scorrono latte e miele, mentre segue il Corano, quando lo definisce come una terra attraversata da quattro fiumi di miele, latte, vino e acqua. In poche parole, Baldassarre, consapevole o no non lo possiamo dire con certezza, inventa un Paradiso islamo-cristiano. D’altronde, per quanto riguarda questo scritto, abbiamo alcune informazioni sulle fonti usate da Baldassarre per comporlo. In alcune lettere inviate da Genova al suo direttore spirituale Brunacci, a Roma, Baldassarre chiede ripetutamente nel giugno, agosto, settembre e ottobre 1664 il permesso di leggere due libri: l’*Alcorano* e un libro in arabo che chiama *Hadit almehrag*, vale a dire una versione araba, e non latina o in altre lingue romanze, contenente la storia dell’ascensione di Muḥammad.⁵⁰ Ci possiamo quindi facilmente immaginare un Baldassarre intento a comporre la sua orazione, tenendo con sé un Corano, una Bibbia, una versione manoscritta araba del *mir’āj* e, seppur non lo cita mai esplicitamente, un’edizione a stampa del *Corpus Cluniacense* pubblicato a Basilea dal teologo riformato Theodor Bibliander (1509-1564) nel 1543 e 1550, dove, oltre al Corano latino di Roberto di Ketton, erano contenuti gli strumenti polemici necessari per elaborare una controversia religiosa antislamica.⁵¹

⁴⁹ Sul *mir’āj* di Baldassarre cf. Federico Stella, “The Mi’rāj of Muḥammad according to Baldassarre Loyola Mandes S.J. (1631-1667). Sources, Controversy and Christianization of an Islamic Tradition”, in *Al-Qanṭara* 42, no. 2 (2021), e18.

⁵⁰ Le più interessanti sono le lettere del 26 giugno e del 12 ottobre 1664: APUG, Ms. 1060-01, fols. 232r-v; APUG, Ms. 1060-01, fols. 47r-v.

⁵¹ Sull’uso dell’edizione a stampa di Bibliander del Corano latino nell’Europa cattolica, si veda: Jan Loop and Federico Stella, “Across Confessional Boundaries. Bibliander’s Alcoran-Edition in Catholic Europe”, in *The Qur’an in Rome*, 179-202.

Per concludere, non si può negare che gli scritti sull'Islam di Baldassarre siano un tipico prodotto della letteratura antislamica cattolica della prima età moderna e che solo in questo contesto culturale e religioso possono essere pienamente compresi. L'Islam era una minaccia e l'Impero Ottomano era in una fase aggressiva di espansione mediterranea non ancora del tutto arrestata da Leopoldo I nell'assedio di Vienna del 1683. Inoltre, la storia personale di Baldassarre è anch'essa figlia di uno dei momenti più drammatici della storia del Mar Mediterraneo, contrassegnato dalla pirateria e dalla guerra di corsa in cui erano coinvolti gli stati barbareschi del Nord Africa e le potenze cristiane che si assalivano vicendevolmente rendendo in condizione di schiavitù un numero elevato di musulmani e cristiani. In questo contesto di violenza, le conversioni da entrambi i lati non erano di certo un fenomeno raro.⁵² L'eccezionalità del caso di Baldassarre sta, non solo nel suo essere diventato membro della Compagnia di Gesù, ma anche nella quantità di documentazione conservata che ci permette di studiarlo sotto una molteplicità di punti di vista. Dai suoi scritti ricaviamo informazioni sulla Compagnia di Gesù, sulla condizione degli schiavi musulmani in Malta e nelle città della penisola italiana, sulla vita culturale in Toscana, sulle tecniche di traduzione dall'arabo in latino e italiano, sull'eredità della polemica antislamica medievale e in generale sulla visione cattolica dell'Islam nella seconda metà del XVII secolo. Inoltre, dagli scritti di Baldassarre possiamo sentire direttamente le voci degli schiavi musulmani, senza dubbio schiavi eruditi e in parte privilegiati, ma sempre in condizione di subalternità nella loro vita in terra cristiana.

Bibliography

- Ahmed, Shahab. *What is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- Alonso Acero, Beatriz. *Sultanes de Berbería en tierras de la cristiandad: Exilio musulmán, conversión y asimilación en la monarquía hispánica (siglos XVI y XVII)*. Barcelona: Bellaterra, 2006.
- Amidon, SJ, Philip R. "Pope Paul III, *Regimini Militantis Ecclesiae*, September 27, 1540". *Studies in the Spirituality of Jesuits* 52, no. 2 (2020): 1-7.
- Bennassar, Bartolomé and Lucille. *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats, XVIe -XVIIe siècles*. Paris: Perrin, 1989.

⁵² Sui cristiani diventati musulmani: Bartolomé and Lucille Bennassar, *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats, XVIe -XVIIe siècles* (Paris: Perrin, 1989).

“NON SARETE MAI PIÙ MIO SCHIAVO, MA MIO VERO FRATELLO”. LA CORRISPONDENZA...

- Berardi, Luca. “Copying Islamic Manuscripts in Captivity: The Case of the Qur’an of Muḥammad al-Tāzī / Baldassarre Loyola Mandes (1631-1667)”, *Manuscript Studies* 9, no. 1 (2024): 1-16.
- Boccardo, Giuliana. *Napoli e l’Islam. Storie di musulmani, schiavi e rinnegati in età moderna*. Napoli: Auria Editore, 2010.
- Bono, Salvatore. “La schiavitù nel mediterraneo moderno storia di una storia”, *Cahiers de la Méditerranée* 65 (2002): 1-16;
- . *I corsari barbareschi*. Torino: Eri-Edizioni Rai Radiotelevisione italiana, 1964.
- Borja de Medina S.I, Francisco de. “La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)”. *Archivum Historicum Societatis Iesu* 57 (1988): 3-136.
- Braudel, Fernand. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l’époque de Philippe II*, 2 Vol. Paris: Librairie Armand Colin, 1982.
- Colombo, Emanuele. “Even among Turks”. *Studies in the Spirituality of Jesuits* 44, no. 3 (2012): 1-41.
- . ““Infidels” at Home. Jesuits and Muslim Slaves in Seventeenth-Century Naples and Spain”. *Journal of Jesuit Studies* 1 (2014): 192-211.
- . “«La setta malvaggia dell’alcorano». Emmanuele sanz, s.j. (1646-1719) e il breve trattato per convertire i turchi”. *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 51, no. 3 (2015): 465-489.
- . “A Muslim Turned Jesuit: Baldassarre Loyola Mandes (1631-1667)”. *Journal of Early Modern History* 17 (2013): 479-504.
- . “Baldassarre Loyola de Mandes (1631-1667), prince de Fez et jésuite”. In *Les Musulmans dans l’histoire de l’Europe*, vol. I, ed. by Bernard Vincent and Jocelyn Dakhli, 159-193. Paris, Éditions Albin Michel, 2011.
- . “Enslaved Muslims on the Early Modern Italian Peninsula”. *Church History and Religious Culture* 104 (2024): 422-443.
- . “Jesuits and Islam in Seventeenth-Century Europe: War, Preaching and Conversions”. In *L’Islam visto da Occidente. Cultura e religione del Seicento europeo di fronte all’Islam*, ed. by Bernard Heyberger, Mercedes García-Arenal, Emanuele Colombo and Paola Vismara, 315-340. Milano-Genova: Marietti 1820, 2009.
- Colombo, Emanuele, Shore, Paul. *Jesuits and Islam in Europe*. Leiden - Boston: Brill, 2023
- De Castries, Henri. “Trois Princes Marocains Convertis au Christianisme”, in *Memorial Henri Basset* vol. 1, 141-158. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928.
- . *Les sources inédites de l’Histoire du Maroc*, Tome 1. Paris: Ernest Leroux Éditeur, 1922.

- El-Alaoui, Youssef. *Jésuites, Morisques et Indiens: étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1607)*. Paris: Honoré Champion, 2006.
- El-Rouyaheb, Khaled. *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 2005.
- Fernández, Arnaldo Ezequiel. *Baldassare Loyola Mandes. Historia y grafía de una vida*. Roma: tesi di dottorato, 2025).
- Fiume, Giovanna "Ignacio de las Casas, evangelizzatore 'soave'". *Rivista di storia del cristianesimo* 7, no1 (2010): 35-60.
- . *Schiavitù mediterranea. Corsari, rinnegati e santi di età moderna*. Milano: Bruno Mondadori, 2009.
- Formula of the Institute (1540)* in https://jesuitportal.bc.edu/research/documents/1540_formula/
- García Goldáraz, Carlos. *Baltasar Loyola Mandes, s.j., hijo del rey de Fez*. Burgos: Imprenta de Aldecoa, 1944.
- García-Arenal, Mercedes, Starczewska, Katarzyna. "The Law of Abraham the Catholic': Juan Gabriel as Qur'an Translator for Martín de Figuerola and Egidio da Viterbo The Law of Abraham". *Al-Qanṭara* 35, no. 2 (2014): 409-459.
- Girard, Aurélien. "Teaching and Learning Arabic in Early Modern Rome: Shaping a Missionary Language". In *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe*, ed. by Jan Loop, Alastair Hamilton and Charles Burnett, 189-212. Leiden: Brill, 2017.
- Heyberger, Bernard. "Polemic Dialogues between Christians and Muslims in the Seventeenth Century", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 55 (2012): 495-516.
- Ignazio di Loyola. *Racconto di un Pellegrino*, a cura di Giuseppe De Gennaro. Roma: Città Nuova Editrice, 1998.
- Juan Andrés, *Confusión o confutación de la secta Mahomética y del Alcorán*. Ed. by Elisa Ruiz García, Isabel García-Monge. Mérida: Editora Regional de Extremadura, 2003.
- Khalil Samir, Samir. "Un Imam égyptien copiste au Vatican. Clemente Caraccioli 1670-1721". *Parole de l'Orient* 21 (1996): 111-154.
- Knappert, Jan. "Ḳiṣṣa,". In *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 5, 185-206. Leiden: Brill, 1986.
- Lakhdar, Omar. *Balthazar Mendes de Loyola. La seconde vie d'un prince marocain*. Rabat: Géographique, 2016.
- Lebessou, Louis. "La seconde vie d'un sultan du Maroc". *Etudes* 123 (1910): 488-498.

“NON SARETE MAI PIÙ MIO SCHIAVO, MA MIO VERO FRATELLO”. LA CORRISPONDENZA...

- Loop Jan, Stella, Federico. “Across Confessional Boundaries. Bibliander’s Alcoran-Edition in Catholic Europe”. In *The Qur’an in Rome. Manuscripts, Translations, and the Study of Islam in Early Modern Catholicism*, ed. by Federico Stella and Roberto Tottoli, 179-202. Berlin-Boston: De Gruyter, 2024.
- Matar, Nabil. *Mediterranean Captivity through Arab Eyes, 1517-1798*. Leiden: Brill, 2021.
- O’Malley, John W. *I gesuiti e il papa*. Milano: Vita e Pensiero, 2016.
- Pizzorusso, Giovanni. “Tra cultura e missione. La congregazione de Propaganda Fide e le scuole di lingua araba nel xvii secolo”. In *Rome et la science moderne. Entre Renaissance et Lumières*, ed. by Antonella Romano, 121-152. Roma: Publications de l’École française de Rome, 2009.
- . “Filippo Guadagnoli, i caracciolini e lo studio delle lingue orientali e della controversia con l’Islam a Roma nel XVII secolo”. *Studi medievali e moderni* 14, no. 1 (2010): 245-78.
- . *Governare le missioni, conoscere il mondo nel XVII secolo. La congregazione pontificia De Propaganda Fide*. Roma: Sette Citta, 2014.
- . *Propaganda Fide*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2022.
- Poutrin, Isabelle. *Convertir les musulmans: Espagne, 1491-1609*. Paris: Presses Universitaires de France, 2012.
- Santus, Cesare. *Il Turco a Livorno. Incontri con l’Islam nella Toscana del Seicento*. Roma: Officina libraia, 2019.
- Soto Artuñedo, Wenceslao. “Luto en el colegio imperial. Muerte del jesuita Príncipe de Fez Baldassarre de Loyola Mandes (1667)”, *Libros de la Corte* 27 (2023): 525-554.
- Starcewska, Katarzyna. *Latin Translation of the Qur’ān (1518/1621): Commissioned by Egidio da Viterbo. Critical Edition and Case Study*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2018.
- . “Leo Africanus’ contribution to a Latin translation of the Qur’ān. A case study of intellectual activity after conversion”. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 84, no. 2 (2018): 1-19.
- Stella, Federico. “Introduction”. In *The Qur’an in Rome. Manuscripts, Translations, and the Study of Islam in Early Modern Catholicism*, ed. by Federico Stella and Roberto Tottoli, 1-26. Berlin - Boston: De Gruyter, 2024.
- . “The Qur’an and the Arabic Language in the Writings of Baldassarre Loyola Mandes S.J. (1631-1667). Between Islamic Reminiscence and Catholic Controversy”. In *The Qur’an in Rome. Manuscripts, Translations, and the Study of Islam in Early Modern Catholicism*, ed. by Federico Stella and Roberto Tottoli, 347-370. Berlin-Boston: De Gruyter, 2024.

- . “The Mi‘rāğ of Muḥammad according to Baldassarre Loyola Mandes S.J. (1631-1667). Sources, Controversy and Christianization of an Islamic Tradition”, in *Al-Qanṭara* 42, no. 2 (2021), e18.
- . “Twofold Slavery: Slave in Malta, Slave to Love of his Beloved Master. The Peaceful Letter a Muslim sent to Baldassarre Loyola Mandes S.J. (1631-1667). In *Be Like Adam’s Son. Theorising, Writing and Practising Peace in the Arab Region*, ed. by Fernanda Fischione and Arturo Monaco, 254-276. Sheffield: Equinox, 2024.
- Szpiech, Ryan. “A Witness of Their Own Nation: On the Influence of Juan Andrés”, *After Conversion. Iberia and the Emergence of Modernity*, ed. by Mercedes García-Arenal, 174-198. Leiden - Boston: Brill, 2016.
- Tommasino, Pier Mattia. “Bulghaith al-Darawi and Barthélemy d’Herbelot: Readers of the Qur’an in Seventeenth-Century Tuscany”. *Journal of Qur’anic Studies* 20, no. 3 (2018): 94-120.
- . *L’Alcorano di Macometto. Storia di un libro del Cinquecento europeo*. Bologna: Il Mulino, 2013.
- Tottoli, Roberto. *I profeti biblici nella tradizione Islamica*. Brescia: Paideia, 1999.
- Valensi, Lucette. *Ces étrangers familiers: Musulmans en Europe (XVIe -XVIIIe siècles)*. Paris: Payot, 2012.
- Ze’evi, Dror. *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 2006.
- Zemon Davis, Natalie. *Trickster Travels: A Sixteenth-Century Muslim Between Worlds*. New York: Hill and Wang, 2006.

La Iglesia como ciudad de los pobres en Bossuet

JOSÉ SOLS*

JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS, S.J. (†)**

Fecha de recepción: julio 2025.

Fecha de aceptación: septiembre 2025.

Sumario:

El obispo Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), gran figura del siglo XVII francés, orador, escritor y preceptor del delfín de Luis XIV, destacó en París por sus homilias, una de las cuales estudiamos aquí, “L’émminente dignité des pauvres dans l’Église” [La eminente dignidad de los pobres en la Iglesia], pronunciada en 1659 cuando todavía era sacerdote. Con una estructura dialéctica que recuerda a *La Ciudad de Dios* de San Agustín, Bossuet afirma que así como en el mundo los ricos tienen los privilegios y los pobres sufren la situación de marginación, en el Reino de Dios, en cambio, los pobres tienen la primacía y los ricos están invitados a entrar, pero de la mano de los pobres. La Iglesia transparente ya históricamente el Reino de Dios, y de ahí que ella sea “la ciudad de los pobres”. Esta tesis se desprende de la cristología y de la eclesiología y tiene importantes consecuencias antropológicas y sociales, tanto en el siglo XVII como en nuestro tiempo.

Palabras clave:

Ciudad de los Pobres, Iglesia Católica, Iglesia de los Pobres, Jacques-Benigne Bossuet.

Bossuet’s Church as the City of the Poor

Abstract:

Bishop Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), a great French figure of the 17th century, orator, writer, and tutor to Louis XIV’s Dauphin, stood out in Paris for his homilies, one of which we study here, “L’émminente dignité des pauvres dans l’Église”, in English “The Eminent Dignity of the Poor in the Church”, delivered in 1659 when he was still a priest. With a dialectical structure reminiscent of St. Augustine’s *The City of God*, Bossuet affirms that just as in the world the rich have privileges and the poor suffer marginalization, in the Kingdom of God, on the other hand, the poor come first and the rich are invited to enter, but by the hand of the poor. The Church has historically made the Kingdom of God transparent, and hence is considered “the City of the Poor”. This thesis emerges from christology and ecclesiology and has important anthropological and social consequences, both in the 17th century and in our time.

Keywords:

Catholic Church, Church of the Poor, City of the Poor, Jacques-Benigne Bossuet.

* Profesor de Teología de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. jose.sols@ibero.mx.de <https://orcid.org/0000-0002-1254-7447>

** El P. José Ignacio González Faus, S.J. (1933-2025), doctor en Teología (Tubinga) y licenciado en Filosofía (Barcelona), fue profesor de la Facultad de Teología de Cataluña y del Centro de Estudios “Cristianisme i Justícia”. <https://orcid.org/0000-0002-7536-201X>

1. Introducción

El obispo³ francés Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704) es una gran figura de la historia de la Iglesia de Francia y en general de la historia de ese país.⁴ Gran orador y escritor, conocido como “el águila de Meaux” (debido a la altura de sus sermones), ciudad en la que sirvió como obispo, fue preceptor de Luis de Francia, delfín de Luis XIV, que nunca llegaría a reinar porque falleció antes que su padre. La fama de sus homilias ha recorrido cuatro siglos de historia. Bossuet no solía redactar sus sermones, sino que tenía ante sus ojos un borrador a partir del cual se dejaba llevar por sus dotes de oratoria, famosas entre los nobles del París del siglo XVII. No obstante, muchos de esos borradores serían rescatados con el tiempo y publicados.⁵

Bossuet siguió la estela de *La Ciudad de Dios* de san Agustín de Hipona en su visión de la historia humana. Publicó en 1681 el *Discurso sobre la historia universal*, texto pedagógico y sintético pensado para la formación del delfín del rey, en el que trata de mostrar cómo la Providencia guía la historia, de donde se sigue un papel preponderante de la Iglesia.⁶ Frente a Roma defendió el galicanismo, esto es, la autoridad del rey de Francia sobre la Iglesia de ese reino.⁷

En 1670 fue nombrado obispo de Condom, y en 1682, de Meaux. De sus homilias conservadas (o, como hemos dicho, borradores de homilias), hay una

³ Este estudio está vinculado al proyecto internacional de investigación “El pensamiento social cristiano en sus textos”, coordinado por José Sols, en el que colaboran setenta investigadores de los cinco continentes, que dará lugar a un libro editado por Herder (Barcelona) y el CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño) en 2026. El proyecto está financiado por el CELAM. El estudio fue preparado parcialmente por ambos autores cuando el teólogo José Ignacio González Faus, S.J., aún vivía y completado post mortem por José Sols para esta publicación.

⁴ Para una presentación de la vida y el pensamiento de Bossuet, cf. Gustave Lanson, *Bossuet* (París: Société Française d’Imprimerie et de Librairie, 1890); Thérèse Goyet, *L’humanisme de Bossuet*, 2 vols. (París: C. Klincksieck, 1965); Joël Schmidt, *Bossuet* (París: Salvator, 2017).

⁵ Para un estudio sobre la oratoria de Bossuet, cf. Quintín Pérez, “A propósito de un centenario (1627-1927)”, *Estudios Eclesiásticos* 28 (1928): 450-484. Acerca de sus sermones, cf. Abbé Victor Vaillant, *Études sur les sermons de Bossuet d’après les manuscrits* (París, Librairie des Livres Litturgiques Illustrés de Plon frères, 1851); Emmanuelle Tabet, “Chateaubriand et Bossuet orateur”, *Revue d’Histoire Littéraire de la France* 98 (1998): 1073-1086. Es especialmente interesante la aproximación crítica a la producción homilética de Bossuet que hace Juan José Gómez Forner en su tesis doctoral *El pensamiento filosófico y político de Jacobo Benigno Bossuet* (Madrid: Universidad Complutense, 2016), 102-118.

⁶ Para una presentación crítica de la aproximación providencialista de Bossuet a la historia, así como de las diferentes posiciones al respecto, cf. Patricia Touboul, “L’histoire providentialiste de Bossuet au miroir de l’historiographie contemporaine”, *XVIIe siècle* (2008): 243-260.

⁷ Acerca de la postura galicana de Bossuet, cf. Aimé-Georges Martimort, *La Gallicanisme de Bossuet* (París: Éditions du Cerf, 1953); Richard F. Costigan, S.J., “Bossuet and the Consensus of the Church”, *Theological Studies* 56 (1995): 652-672.

especialmente famosa, de cuando todavía era sacerdote, no obispo, dedicada a la primacía de los pobres en el Reino de Dios y, por tanto, en la Iglesia, dado que esta debe vivir ya históricamente según los valores del Reino. Se trata del sermón de la Septuagésima de 1659. En el calendario litúrgico antiguo, la Septuagésima era el domingo que precedía en nueve semanas a la Pascua, por tanto, tres domingos antes del Miércoles de Ceniza. La homilía lleva el título de “L’émminente dignité des pauvres dans l’Église” [La eminente dignidad de los pobres en la Iglesia].⁸ Algunos atribuyen la paternidad de este sermón a san Vicente de Paúl, cuya espiritualidad influyó notablemente en Bossuet; sin embargo, este punto no se ha podido probar. Lo que es seguro es que fue Bossuet quien predicó el sermón en París antes de la Cuaresma de 1659, como hemos dicho. Tres años después, en 1662, pronunciaría un sermón similar ante el rey Luis XIV.

2. La estructura del sermón

El sermón está vertebrado en torno a la idea de que así como en el mundo presente (siglo XVII) los ricos tienen los privilegios y los pobres sufren marginación, en el Reino de Dios, en cambio, es todo lo contrario: la primacía es de los pobres, y los ricos solo pueden entrar en él de la mano de ellos. Dado que la Iglesia es la expresión del Reino de Dios en la historia humana, en ella los pobres son ya el centro, y no los ricos. Toda la homilía es un desarrollo de esta frase evangélica: “Los últimos serán los primeros, y los primeros serán los últimos” (Mc 10,31; Mt 20,16; Lc 13,30). La homilía está estructurada en tres puntos:

En el *primer punto*, Bossuet recuerda que san Juan Crisóstomo proponía que imagináramos dos ciudades, una solo poblada por ricos y la otra solo por pobres. El santo patriarca de Constantinopla afirmaba que, contra lo que pueda parecer, la primera ciudad perecería, mientras que la segunda saldría adelante. La ciudad poblada solo por ricos perecería porque sus habitantes estarían alestargados en sus comodidades, mientras que la poblada solo por pobres saldría adelante porque sus habitantes se esforzarían en trabajar para sobrevivir, algo así como la dialéctica hegeliana del señor y el siervo *avant la lettre*.

Bossuet afirma que, en el Antiguo Testamento, Dios muestra su poderío, y por ello en él son los ricos los que triunfan, mientras que los pobres salen mal parados. En cambio, en el Nuevo Testamento, Dios oculta su poderío

⁸ Jacques-Benigne Bossuet, *Œuvres Complètes*, vol. VIII (París: Librairie de Louis Vivès, 1867), 425-439.

para mostrar su amor, y por ello en él son los ricos los criticados y los pobres los bienaventurados. Alude a varios textos neotestamentarios para apoyar esta idea: “El Espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha unguido para que dé la buena noticia a los pobres. Me ha enviado para anunciar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos, para poner en libertad a los oprimidos, para proclamar el año de gracia del Señor” (Lc 4,18-19); “Dichosos vosotros, los pobres, porque tenéis a Dios por rey” (Lc 6,20); “Y si no, hermanos, fijaos a quiénes llamó Dios: no a muchos intelectuales, ni a muchos poderosos, ni a muchos de buena familia; todo lo contrario: lo necio del mundo lo escogió Dios para humillar a los sabios; y lo débil del mundo lo escogió Dios para humillar a lo fuerte; y lo plebeyo del mundo, lo despreciado, lo escogió Dios: lo que no existe, para anular a lo que existe, de modo que ningún mortal pueda gloriarse ante Dios” (1 Co 1,26-29). De todo ello concluye Bossuet que, si en el Reino de Dios los pobres son los protagonistas, entonces también debe ser así en la Iglesia, transparencia del Reino en nuestra existencia humana. Trae a la memoria el sacerdote francés (recordemos que cuando pronunció esta homilía, todavía no era obispo) que en los primeros tiempos del cristianismo, para poder entrar en la Iglesia, un rico debía despojarse antes de sus pertenencias y ponerlas a los pies de los apóstoles. De ahí que invite a los ricos –destinatarios de su homilía– a respetar a los pobres porque ellos son sus hermanos mayores en la Iglesia.

El *segundo punto* de la homilía es cristocéntrico. El anuncio del Reino por parte de Jesús en un mundo que rechaza sus valores comporta sufrimientos y cruz. Esto es lo único que Cristo puede aportar, afirma Bossuet, y para ello no necesita a los ricos, alejados de los sufrimientos y de la cruz, sino a los pobres. Jesús anuncia su Reino acercándose a los pobres porque estos se hallan en su misma situación existencial, la del sufrimiento, la de la cruz. Tanto los ricos como los pobres llevan cargas: la carga de los ricos reside en su propia riqueza; la de los pobres, en el hecho de no poseer ni siquiera lo necesario para vivir. El sacerdote francés invita a que cada grupo lleve la carga del otro: los ricos la de los pobres, y estos la de aquellos. En ese cruce, ambos grupos se complementan y enriquecen mutuamente, dado que cada uno tiene aquello de lo que carece el otro.

Finalmente, el *tercer punto* contiene una conclusión exhortativa dirigida a los ricos: estos solo podrán entrar en el Reino de Dios de la mano de los pobres. “Ricos, ¡qué pobres sois! Pobres, ¡qué ricos sois!”, clama el sacerdote francés.

3. La teología de Bossuet

Toda la homilía está construida de manera dialéctica. Bossuet se dirige a los nobles, a los ricos, aquellos que gozan de un sistema político y socioeconómico inverso al Reino de Dios. De ahí que, al anunciar el Reino visibilizado históricamente por la Iglesia, predique justo lo opuesto a lo acontecido en la realidad de la sociedad. Ese es el sentido de la Bienaventuranza: los afligidos de este mundo son los primeros en el Reino de Dios. Esta idea ha sido central en no pocas teologías posteriores al Concilio Vaticano II, como, por ejemplo, la Teología de la Liberación, en la que se llega a afirmar que hoy los pobres son el “locus theologicus”, el lugar por excelencia desde el que reflexionar acerca de la llamada que Dios nos hace en nuestra realidad histórica.⁹

En la sociedad del siglo XVII, tanto en Francia como en otros reinos europeos, los estamentos estaban muy delimitados: clero, nobleza y un tercer sector que en el siglo siguiente se denominaría “tercer estado” o “tercer estamento”. El clero tenía ciertos privilegios (más el alto clero que el bajo), y de ahí que no pocas vocaciones lo fueran por interés económico más que por espíritu de servicio eclesial. Por su parte, la nobleza gozaba todavía de más privilegios que el clero. Finalmente, el resto de la sociedad –los que carecían de privilegios eclesiásticos o nobiliarios– constituía una amalgama variopinta de artesanos, campesinos y burgueses de diferentes niveles económicos, desde pobres hasta clases medias relativamente acomodadas. Fue precisamente este tercer sector social el que protagonizaría la Revolución Francesa de 1789-1799, así como las revoluciones burguesas del siglo XIX. Esos estados (o estamentos) tenían un neto carácter de exclusividad. No se contemplaba la movilidad social, lo cual constituía el polo opuesto de la fraternidad del Reino de Dios anunciada en la Iglesia –por lo menos por espíritus como Bossuet o como san Vicente de Paúl, que, como hemos dicho, marcó la espiritualidad y la teología del “águila de Meaux”–.

La fundamentación cristológica de Bossuet es nítida en esta homilía. El ser cristiano, ya sea de su siglo, ya sea del nuestro o de cualquier otro período de la historia del cristianismo, tiene su eje en la vida de Jesús, y la opción de Jesús por los pobres y marginados es un rasgo esencial de ese Reino de Dios anunciado por él, tal como han desarrollado teólogos como José Ignacio González Faus en *La humanidad nueva*¹⁰ y *Acceso a Jesús*¹¹ o Jon Sobrino en

⁹ Ignacio Ellacuría, “Los pobres, ‘lugar teológico’ en América Latina”, *Misión Abierta* 4-5 (1981): 225-240, reproducido en *Id.*, *Escritos teológicos*, vol. I (San Salvador: UCA, 2000), 139-161.

¹⁰ José Ignacio González Faus, *La humanidad nueva. Ensayo de Cristología* (Maliaño: Sal Terrae, 2016).

¹¹ José Ignacio González Faus, *Acceso a Jesús* (Maliaño: Sal Terrae, 2018).

*Jesús en América Latina*¹² y *Jesucristo liberador*¹³ entre otros. La importancia de los pobres en la vida cristiana no es solo moral (sin duda, algo en sí importante), sino sobre todo soteriológica. La salvación de la humanidad es ofrecida por Dios Padre a través de su Hijo, el hombre Jesús al que denominamos Jesucristo para acentuar esa doble posible aproximación a él, la histórica (Jesús) y la teologal (Cristo); y al encarnarse el Verbo en la humanidad, nos hace a todos hermanos entre nosotros e hijos de Dios. Ese esta filiación la que nos salva; y nos llega a través de Jesucristo. Ahora bien, tal como expone Ignacio Ellacuría en su obra *Teología Política*,¹⁴ la opción histórica de Jesús por los pobres y excluidos supone que nuestro acceso a él deba llevarse a cabo también a través de una opción similar por los pobres, marginados y en general víctimas del sistema de hoy, de tal modo que se conectan la cristología (el acceso a Jesús y la interpretación teologal de su vida como Cristo), la antropología (ser hombre es salir de sí para llegar a ser lo que ya somos) y la eclesiología, como bien expone Bossuet en su homilía (el sentido de la Iglesia es anunciar y transparentar el Reino de Dios en la historia). Debemos añadir que aun con una clara fundamentación cristológica, la propuesta de Bossuet es eminentemente eclesiológica, pero de una eclesiología que brota del Dios revelado en Jesucristo, y vuelve a Dios para bajar desde ahí a una antropología, individual y social. Este es el esquema que sigue, y que exponemos en tres tiempos.

3.1. Una eclesiología que brota de una cristología

La eclesiología de Bossuet parte de la resurrección de Jesús, que no es un simple acontecimiento del “más allá”, sino que, aun siéndolo, tiene lugar en el interior de nuestra vida de tal modo que da sentido a esta. La resurrección, para ser creíble, debe ser de algún modo anticipable en nuestra historia.¹⁵ La escatología cristiana carece de sentido si no se hace presente ya en esta historia, sin duda de manera deficiente e incompleta, pero también real e interpeladora. Bossuet dice: “aunque no tenga su entero cumplimiento hasta la resurrección universal”.

El sentido de la Iglesia reside en su carácter de presencia interpeladora de la escatología en la historia, por lo que Bossuet, basándose en los ya men-

¹² Jon Sobrino, *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología* (Santander: Sal Terrae, 1982).

¹³ Jon Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Madrid: Trotta, 52020).

¹⁴ Ignacio Ellacuría, *Teología Política* (San Salvador: Ediciones del Secretariado Social Interdiocesano, 1973).

¹⁵ Para la noción de “anticipación” en la resurrección de Jesús, cf. J. I. González Faus, *La Humanidad Nueva...*, 207-210.

cionados textos de Mc 10,31, Mt 20,16 y Lc 13,30, ve realizado el anuncio evangélico: “En la Iglesia los últimos son los primeros”, o lo que es lo mismo, en ella los pobres son los primeros, y los ricos los últimos, lo cual rompe el carácter exclusivista de los grupos socioeconómicos tanto del siglo XVII francés como de nuestro tiempo. Lo que denominamos “mundo” es un sistema en el que las ventajas y los primeros puestos son para los ricos, un sistema llamado a producir, en palabras del papa san Juan Pablo II, “ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres”.¹⁶ El papa Wojtyła, con esta frase, se hacía eco de la tesis central de la Teoría de la Dependencia (por cierto, inspiradora de la Teología de la Liberación), que hizo fortuna en los años setenta y ochenta del siglo pasado, cuya tesis principal era precisamente que riqueza y pobreza son dialécticas, formulada como superación de la Teoría del Desarrollo: hay ricos porque hay pobres, y hay pobres porque hay ricos. La riqueza de unos “pende” (o “depende”)¹⁷ de la pobreza de los otros, y viceversa.

También esa eclesiología ha marcado el papado de Francisco (2013-2025) con su constante llamada a salir hacia los márgenes de la sociedad y anunciar el Reino precisamente allí donde están los “descartados” del sistema.¹⁸

El anuncio del Reino comporta denunciar la injusticia del sistema vigente y trabajar activamente por su transformación. No sirven los pequeños gestos que nada cambian: una limosna de veinte millones, por grande que pueda parecer, no será caridad cristiana para alguien que posea 40.000 millones, sino maquillaje interesado. La acción cristiana comporta darle la vuelta a ese mundo que ya está del revés, precisamente para ponerlo de pie, esto es, fundamentado en los derechos humanos.

La Iglesia debe hacer visible estos valores al situar a los pobres en su columna vertebral. Solo así transparentará históricamente el Reino de Dios. La Iglesia fue fundada *para* los pobres; por ello es la Iglesia *de* los pobres; y de ahí que ellos sean sus *verdaderos ciudadanos*, afirma Bossuet citando a san Juan Crisóstomo. Esos tres principios brotan del Dios revelado en Jesucristo.

Ignacio Ellacuría desarrolló esta idea de que la Iglesia necesita una conversión al Reino de Dios para cumplir con su misión, que no es otra que transparentarlo en la realidad histórica.¹⁹

¹⁶ San Juan Pablo II, “Discurso del Santo Padre Juan Pablo II en la inauguración de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”, de 28 de enero de 1979, acceso el 15 de septiembre de 2025. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790128_messico-puebla-episc-latam.html

¹⁷ De ahí la expresión “Teoría de la Dependencia”.

¹⁸ Francisco, *Fratelli Tutti*, del año 2020, apartados “El descarte mundial” (números 18-21) y “Más allá” (números 88-90), acceso el 15 de septiembre de 2025. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_encyclica-fratelli-tutti.html

¹⁹ Ignacio Ellacuría, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la*

3.2. De la eclesiología a la teología

El Dios en el que cree la Iglesia cristiana, una comunidad que profesa la centralidad de los pobres, renuncia a su poder en su relación con el mundo de los hombres y se presenta en forma de siervo; allí donde actúa deja siempre su huella, que es la conflictividad con riesgo de acabar crucificado.²⁰ De aquí se siguen dos consecuencias teológicas importantes. La primera: *aun cuando el mundo necesite muchas veces a los pobres para explotarlos, en realidad los odia*. Es famoso el neologismo “aporofobia”, acuñado por la filósofa española Adela Cortina y aceptado en el diccionario la Real Academia de la Lengua Española: “Fobia a las personas pobres o desfavorecidas”. Cortina defiende que nuestras sociedades sufren más de aporofobia que de xenofobia, dado que los extranjeros son bienvenidos si son ricos (por ejemplo, las estrellas del fútbol), mientras que los inmigrantes pobres son rechazados con espíritu insolidario y exclusivista. Todo ello despoja a los ricos de eso que constituye la gran “necesidad” de todo ser humano (agudizada en el rico): la necesidad de reconocimiento, de admiración, de saberse requerido y necesitado, que es en el fondo la mayor tentación que ofrece el dinero, mayor aún que la cantidad de cosas que uno pueda obtener con él. La religiosidad del rico queda así vuelta del revés: no puede presentarse ante Dios como quien tiene algo que ofrecer, sino como un inútil, como quien solo puede ser acogido gratuitamente (más o menos lo mismo que siente el pobre al acercarse al rico), en definitiva, una religiosidad profundamente desvalida, suplicante y agradecida. De lo contrario, el rico no será más que un idólatra, por muy religioso que pretenda ser.

Y la segunda consecuencia: *Dios, aunque no necesite a los ricos, los ama*. El carácter central de los pobres en el Reino de Dios no deja fuera a los ricos, sino que les hace ver que solo de la mano de los pobres podrán entrar en él. Dios ama a todas las personas, pero nosotros estamos llamados a acoger ese amor con los criterios del Reino. Los pobres son la puerta del Reino, los ciudadanos que lo habitan. Nunca entraremos en él dándoles la espalda. El amor de Dios a todos, ricos incluidos, se manifiesta en algo que encarna su forma de actuar en este mundo a través de Jesús: *ante el mal cometido por el ser humano, Dios no decide eliminar al hombre, sino someterse a ese mal*. Y ese principio general (que Bossuet enuncia con la idea de que el inocente llevó sobre sí el pecado) lo aplica ahora a nuestro caso concreto: el que tiene mayor abundancia es el que soporta más necesidades; pasa hambre, pasa sed, está

historia (Santander: Sal Terrae, 1984).

²⁰ En su homilía, Bossuet menciona ejemplos de la Iglesia primitiva. Más cerca de nosotros, san Óscar Romero es un ejemplo excelente de este rasgo.

enfermo, desnudo, sin techo. El Dios víctima del pecado es, para Bossuet, un Dios víctima de los ricos.

En definitiva, el hecho de acercarnos a los pobres, marginados y oprimidos de hoy es el único camino que tenemos de acceso a ese “locus” en el que Dios nos quiere salir al encuentro, lo que supone una autodonación de nosotros mismos (no una simple limosna de aquello que nos sobra), imagen y semejanza de la autodonación del Padre en el Hijo que podemos acoger en el Espíritu.

3.3. De la teología a la antropología

Ahora bien, esta idea no contiene una acusación, sino una llamada, mejor aún, una súplica amorosa: los ricos tienen la puerta abierta en la Iglesia; la condición es que quieran entrar por la única puerta que hay, la de los pobres. Eso comporta acabar con los exclusivismos que caracterizan tanto la sociedad de Bossuet como la nuestra. Servir a los pobres para que haya igualdad es el primer rasgo antropológico de un Dios que, al revelarse como Padre de todos, nos revela que todos somos hermanos entre nosotros. De no entrar por ahí, el rico se irá excluyendo de la paternidad de Dios y entonces no habrá salvación para él, porque solo Dios salva.

Y esto, que puede parecer severo, se explica con una alusión oportuna al comienzo del salmo 41, que en la versión latina utilizada por Bossuet dice así: “*Beatus qui intelligit de egeno et paupere*” [Bienaventurado el que entiende acerca del necesitado y del pobre]. Sin olvidar, por supuesto, la alusión a la felicidad (“bienaventurado”, “dichoso”, “feliz”), el verbo “entender” constituye el mensaje de esta frase. No se trata simplemente de *dar*. Ya hemos dicho que podemos *dar* de lo que nos sobra sin *darnos* con ello. La alusión al conocimiento sitúa aquí el dar al nivel de la plena comprensión del *por qué damos*: Bossuet lo traslada al nivel del amor, de la gratuidad y de la calidad del hombre. En la antropología cristiana, *ser es darse*.

Con Jesús, esa comprensión del por qué damos llega a su cumbre como experiencia de nuestro encuentro con él, que es la presencia misma de Dios (Mt 25, 31ss); pero resulta llamativo que esa frase del salmo sea ya del Primer Testamento. Quiere ello decir que el Primer Testamento nos revela la voluntad de Dios: “Quiero misericordia y no culto”; “El ayuno que yo quiero es este: parte tu pan con el hambriento”, entre otros textos (cfr. Os 6,6; Is 58,6-7; etc.).

Esto comporta una dignificación de la pobreza, idea expresada así por Bossuet: que no se desprecie más la pobreza ni se la trate de plebeya; no solo por todo lo que sobre ella enseña Jesús, sino porque en la pobreza hay mucha más culpa del rico que del pobre, y el desprecio debería recaer entonces sobre esos que desprecian. Y, ya antes de Jesús, en el Primer Testamento, la voluntad de Dios es que

los seres humanos construyamos un mundo sin pobreza y sin exclusiones, por lo que ella siempre irá contra corriente en un mundo basado en desigualdades, marginaciones y exclusivismos, como el de Bossuet y como el nuestro.

La homilía de Bossuet sobre la eminente dignidad de los pobres en la Iglesia nos suministra una eclesiología, una teología cristológica y en buena medida una antropología, desde las cuales es posible retomar enriquecida la definición de la Iglesia como “ciudad de los pobres”. El Concilio Vaticano II definió la Iglesia como verdadero “sacramento de salvación”, “signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (cfr. *Lumen Gentium*, num. 1).

4. La homilía de Bossuet, leída casi cuatro siglos después

Se puede objetar que todo lo dicho por Bossuet es una utopía ilusoria. Dos observaciones a esta objeción: una social y otra teológica.

En primer lugar, la aparición de las clases medias obliga a introducir matices y grados, no en la doctrina de Bossuet, sino en su forma de aplicarla hoy. Como hemos dicho, los grupos sociales eran muy claros en el siglo XVII, y en el XVIII se constituirían en “estamentos” o “estados”, pero precisamente en aquellos siglos se fue desarrollando la burguesía, que se enriquecía poco a poco sin gozar de privilegios eclesiásticos ni nobiliarios y que llamaría a la puerta de las dignidades sociales y de los derechos políticos al final del siglo XVIII con la mencionada Revolución Francesa. Esas clases medias son las que han ido tomando el timón del mundo entre los siglos XIX y XX y han des-polarizado las sociedades occidentales, no así las mundiales. En Europa hay mayor igualdad hoy que en los tiempos de Bossuet, pero al mismo tiempo la desigualdad ha aumentado a nivel global. Actualmente, el 1% de la población mundial posee casi la mitad de la riqueza global, mientras que el 50% de la población mundial solo posee el 2%. Ese 1% (80 millones de personas) son los que prioritariamente deberían releer hoy la homilía de Bossuet. Por si esa desigualdad no fuera suficiente, durante la pandemia del Covid 19 (2020-2021) los ricos se enriquecieron más y los pobres se empobrecieron todavía más.²¹

Y en segundo lugar, cristianamente hablando, *la utopía nunca designa un imposible, sino un camino*. Y lo decisivo es si caminamos en esa dirección o en la contraria.

²¹ Oxfam, *Las desigualdades matan*, acceso el 15 de septiembre de 2025. [chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajjpcglclefindmkaj/https://oxfamlibrary.openrepository.com/bitstream/handle/10546/621341/bp-inequality-kills-170122-es.pdf](https://oxfamlibrary.openrepository.com/bitstream/handle/10546/621341/bp-inequality-kills-170122-es.pdf)

- Pérez, Quintín. “A propósito de un centenario (1627-1927)”. *Estudios Eclesiásticos* 28 (1928): 450-484.
- Schmidt, Joël. *Bossuet*. París: Salvator, 2017.
- Sobrino, Jon. *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*. Santander: Sal Terrae, 1982.
- . *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid: Trotta, 2020.
- Tabet, Emmanuelle. “Chateaubriand et Bossuet orateur”. *Revue d'Histoire Littéraire de la France* 98 (1998): 1073-1086.
- Touboul, Patricia. “L’histoire providentialiste de Bossuet au miroir de l’historiographie contemporaine”. *XVIIe siècle* (2008): 243-260.
- Vaillant, Abbé Victor. *Études sur les sermons de Bossuet d’après les manuscrits*. París, Librairie des Livres Liturgiques Illustrés de Plon frères, 1851.

La sinodalidad como expresión eclesial de verdadera fraternidad

DANIEL PALAU*

Fecha de recepción: abril 2025.

Fecha de aceptación: enero 2026.

Sumario:

Con el presente artículo deseamos verificar de qué manera el sínodo ha podido confirmar una progresión de la eclesiología que se propuso en el Concilio Vaticano II a partir de *Lumen Gentium*. No sin reflejar la disparidad de reacciones que la misma sinodalidad ha provocado en diferentes realidades de la Iglesia, que o bien por falta de convicción o bien por ausencia de experiencia no ha propiciado la plasmación de una experiencia positiva. Esta pequeña prospección teológica nos conduce, como aceptación de las conclusiones del documento final del sínodo, hacia una llamada más clara e incisiva en favor de la fraternidad, o lo que es lo mismo, en favor de una eclesiología inclusiva. Las posiciones eclesiales, en referencia a la participación, a la comunión y también a la misión, con un carácter de exclusión nos sitúan, sin lugar a duda, en una recepción nula del hecho sinodal, pero también osamos anticipar, en una comprensión eclesiológica impropia del verdadero sentido de una eclesiología de comunión al que apuntó el Vaticano II.

Palabras clave:

Discernimiento, Estilo, Fraternidad, Inclusión, Pneumatología, Sinodalidad.

Synodality as an ecclesial expression of true fraternity

Abstract:

With this article, we wish to verify how the synod has been able to confirm a progression in ecclesiology that was proposed in the Second Vatican Council, beginning with *Lumen Gentium*. This is not without reflecting the disparity of reactions that synodality itself has provoked in different realities of the Church, which, either due to a lack of conviction or a lack of experience, has not led to the realization of a positive experience. This brief theological exploration leads us, in acceptance of the conclusions of the synod's final document, toward a clearer and more incisive call in favor of fraternity, or in other words, in favor of an inclusive ecclesiology. Ecclesial positions, in reference to participation, communion, and also mission, with a character of exclusion, place us, without a doubt, in a null reception of the synodal event, but we also dare to anticipate, in an ecclesiological understanding improper to the true meaning of an ecclesiology of communion pointed out by Vatican II.

Keywords:

Discernment, Fraternity, Inclusion, Pneumatology, Style, Synodality.

* Investigador independiente, <https://orcid.org/0009-0008-9625-4705>, dpalauv@gmail.com

1. Los ecos del desaliento sinodal

No pocas veces se han manifestado en oposición a la convocatoria del reciente sínodo sobre la sinodalidad. La más sonora, sin duda, ha sido la propuesta de la Conferencia Episcopal de Alemania, *Der Synodale Weg*, no por ser contraria a la sinodalidad, sino por ser una comprensión reducida y una propuesta paralela al sentido universal de la Iglesia católica. Fue el mismo papa Francisco quien reaccionó ante tal situación, manifestando un deseo de diálogo más preciso, más teologal y pastoral.² Tal ofrecimiento partía de la sinceridad, y por eso Bergoglio reconocía la presencia de algunas tentaciones internas en la misma Iglesia católica, a saber, el formalismo situado en un cierto elitismo clerical, el intelectualismo benefactor de un ejercicio de abstracción que nos aleja de la realidad, y el inmovilismo por el cual no nos tomaríamos en serio los tiempos presentes.³ Con todo, han sido dos las dificultades más repetidas en distintos contextos eclesiales: una nos ha remitido a la problemática del clericalismo y la otra al peligro de la democratización en el seno de la Iglesia.⁴

Históricamente, en cuanto al primer elemento, hemos de reconocer la herencia de una figura presbiteral que ha ido situándose en el vértice de una pirámide social y eclesial, que para nada refleja la intención del Concilio Vaticano II, cuando expresó que la diferencia entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común tenía como finalidad no el hecho de seguir remarcando la lejanía, sino justamente la de alcanzar una mayor conciencia de la relación entre uno y otro.⁵ Es importante restituir este equilibrio si queremos ser la Iglesia de Dios, porque en ella todos somos importantes y entre todos formamos un «multicolor mosaico» de realidades y biografías diversas.⁶ Abordaremos esta cuestión más adelante.

² Francisco, *Carta al pueblo de Dios que peregrina en Alemania*, de 28 de junio de 2019, acceso el 13 de enero de 2026, https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2019/documents/papa-francesco_20190629_lettera-fedeligermania.html.

³ Francisco, *Discurso*, 9 de octubre de 2021, acceso el 13 de enero de 2026, <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2021/october/documents/20211009-apertura-camminosinodale.html>.

⁴ Secretaría General del Sínodo, *Ensancha el espacio de tu tienda (Is 54,2)*, 24 de octubre de 2022, 18-19: «Sin embargo, no faltaron las dificultades, que las síntesis no ocultan... A menudo se ha manifestado la preocupación de que el énfasis en la sinodalidad pueda presionar para que se adopten en la Iglesia mecanismos y procedimientos centrados en el principio de la mayoría democrática... numerosas síntesis mencionan los temores y las resistencias de arte del clero, así como la pasividad de los laicos, su miedo a expresarse libremente y la dificultad de articular el papel de los pastores con la dinámica sinodal».

⁵ Cf. *Lumen Gentium*, 10. Comisión teológica internacional, *Temas selectos de eclesiología*, cuestión 7.2.: «Para la expansión de la vida en la Iglesia, Cuerpo de Cristo, el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico deben ser complementarios».

⁶ Cf. Tomás Halík, *Introducción espiritual a la Asamblea continental europea*, 6 de febrero de 2023, acceso el 13 de enero de 2026, https://www.revistacriterio.com.ar/bloginst_new/?p=17657

En cuanto al segundo elemento, el democratismo, también han sido muchas las voces que han subrayado el riesgo de reducir el discernimiento eclesial a una simple expresión de democracia interna. No podemos dejar de lado dos detalles históricos: por un lado, el hecho reciente de otorgar a los fieles un voto con carácter deliberativo en el mundo anglicano;⁷ y un segundo detalle, el recuerdo del debate en torno a la democracia en el seno de la Iglesia católica durante los años 70', con el cual se reavivó una reflexión teológica sobre la importancia de vincular el cristianismo con la construcción de la sociedad.⁸ A pesar de las generalizaciones teóricas, cabe decir que existen elementos de la democracia que no quedan excluidos de la vivencia eclesial y que nos permiten caminar hacia un consenso deseado y necesario.⁹

Constatamos, pues, con evidencia ecos de desaliento ante el reto de la sinodalidad. Puede detectarse una indiferencia generalizada o un escepticismo que debilita la fe. Además, junto a ese desencanto no podemos ignorar nuestras propias diferencias, ¿cómo afrontarlas? E incluso, ¿cómo continuar la propuesta del sínodo?¹⁰ Asumimos el doble reto, no solo de proponer un estilo sinodal para la Iglesia, sino de sostener el interés de los que todavía buscan, esto es, de los que reconocen que tienen preguntas y desean encontrar caminos de esperanza para vivir las respuestas que se van detectando.¹¹

2. ¿Por qué el sínodo?

Sabido es que el papa Francisco describe con claridad el contexto actual que vive la Iglesia hoy a partir de la categoría de «giro histórico». El cambio de época aparece como un signo de nuestros tiempos. El pensamiento bergo-

⁷ Cf. ARCIC III, *Walking together on the way*, 11 de junio de 2018. Acceso el 13 de enero de 2026. <https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-occidentale/comunione-anglicana/dialogo/arcic-iii/arcic-iii---documents/2018-walking-together-on-the-way.html>. Cf. Francesco Coccopalmerio, *Sinodalità ecclesiale "a responsabilità limitata" o dal consultivo al deliberativo* (Roma: LEV, 2023).

⁸ Joseph Ratzinger y Hans Maier, *¿Democracia en la Iglesia?* (Madrid: San Pablo, 1971).

⁹ Daniel Palau, «¿De qué tipo de consenso podemos hablar en una Iglesia sinodal?», en *La teologia alla prova della sinodalità*, Ed. por Nathalie Becquart y Philipp Renczes (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2024), 493-513.

¹⁰ Cf. Francisco, *Discurso en la conmemoración del 50 aniversario de la institución del sínodo de los obispos*, 17-10-2015.

¹¹ Cf. Luis Marín de san Martín, «Il tempo dello Spirito», *Osservatore Romano*, 15 de octubre 2021. No descuidamos en este sentido la culminación de la fase de implementación del sínodo con la reciente convocatoria de una asamblea eclesial para el octubre del 2028. Cabe recordar también la celebración de la primera asamblea eclesial de América latina y el Caribe del 21 al 28 de noviembre del 2021; y posteriormente el encuentro teológico del 9 al 11 de agosto del 2024, cf. *Teologia en clave sinodal. Aportes a una sinodalidad misionera* (Bogotá: CELAM, 2024).

gliano sostiene la necesidad de un discernimiento evangélico continuo.¹² Cada vez son más y mayores las dificultades para llevar a buen término una evangelización serena y fructuosa. Las situaciones de tensión, conflicto e incompreensión son una realidad creciente.¹³ El papa Francisco menciona diversos frentes todos ellos con un grado de conflictividad notable, a saber, el peso y dominio de la tecnología, la realidad de una economía excluyente, la idolatría hacia el dinero y la tiranía invisible que este genera, haciendo imposible un planteamiento social incluyente, la violencia cada vez más explícita por el crecimiento de las desigualdades e injusticias, y los desafíos culturales ante los cuales el cristianismo debe generar un discurso no relativista, no individualista y no aparente.

La situación presente genera interrogantes profundos y entre ellos debemos también alertarnos de las tentaciones que los mismos fieles pueden llegar a vivir y lamentablemente incorporan acríticamente. Nos referimos al desafío de no confundir los criterios del mundo con los del evangelio. La mundanización de la Iglesia se produce por una caída del fervor misionero, un crecimiento del individualismo y por un proceso de debilitamiento de la propia identidad.

El sínodo quiere ser un acto de conciencia realista del lugar donde se encuentra la Iglesia, en relación con su contexto histórico inmediato. Se hace «cada vez más intensa la necesidad y la belleza de “caminar juntos”». ¹⁴ Se desea obtener una mirada más precisa, sin caer exclusivamente en diagnósticos sociológicos.¹⁵ La propuesta sinodal, pues, es una nueva mirada sobre la pluralidad que no tiene por qué ser una realidad perjudicial para la Iglesia. A pesar de las dificultades que presenta, puede ser una realidad bien entendida.¹⁶

Esto sucede cuando permitimos que el Espíritu Santo lidere nuestra misión y sea Él quien reúne nuestras particularidades en una realidad de unidad que no se confunda con la uniformidad. Se establece una «multiforme armonía» con capacidad atractiva, tal como la reflexión misionera ha sido capaz de sintetizar en diversas ocasiones, y como los anteriores pontificados lo han manifestado abiertamente: Pablo VI proclamaba la importancia del testimonio,¹⁷ Juan Pa-

¹² Francisco, *Evangelii Gaudium*, 50.

¹³ *Evangelii Gaudium*, 98.

¹⁴ Francisco, *Commemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos*, 17 de octubre 2015.

¹⁵ *Evangelii Gaudium*, 50.

¹⁶ *Evangelii Gaudium*, 117.

¹⁷ Pablo VI, Discurso a los miembros del *Consilium de Laicis*, 2 de octubre 1974, en *Acta Apostolicae Sedis* 66 (1974): 568, cuando afirma: «El hombre contemporáneo escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan, o si escuchan a los que enseñan, es porque dan testimonio»; y también cf. Id., *Evangelii nuntiandi*, 21: «La Buena Nueva debe ser proclamada en primer lugar, mediante el testimonio... A través del testimonio sin palabras, estos cristianos hacen plantearse, a quienes contemplan su vida, interrogantes irresistibles [...] Jeste testimonio constituye ya de por sí

blo II afirmaba la centralidad del amor para la credibilidad del creyente y de la Iglesia,¹⁸ y Benedicto XVI remitía el inicio de la vida cristiana a un encuentro personal con Jesús, el buen samaritano, que viene a nuestro encuentro.¹⁹

Alrededor de las realidades eclesiales uniformes, todas ellas denunciadas por Bergoglio, retenemos aquella visión de la «escuela búnker».²⁰ Se trata de una escuela encerrada en sí misma, que tiene la fijación de protegerse de los peligros y errores de afuera. Ese miedo al mundo exterior provoca, tarde o temprano, una inadaptación entre lo que se enseña y el mundo en el que se vive. Se generan patrones de seguridad, pero no de pensamiento crítico. Aparece, pues, con mayor claridad el peligro de la uniformidad, como la fuerte tentación de reducir la realidad a los propios esquemas. Por el contrario, la sinodalidad se nos presenta como una acción en relación con la evangelización. Hablamos de una Iglesia «en salida», con carácter misionero y comunitario.²¹ Una misión que apuesta por la «integración orgánica de las legítimas diversidades».²² Esta práctica misionera de integración es un combate contra el aislamiento, contra la falta de implicación y contra el repliegue que se produce no solo en los propios bautizados católicos, y no solo en los cristianos de otras confesiones, sino también en los no bautizados, creyentes de otras religiones o no creyentes.

La sinodalidad quiere ser una propuesta eclesial que llegue a generar una pastoral que «cuide, promueva y reafirme los vínculos interpersonales».²³ El apéndice que la convocatoria del sínodo ha ofrecido, «participación, misión, comunión», lo expresa con mayor precisión. El sueño de una Iglesia permeable y dúctil en sus planteamientos pastorales, pero también firme en su identidad, se expresó con la afirmación conciliar de la sacramentalidad.²⁴ De esta

una proclamación silenciosa, pero también muy clara y eficaz, de la Buena Nueva».

¹⁸ Juan Pablo II, Audiencia general, 3 de junio de 1992, afirmando: «La Iglesia tiene la misión de testimoniar el amor de Cristo hacia los hombres, amor dispuesto al sacrificio... La Iglesia sabe que bajo esta forma el amor se convierte en testimonio de Cristo [...] La Iglesia testimonia este amor que supera toda división entre personas, categorías sociales, pueblos y naciones».

¹⁹ Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 1: «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».

²⁰ Francisco, *Christus vivit*, 221.

²¹ *Evangelii Gaudium*, 20: «Todos somos llamados a esta salida misionera» y 27: «Sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo para que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda estructura eclesial se convierta en un cauce adecuado para la evangelización del mundo actual más que para la autopreservación».

²² Juan Pablo II, *Novo millennio ineunte*, 46: «La unidad de la Iglesia no es uniformidad, sino integración orgánica de las legítimas diversidades».

²³ *Evangelii Gaudium*, 67.

²⁴ *Lumen gentium*, 1: «La Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano».

manera se abandonaba una percepción sociológica de la Iglesia y la equiparación de la Iglesia a la *societas perfecta*, previa al Vaticano II. Por el contrario, se daba paso a una nueva visión del misterio eclesial, claramente en sintonía con la expresión de la Iglesia como pueblo de Dios que camina a lo largo de la historia, sin descuidar su referencia trinitaria.

El proceso pastoral de la integración encuentra en la sinodalidad la propuesta teológico-pastoral óptima para ejercitar un reencuentro entre todos aquellos que nos reconocemos seguidores de Jesucristo. Este reconocimiento viene a concretarse por el ejercicio real de la escucha. La sinodalidad exige la virtud de la escucha.²⁵ La escucha es un ejercicio básico si deseamos integrar, si deseamos ser la Iglesia que Dios quiere que seamos.²⁶ De la escucha llegamos al diálogo. Entre ambas realidades hablamos de una circularidad constante, a través de la cual el deseo misionero crece, al igual que el servicio y la fidelidad a la misión.²⁷ El ejercicio de la escucha, a Dios y a los hermanos, aparece como verdadera «disciplina de la santidad»,²⁸ y la llamada a la santidad nos remite no solo al protagonismo del Espíritu Santo, sino también a la misma petición que el Concilio Vaticano II elevó para todo bautizado.²⁹

²⁵ *Evangelii Gaudium*, 188; Francisco, *Conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos*, 17 de octubre 2015, «Una Iglesia sinodal es una Iglesia de la escucha»; Dario Vitali, *Verso la sinodalità* (Magnano: Qiqajon, 2014), 117: «L'ascolto dovrebbe essere la regola della vita ecclesiale» y 122: «Né ascoltare può essere una condizione imposta, un obbligo [...] la Chiesa nasce e vive dell'ascolto [...] L'ascolto deve essere quindi il momento iniziale di ogni processo ecclesiale [...] Senza ascolto la partecipazione, la sinodalità, la collegialità rimangono parole vuote o, peggio, diventano bandiere ideologiche».

²⁶ Secretaría General del Sínodo, *Documento preparatorio*, 2021, 26: «La pregunta fundamental que guía esta consulta al Pueblo de Dios...es la siguiente: En una Iglesia sinodal, que anuncia el Evangelio, todos “caminan juntos”: ¿Cómo se realiza hoy este “caminar juntos” en la propia Iglesia particular? ¿Qué pasos nos invita a dar el Espíritu para crecer en nuestro “caminar juntos”?». Este *caminar juntos* se focaliza en dos direcciones *ad intra* como Pueblo de Dios y *ad extra* con toda la familia humana, cf. Secretaría General del Sínodo, *Vademecum para el sínodo sobre la sinodalidad* (Madrid: San Pablo, 2021), 82.

²⁷ Secretaría General del Sínodo, *Por una Iglesia sinodal: comunión, participación, misión. Documento final*, 26 de octubre 2024, 3. Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, n.º 111: «El diálogo sinodal implica el coraje tanto en el hecho de hablar como en el de escuchar».

²⁸ Timothy Radcliffe, «Resurrección: la búsqueda en la oscuridad (Jn 20,1-18)», 30 de setiembre de 2024, acceso el 13 de enero de 2026. <https://www.vaticannews.va/es/vaticano/news/2024-09/resurreccion-buscando-en-la-oscuridad-timothy-radcliffe-sinodo.html>.

²⁹ *Lumen gentium*, 40.

3. Metodología sinodal: inclinación pneumatológica

María Magdalena, Simón Pedro y el discípulo que Jesús amaba funcionan como tres modelos que viven bajo la influencia del Espíritu Santo y, al mismo tiempo, nos hablan de su búsqueda.³⁰ Estas tres referencias nos remiten al ejercicio necesario del discernimiento que estas tres realidades deben realizar en el seno de la Iglesia, a saber: las mujeres, los obispos y los teólogos. Encontrar el camino hacia la plena participación, comunión y misión exige que, entre todos, encontremos caminos, espacios y tiempos en los que podamos dar verdadero protagonismo al Espíritu de Dios que habita en la Iglesia.³¹

El protagonismo del Espíritu, expresado por Bergoglio en diferentes ocasiones, es incuestionable.³² Se percibe una clara progresión respecto de la herencia del mismo Concilio Vaticano II. Allí donde las referencias pneumatológicas se revistieron de una tonalidad menor, ahora adquieren una mayor consolidación.³³ El sínodo nos ha conducido hacia una comprensión renovada del papel del Espíritu Santo.³⁴

El mismo Bergoglio pedía con anticipación que la Iglesia católica aprendiera de la tradición ortodoxa,³⁵ no basándose en un simple traspaso de información o en una acumulación de experiencias compartidas, sino en un ejercicio de conocimiento con el cual se intenta descubrir qué es lo que el Espíritu ha depositado como don en la tradición hermana. La sinodalidad en el mundo ortodoxo se ha mantenido,³⁶ y es sabido que sus planteamientos eclesiológicos y pastorales han hecho hincapié en el valor y la acción del

³⁰ Timothy Radcliffe, «Resurrección: la búsqueda en la oscuridad (Jn 20,1-18)».

³¹ *Lumen gentium*, 4.

³² Francisco, *Discurso*, 9 de octubre 2021, «Reitero que el Sínodo no es un parlamento, que el Sínodo no es un sondeo de las opiniones; el Sínodo es un momento eclesial, y el protagonista del Sínodo es el Espíritu Santo. Si no está el Espíritu, no habrá Sínodo [...] que este Sínodo sea un tiempo habitado por el Espíritu. Porque tenemos necesidad del Espíritu, del aliento siempre nuevo de Dios, que libera de toda cerrazón, revive lo que está muerto, desata las cadenas y difunde la alegría. El Espíritu Santo es Aquel que nos guía hacia donde Dios quiere, y no hacia donde nos llevarían nuestras ideas y nuestros gustos personales».

³³ Interesante el progreso de la pneumatología en la teología occidental, cf. Alberta Maria Putti, *Il difficile recupero dello Spirito. Percorsi e luoghi teologici della Pneumatologia nella tradizione latina del secondo millennio* (Roma: PUG, 2016). También Gabriele Cislighi, *Per una ecclesiology pneumatologica. Il Concilio Vaticano II e una proposta sistematica* (Milano: Glossa, 2004).

³⁴ Secretaría General del Sínodo, *Sobre la Iglesia sinodal misionera: aportaciones teológicas, canónicas, pastorales*, agosto de 2024, 7.1.: «Una iglesia sinodal en misión, por lo tanto, requiere una reflexión más profunda sobre cómo el Espíritu Santo opera dentro de la Iglesia». Cf. Carlos. M. Galli, *El Espíritu Santo y nosotros* (Santander: Sal Terrae, 2024).

³⁵ *Evangelii Gaudium*, 246.

³⁶ Debemos recordar la comisión de estudio que surgió de la primera etapa del sínodo para seguir fomentando las relaciones ecuménicas con el mundo ortodoxo.

Espíritu Santo.³⁷ El sínodo será la buena razón para que el mundo occidental y el oriental encuentren oportunidades de intercambiar aquellas realidades espirituales que les han permitido, tanto antes como ahora, proponer una red de relaciones que impulse a sus fieles a vivir la fe de manera profética en el mundo presente.

Aterrizando en la vida de cada cristiano, la presencia del Espíritu tiene sus raíces en el sacramento bautismal. Gracias al bautismo somos hijos de un mismo Dios y, por lo tanto, hermanos. Nos referimos a una igualdad fundamental, entremezclada con una pluralidad y universalidad incuestionables, elementos propios de la humanidad. Cada bautizado despliega las consecuencias del bautismo recibido en contextos diversos y con cualidades personales diversas: todos estamos llamados a la santidad³⁸ por el ejercicio del *sensus fidei fidelium*.³⁹ Se trata de una santidad que tiene en el bautismo su inicio sacramental y que se desarrolla a partir de la experiencia comunitaria, encontrando el «gusto espiritual»⁴⁰ de formar parte de este camino y de este caminar juntos, en comunión.⁴¹ Es el bautismo el sacramento con el que acogemos el don del Espíritu Santo y entramos a formar parte de la familia del pueblo de Dios.

El factor pneumatológico no es un elemento accidental. Viene a ocupar un lugar motor y a fortalecer la espiritualidad sinodal mediante la escucha de la Palabra de Dios, la contemplación, el silencio y la conversión del corazón.⁴² La vida en el Espíritu alcanza dos modelos de visibilidad, nos referimos a la conversación del Espíritu y al discernimiento. A través del primero, la diversidad de estilos eclesiales va encontrando un espacio compartido. Las distintas sensibilidades se encuentran y se ayudan mutuamente en un deseo de reconocerse como verdaderas, en la diferencia.⁴³ El horizonte que se atisba con la práctica de la conversación del Espíritu es el de un acercamiento y de un mejor conocimiento de los interrogantes que cada persona lleva consigo. La conversación en el Espíritu «relaciona de manera armónica el pensamien-

³⁷ Paul Evdokimov, *Lo Spirito nella tradizione ortodossa* (Roma: Paoline, 1983).

³⁸ Secretaría General del Sínodo, *Por una Iglesia sinodal; comunión, participación, misión. Documento final*, 15.

³⁹ *Lumen Gentium*, 12.

⁴⁰ *Evangelii Gaudium*, 268.

⁴¹ El profesor Vitali escribe: «El bautismo siempre parece ser la piedra angular en torno a la cual gira toda la comprensión de la sinodalidad». Dario Vitali, «El pueblo de Dios, sujeto de la sinodalidad. Desarrollo y recepción en el proceso sinodal», en *Teología en clave sinodal. Aportes a una sinodalidad misionera* (Bogotá: CELAM, 2024), 116.

⁴² Secretaría General del Sínodo, *Por una Iglesia sinodal; comunión, participación, misión. Documento final*, 26 de octubre 2024, 43-46.

⁴³ Cf. Juan A. Guerrero Alves y Óscar Martín López, *Conversación espiritual, discernimiento y sinodalidad* (Santander: Sal Terrae, 2023).

to y el sentimiento, y genera un mundo vital compartido».⁴⁴ El diálogo nos permite reconstruir la confianza y, gracias a ella, podemos reconocer que la Iglesia es verdaderamente un lugar profético, esto es, un espacio de reconciliación y de esperanza.⁴⁵ En cuanto al discernimiento, se nos muestra como ejercicio imprescindible para poder hablar de la transparencia de los procesos eclesiales.⁴⁶ El discernimiento eclesial se inicia en la acción de la escucha, y más rico es este proceso si son más aquellos que han sido escuchados.⁴⁷ En la elaboración de criterios y en la toma de decisiones es importante «favorecer la más amplia participación posible de todo el Pueblo de Dios»,⁴⁸ y así, en una mutua reciprocidad de los bautizados, el ejercicio de la autoridad será creíble, el proceso de la toma de decisión será transparente y el pueblo fiel se descubrirá corresponsable de la misión.

4. La comunión como proceso de relación

Los primeros discípulos, dejándolo todo, siguieron a Jesús con sus propios talentos, interrogantes y esperanzas. En cada uno de ellos podemos intuir un modelo de relación, gracias al cual se nos daría a entender que existen tipologías de relación basadas no solo en la atracción inicial, sino también en la fidelidad, la confianza y otras cualidades. Las relaciones son las que sostienen las estructuras, de tal manera que lo institucional tiene mucho que ver con lo antropológico, por eso afirmamos que la Iglesia sinodal pide una verdadera conversión relacional.⁴⁹

La Iglesia reconoce su identidad a través de la vivencia de relaciones fraternales.⁵⁰ ¿Cómo alimentar de novedad y esperanza nuestras relaciones? El sínodo apunta a la necesidad de una «calidad evangélica» de las relacio-

⁴⁴ Secretaría General del Sínodo, *Por una Iglesia sinodal; comunión, participación, misión. Documento final*, 45.

⁴⁵ De entre todas las oportunidades con las que nos exponemos a vivir el diálogo, no podemos descuidar aquel que se comparte con los pobres, cf. *Evangelii Gaudium*, 198: «La nueva evangelización es una invitación a reconocer la fuerza salvífica de sus vidas y a ponerlos en el centro del camino de la Iglesia. Estamos llamados a descubrir a Cristo en ellos, a prestarles nuestra voz en sus causas, pero también a ser sus amigos, a escucharlos, a interpretarlos y a recoger la misteriosa sabiduría que Dios quiere comunicarnos a través de ellos».

⁴⁶ Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, n.º 113: «El ejercicio del discernimiento se encuentra en el corazón de los procesos y de los acontecimientos sinodales».

⁴⁷ Secretaría General del Sínodo, *Por una Iglesia sinodal; comunión, participación, misión. Documento final*, 82.

⁴⁸ *Ibid.*, 87.

⁴⁹ *Ibid.*, 50.

⁵⁰ *Ibid.*, 41.

nes a través del testimonio y su coherencia. La credibilidad del testimonio se nutre y se cultiva a través de la capacidad de concretar el evangelio en la historia. Hablamos del misterio de la encarnación, que nos ofrece, como primer dato, el rechazo a un cristianismo uniforme, pues «no haría justicia a la lógica de la encarnación pensar en un cristianismo monocultural y monocorde». ⁵¹ Además, por la encarnación entendemos que el cristianismo valora y aprecia con mucha mayor intensidad la realidad que el mundo de las ideas, sin provocar una escisión entre ambas. De hecho, lo que se corrobora es que la pluralidad de la realidad es un dato innegable, y en ella y a través de ella la misión debe encontrar su cauce. La evangelización tendrá en el hecho de la inculturación una cuestión compleja e imprescindible para su reflexión. ⁵² La diversidad de contextos eclesiales de nuestro presente nos pide no solo la prudencia en la misión, sino también la valentía, la *parresia*. ⁵³

El documento final del sínodo reclama una conversión en las relaciones eclesiales, tanto a nivel interno como externo. Con ellas entendemos que cada uno de nosotros no es un número, un código, una referencia, sino un rostro con un nombre y el nombre es el signo del Amor de Dios, porque Dios ama lo singular. ⁵⁴ Por ahí, por lo particular, es por donde se vinculan las relaciones con carácter evangélico porque reclaman respeto. ⁵⁵ En el gran sinfín de diversidades antropológicas no podemos anular la diferencia sin más; por el contrario, hablamos de encontrar espacios de promoción de la fe, de incursión en la realidad, de escucha atenta, de amplitud y de obertura hacia aquello que el Espíritu suscita en la búsqueda del consenso eclesial. ⁵⁶

Las relaciones humanas evangélicas desean alcanzar la plenitud, esto es, la comunión, con Dios y con el género humano, solo así la Iglesia podrá ser lo que está llamada a ser. Se hace hincapié en la necesidad de la transparencia, no como el hecho de decirlo todo, sino como la necesidad de no traicionar la con-

⁵¹ *Evangelii Gaudium*, 117.

⁵² *Evangelii Gaudium*, 69: «Es imperiosa la necesidad de evangelizar las culturas para inculturar el Evangelio», y 122: «Cuando en un pueblo se ha inculturado el Evangelio, en su proceso de transmisión cultural también transmite la fe de maneras siempre nuevas; de aquí la importancia de la evangelización entendida como inculturación».

⁵³ Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, n.º 121: «La parresia en el Espíritu pedida al Pueblo de Dios en el camino sinodal es la confianza, la honradez y el coraje de entrar en la amplitud del horizonte de Dios para anunciar que en el mundo hay un sacramento de unidad y por eso la humanidad no está destinada al desorden y la pérdida».

⁵⁴ Timothy Radcliffe, «Resurrección: la búsqueda en la oscuridad (Jn 20,1-18)».

⁵⁵ Secretaría General del Sínodo, *Por una Iglesia sinodal; comunión, participación, misión. Documento final*, 89.

⁵⁶ *Ibid.*, 90.

fianza.⁵⁷ Sin transparencia reaparece un rostro de Iglesia sin «verdad, lealtad, claridad, honestidad, integridad, coherencia», y por lo contrario se favorece la «opacidad, la hipocresía y ambigüedad».⁵⁸ La Comisión teológica internacional aludió a la distinción de dos momentos cruciales: el del *decision making* y el del *decision taking*.⁵⁹

En todo caso, los procesos de decisión reclaman la necesidad de la transparencia, la presentación del correspondiente informe y la valoración final. Así se desprende que tomar una decisión no es el elemento final de un proceso de discernimiento. La petición de transparencia nos ayuda a atisbar un horizonte de credibilidad en nuestras relaciones, así como un ingrediente de confianza que nos sitúa en el contexto de una Iglesia capaz de acoger la diferencia con respeto y madurez.

5. Llamada a la fraternidad: un ejercicio de inclusión

La Iglesia está llamada a ser inclusiva, a no ejercer un papel de exclusividad allí donde se encuentra. La cultura del rechazo, del descarte, no debe ser algo propio de lo eclesial.⁶⁰ Los cristianos estamos invitados a acercarnos a la mística de la fraternidad y, con ella, a vivir la inclusión, conscientes de que la opción por los pobres no es accidental, ya que ellos son quienes tienen un lugar preferencial en el corazón de Dios.⁶¹ «La Iglesia está llamada a ser pobre con los pobres»,⁶² a vivir cercana a los desplazados, los inmigrantes, los que han sido superados por el fracaso y el pecado. Nuestras comunidades se convierten así, lentamente, en una realidad plástica y cambiante.⁶³ Hablamos, obviamente, de un choque cultural, y si las comunidades receptoras viven el impacto de la acogida, agravado por la existencia de otros conflictos locales y por el desinterés general en el bien común, las comunidades emisoras viven también el dolor del vacío que dejan los migrantes.⁶⁴ La llamada a la fraternidad nos exige una lectura atenta y precisa de nuestro mundo, para entender la necesidad de un ejercicio evangelizador en el que se pueda dar pie a la

⁵⁷ *Ibid.*, 97.

⁵⁸ *Ibid.*, 96.

⁵⁹ Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, n.º 69. También cf. Secretaría General del Sínodo, *Por una Iglesia sinodal: comunión, participación, misión. Documento preparatorio*, 30.IX.

⁶⁰ *Evangelii Gaudium*, 53.

⁶¹ *Evangelii Gaudium*, 197.

⁶² Francisco, *Audiencia*, 16 de marzo de 2013. Secretaría General del Sínodo, *Por una Iglesia sinodal: comunión, participación, misión. Documento final*, 19.

⁶³ En referencia al mundo parroquial, cf. *Evangelii Gaudium*, 28.

⁶⁴ *Fratelli tutti*, 37-41.

existencia de comunidades interculturales⁶⁵ o, en todo caso, pueda superarse la indiferencia globalizada reinante.⁶⁶

Cierto es que vivimos una crisis profunda en nuestras comunidades: «el individualismo postmoderno y globalizado favorece un estilo de vida que debilita el desarrollo y la estabilidad de los vínculos entre las personas y desnaturaliza los vínculos familiares».⁶⁷ Por esta razón, es importante que, en una Iglesia inclusiva, fraternal y sinodal, es decir, católica, las prácticas pastorales se revistan de un óptimo proceso de discernimiento. El hecho de soñar con una fraternidad posible nos invita a vivir la fe de manera activa. No son propias de una Iglesia sinodal aquellas argumentaciones que se remontan a un pasado, lejano o cercano, con razonamientos que no sintonizan con el presente y se revisten de la seguridad del «siempre se ha hecho así», por lo contrario, necesitamos la fortaleza de la fe para «repensar los objetivos, las estructuras, el estilo y los métodos evangelizadores de las propias comunidades».⁶⁸ Este sueño llamado «fraternidad» se construye y se descubre a través de la generación de vínculos, como el que existe entre la fe y los pobres.⁶⁹

El Espíritu Santo es quien penetra en nuestra historia, personal y colectiva, y, de manera creativa, fortalece en nosotros la imagen de la Iglesia como «casa»,⁷⁰ gracias a la cual se evoca la importancia de la acogida, la hospitalidad y la inclusión.⁷¹ La sinodalidad nos vincula unos con otros y esto se visibiliza en la Eucaristía, «lugar privilegiado de relaciones, acogida, discernimiento y misión».⁷² La centralidad de la Eucaristía se ve plasmada en nuestras parroquias, llamadas a ser comunidades eucarísticas.⁷³ De esta manera, el proyecto de la fraternidad es un signo propio de la vida cristiana, de la vida resucitada, pues manifiesta el Amor de Dios, libre de toda exclusividad.⁷⁴ Gracias a la sinoda-

⁶⁵ Secretaría General del Sínodo, *Por una Iglesia sinodal; comunión, participación, misión. Documento final*, 112. Para una profundización sobre el choque de culturas y una mayor precisión en el uso de los términos de la interculturalidad y la aculturalidad, cf. Daniel Palau, «Una eclesiología encarnada: recels, reptes i portunitats», *RCatT* 46 (2021): 385-414.

⁶⁶ *Fratelli tutti*, 29-31.

⁶⁷ *Evangelii Gaudium*, 67.

⁶⁸ *Evangelii Gaudium*, 33.

⁶⁹ *Evangelii Gaudium*, 48.

⁷⁰ *Evangelii Gaudium*, 47 y 288. Cf. Joseph Ratzinger, *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia* (Madrid: Encuentro, 2012). También el papa Francisco identifica la creación como la «casa común», cf. *Evangelii Gaudium*, 183 y posteriormente, cf. Francisco, *Laudato si'*, 24 de mayo de 2015.

⁷¹ Secretaría General del Sínodo, *Por una Iglesia sinodal; comunión, participación, misión. Documento final*, 115.

⁷² *Ibid.*, 117.

⁷³ Catecismo de la Iglesia Católica, n.º 2179 y n.º 2226, acceso el 13 de enero de 2026, https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html

⁷⁴ Radcliffe, «Resurrección: la búsqueda en la oscuridad (Jn 20,1-18)».

lidad pasamos del «yo» a un «nosotros» siempre nuevo y siempre en proceso de crecimiento y formación.

6. El ejercicio de la autoridad y de los ministerios

Debemos hacer una breve mención sobre el ejercicio de la autoridad, pues se ha visto reubicado en el contexto de la sinodalidad, sin cambiar su identidad sacramental.⁷⁵ Esta observación quiere ser un repensar el ejercicio del liderazgo sin olvidar la presencia de otros muchos ministerios laicales presentes y necesarios en el seno de la Iglesia. El sacramento del bautismo aparece como el eje a partir del cual se articula toda la vivencia y participación sinodal, pero se asume con evidencia la distinción de una doble realidad: el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común, vinculados al único sacerdocio de Cristo.⁷⁶ De Cristo nacen la sacramentalidad (cf. Jn 19,34) y también los ministerios, es decir, los servicios a través de los cuales se configura la comunidad. Cabe recordar que el Concilio Vaticano II no canceló nunca las diferencias entre las dos representaciones del sacerdocio de Cristo, «sino que las subordinó radicalmente al principio de igualdad»,⁷⁷ la cuestión es que esta igualdad no debe convertirse en un postulado abstracto, ideológico, y de nuevo podamos repensar las diferencias no en base a la lógica del poder, sino del servicio.

Des del servicio se entiende el ejercicio de la autoridad, pero también el debate sobre nuevas realidades ministeriales, como el diaconado femenino,⁷⁸ así como otros ministerios ya establecidos, el de lector, acólito y catequista,⁷⁹ otros ministerios no instituidos ritualmente como el de coordinador, guía de oración; otros ministerios extraordinarios, como ministro de la comunión, presidencia en las celebraciones dominicales;⁸⁰ y ministerios de nueva creación para la comunidad como el de la escucha o el del acompañamiento espiritual, o dicho de otra manera, *counseling* pastoral.⁸¹ Cualquier ministerio se recono-

⁷⁵ La primera parte del sínodo generó una comisión específica «sobre algunos aspectos de la figura y del ministerio del obispo en perspectiva sinodal misionera», así como «la revisión de la *ratio fundamentalis Institutionis Sacerdotales* en perspectiva sinodal misionera», y también «algunas cuestiones teológicas y canonísticas entorno a específicas formas ministeriales».

⁷⁶ *Lumen gentium*, 10. Cf. Javier Jouve, *El sacerdocio común de los fieles. Elemento necesario de la eclesiología* (Roma: PUG, 2017).

⁷⁷ Dario Vitali, «El pueblo de Dios, sujeto de la sinodalidad. Desarrollo y recepción en el proceso sinodal», 118.

⁷⁸ Secretaría General del Sínodo, *Por una Iglesia sinodal; comunión, participación, misión. Documento final*, 60.

⁷⁹ *Ibid.*, 75.

⁸⁰ *Ibid.*, 76.

⁸¹ *Ibid.*, 78.

ce como verdadero por su servicio a la comunidad y por la armonía que este genera, lo cual no es un criterio estético sino teológico, porque lo bello es «el amor salvífico de Dios manifestado en Jesucristo, muerto y resucitado».⁸²

El ministerio, sea cual sea, no puede crecer ni desarrollarse en el puro aislamiento, ya que cada ministerio «recibe la gracia y la responsabilidad de reconocer, discernir y construir» la Iglesia.⁸³ Un ministerio sinodal nos ayuda a superar el clericalismo y a ejercitarlo con la complementariedad exigida, esto es, con una opción comunicativa transparente, comprensible y cercana.⁸⁴

En cuanto al ministerio del obispo de Roma, es obvio y evidente que su servicio no se sitúa fuera de la comunidad. Él es «principio y fundamento de la unidad de la Iglesia»⁸⁵ y el garante de la sinodalidad,⁸⁶ gracias a la cual observamos la importancia de ser el eje que articula una comunión con carácter dinámico, esto es, facilitando una comprensión de la comunión como «unidad en la diversidad», y por lo tanto teniendo presente el carácter descentralizador de la misión.⁸⁷ Con el ministerio petrino, «Jesús ha confiado en Pedro y le ha confiado el rebaño»,⁸⁸ y es que las relaciones humanas tienen que ver con la capacidad de asumir el riesgo de confiar, «el Señor se confía a nuestras manos una vez y otra».⁸⁹ El ministerio jerárquico tiene que ver, pues, con la confianza en los tiempos de Dios. La autoridad no solo debe ejercerse en el interior de la comunidad eclesial, dando prioridad a la misericordia, sino aceptando con humildad y alegría la propia condición de pecador perdonado, «dejando caer la pesada máscara de la superioridad».⁹⁰

No tiene cabida en la Iglesia sinodal un ministerio que desprenda una actitud elitista.⁹¹ Fue un deseo explícito del mismo papa Francisco, reducir la distancia entre el obispo local y el pueblo fiel, combatiendo la tentación de ser alguien solitario. Bergoglio formuló el deseo de esa cercanía deseando convertirse en «el amigo de todos», subrayando la proximidad de manera transparente, como verdadero fundamento de la autoridad.⁹²

⁸² *Evangelii Gaudium*, 36.

⁸³ Secretaría General del Sínodo, *Por una Iglesia sinodal; comunión, participación, misión. Documento final*, 69.

⁸⁴ *Ibid.*, 102.

⁸⁵ *Lumen gentium*, 23.

⁸⁶ Cf. Salvador Pié-Ninot, *Hacia el primado sinodal y diaconal del papa Francisco* (Madrid: BAC, 2021).

⁸⁷ *Evangelii Gaudium*, 32.

⁸⁸ Radcliffe, «Resurrección y desayuno-conversación (Jn 21,15-25)» 1 de octubre de 2024.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Cf. Paolo Asolan, *Giona convertito. Paralipomeni di Teologia pastorale* (Roma: LUP, 2017).

⁹² Francisco, Discurso en el simposio «*Por una teología fundamental del sacerdocio*», Roma, 17 de febrero de 2022. Cf. Radcliffe, «Resurrección y desayuno-conversación (Jn 21,15-25)».

Junto al ministerio y a la autoridad, aparece la cuestión de la presidencia de la celebración eucarística. En la Eucaristía se encuentran y se conjugan todos los ministerios como un don. Es en ella donde se detecta la intensidad más alta de la vida eclesial, ya que «existe una estrecha unión entre *synaxis* y *sínodos*».⁹³ En la Eucaristía, actualizamos la entrega y resurrección de Jesucristo, por eso es un momento pneumatológico denso,⁹⁴ en el que se aprende a «articular unidad y pluralidad».⁹⁵ Nos referimos a una unidad entre las diversas asambleas eucarísticas, entre la diversidad de familias litúrgicas y entre las diversas vocaciones, carismas y ministerios.

7. Conclusión: «Por sus frutos los conoceréis (Mt 17, 20)»

La convocatoria sinodal ha sido un anuncio claro del deseo y la necesidad de conversión. La Iglesia no puede ser ella misma si su relación con Jesucristo y el Espíritu Santo es ocasional. Era importante proponer una práctica de discernimiento pastoral de primer orden, que ayudará a calibrar la salud del ejercicio sinodal. Todo ha sido y es importante para facilitar el retorno hacia una mirada misericordiosa de Dios para con su pueblo y la humanidad. La perspectiva que Dios ofrece desde el Amor no se agota,⁹⁶ sino que aparece en nuestra historia como una invitación a acompañar con paciencia el crecimiento de nuestros contemporáneos. El arte de amar se aprende lentamente, así como también tristemente, en muchas ocasiones, «el escepticismo y la inercia nos frenan»⁹⁷ y amenazan nuestro deseo de caminar juntos.

El hecho de que la Iglesia abrace todas las culturas puede hacernos pensar que la dispersión, la pluralidad y el universalismo pueden llegar a romper la comunión. Lejos de este planteamiento, el sínodo respalda el hecho de huir de las polarizaciones, en «un mundo multipolar», ciertamente.⁹⁸ Para nuestro entender, ser católicos significa ser completos, es decir, que «todos nos necesitamos mutuamente».⁹⁹ El sínodo nos da, pues, la oportunidad de buscar nue-

⁹³ Secretaría General del Sínodo, *Por una Iglesia sinodal; comunión, participación, misión. Documento final*, 27.

⁹⁴ Cf. Walter Kasper, *El sacramento de la unidad. Eucaristía e Iglesia* (Santander: Sal Terrae, 2005).

⁹⁵ Secretaría General del Sínodo, *Por una Iglesia sinodal; comunión, participación, misión. Documento final*, 26.

⁹⁶ *Evangelii Gaudium*, 3. 24.

⁹⁷ Radcliffe, «Resurrección y desayuno-conversación (Jn 21,15-25)».

⁹⁸ Timothy Radcliffe, «Pesca de resurrección (Jn 21,1-14)», 1 de octubre de 2024, acceso el 13 de enero de 2026, https://www.synod.va/content/dam/synod/assembly2024/retreat/thirdmeditation/3.-Radcliffe-Fishing_ESP_def.pdf.

⁹⁹ Joseph Ratzinger, Discurso, «Christ, Faith and the Challenge of Cultures», 3 de marzo de 1993. Acceso el 13 de enero de 2026. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/incontri/

vos caminos, con creatividad y audacia, para insistir en una comprensión más profunda del amor, de la amistad, de la alegría, de la esperanza compartida. La belleza de la comunión no procederá únicamente de la pluralidad, sino que, a través de ella, nos daremos cita en un encuentro renovado con Jesucristo y su belleza, el amor.

Algunos frutos ya los hemos ido detectando y exponiendo, pero del que deseamos reconocer su presencia con mayor claridad es el de la fraternidad.¹⁰⁰ Todos los que hemos recibido un mismo Espíritu nos reconocemos como hijos de Dios y, por lo tanto, somos también hermanos, pero nuestra comprensión fraternal se inserta en una «fraternidad abierta» con todo el género humano.¹⁰¹ Se desarrolla así una imagen de Iglesia más próxima a las personas y más relacional, como hemos venido diciendo. La Iglesia aparece como «casa» de Dios, pero también como familia de Dios, a través, especialmente, de su *modus vivendi et operandi*.¹⁰² El Concilio Vaticano II entendió a la familia como «Iglesia doméstica»,¹⁰³ taller de oración y de aprendizaje de la sinodalidad, porque es la primera instancia donde se cultiva, y debe cultivarse, la escucha, el diálogo, la reconciliación y el cultivo de la fe.

Así, en la Iglesia todos somos responsables de armonizar nuestras diferencias, según el Espíritu, reconociendo y asumiendo nuestra propia parcialidad.¹⁰⁴ Somos una parte, «cada cual es portador de una contribución peculiar e indispensable para completar la obra común»,¹⁰⁵ y es el mismo Espíritu Santo quien «armoniza todas las diversidades».¹⁰⁶

Bibliografía

ARCIC III. *Walking together on the way*, 11 de junio de 2018. Acceso el 13 de enero de 2026. <https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-occidentale/comunione-anglicana/dialogo/arcic-iii/arcic-iii---documents/2018-walking-together-on-the-way.html>

rc_con_cfaith_19930303_hong-kong-ratzinger_en.html.

¹⁰⁰ De grata memoria, cf. Giuseppe Ruggieri, «Nueva conciencia de la Iglesia como fraternidad evangélica», *Concilium*, n.º 166 (1981): 354-369.

¹⁰¹ *Fratelli tutti*, 1.

¹⁰² Cf. Secretaría General del Sínodo, *Por una Iglesia sinodal; comunión, participación, misión. Documento final*, 28.

¹⁰³ *Lumen gentium*, 11.

¹⁰⁴ Secretaría General del Sínodo, *Por una Iglesia sinodal; comunión, participación, misión. Documento final*, 42.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 42.

¹⁰⁶ *Evangelii gaudium*, 230.

- Asolan, Paolo. *Giona convertito. Paralipomeni di Teologia pastorale*. Roma: LUP, 2017.
- Catecismo de la Iglesia Católica. Acceso el 13 de enero de 2026. https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html
- Cislaghi, Gabriele. *Per una ecclesiologia pneumatologica. Il Concilio Vaticano II e una proposta sistematica*. Milano: Glossa, 2004.
- Coccopalmerio, Francesco. *Sinodalità ecclesiale “a responsabilità limitata” o dal consultivo al deliberativo*. Roma: LEV, 2023.
- Comisión Teológica Internacional. *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, 2 de marzo 2018. Acceso el 13 de enero de 2026. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html.
- . *Temas selectos de ecclesiología*. Acceso el 13 de enero de 2026. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1984_ecclesiologia_sp.html
- Evdokimov, Paul. *Lo Spirito nella tradizione ortodossa*. Roma: Paoline, 1983.
- Francisco. *Fratelli tutti*, 3 de octubre de 2020. Acceso 13 enero 2026. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html.
- . *Audiencia*, 16 de marzo de 2013. Acceso el 13 de enero de 2026. https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130316_rappresentanti-media.html.
- . *Carta al pueblo de Dios que peregrina en Alemania*, 28 de junio de 2019. Acceso 13 enero 2026. https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2019/documents/papa-francesco_20190629_lettera-fedeligermania.html.
- . *Christus vivit*, 25 de marzo de 2019. Acceso 13 enero 2026. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html.
- . *Discurso en la conmemoración del 50 aniversario de la institución del sínodo de los obispos*, octubre de 2015. Acceso 13 enero 2026. https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html.
- . *Discurso*, 9 de octubre de 2021. Acceso 13 enero 2026. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2021/october/documents/20211009-apertura-camminosinodale.html>.
- . *Evangelii Gaudium*, 24 de noviembre de 2013. Acceso 13 enero 2026. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

- . *Laudato si'*, 24 de mayo de 2015. Acceso 13 enero 2026. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encyclica-laudato-si.html.
- Galli, Carlos M. *El Espíritu Santo y nosotros*. Santander: Sal Terrae, 2024.
- Guerrero Alves, Juan A. y Óscar Martín López. *Conversación espiritual, discernimiento y sinodalidad*. Santander: Sal Terrae, 2023.
- Halík, Tomás. *Introducción espiritual a la Asamblea continental europea*, 6 de febrero de 2023. Acceso el 13 de enero de 2026. https://www.revistacriterio.com.ar/bloginst_new/?p=17657.
- Jouve, Javier. *El sacerdocio común de los fieles. Elemento necesario de la eclesiología*. Roma: PUG, 2017.
- Juan Pablo II. Audiencia general, 3 de junio de 1992. Acceso 13 enero 2026. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiencias/1992/documents/hf_jp-ii_aud_19920603.html.
- . *Novo millennio ineunte*. Acceso 13 enero 2026. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html.
- Kasper, Walter. *El sacramento de la unidad. Eucaristía e Iglesia*. Santander: Sal Terrae, 2005.
- Marín de san Martín, Luis. «Il tempo dello Spirito», *Osservatore Romano*, 15 de octubre 2021.
- Pablo VI. Discurso a los miembros del *Consilium de Laicis*, 2 de octubre 1974, en *Acta Apostolicae Sedis* 66 (1974): 567-570.
- Palau, Daniel. «¿De qué tipo de consenso podemos hablar en una Iglesia sinodal?». En *La teologia alla prova della sinodalità*. Ed. por Nathalie Beccuart y Philipp Renczes, 493-513. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2024.
- . «Una eclesiología encarnada: recels, reptes i oportunitats». *RCatT* 46 (2021): 385-414.
- Pié-Ninot, Salvador. *Hacia el primado sinodal y diaconal del papa Francisco*. Madrid: BAC, 2021.
- Putti, Alberta Maria. *Il difficile recupero dello Spirito. Percorsi e luoghi teologici della Pneumatologia nella tradizione latina del secondo millennio*. Roma: PUG, 2016.
- Radcliffe, Timothy. «Pesca de resurrección (Jn 21,1-14)», 1 de octubre de 2024. Acceso el 13 de enero de 2026. https://www.synod.va/content/dam/synod/assembly2024/retreat/thirdmeditation/3.-Radcliffe-Fishing_ESP_def.pdf.
- . «Resurrección: la búsqueda en la oscuridad (Jn 20,1-18)», 30 de setiembre de 2024. Acceso el 13 de enero de 2026. <https://www.vaticannews.va/>

- es/vaticano/news/2024-09/resurreccion-buscando-en-la-oscuridad-timothy-radcliffe-sinodo.html.
- Ratzinger, Joseph y Hans Maier. *¿Democracia en la Iglesia?* Madrid: San Pablo, 1971.
- Ratzinger, Joseph. «Christ, Faith and the Challenge of Cultures», 3 de marzo de 1993. Acceso el 13 de enero de 2026. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/incontri/rc_con_cfaith_19930303_hong-kong-ratzinger_en.html.
- . *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia*. Madrid: Encuentro, 2012.
- Ruggieri, Giuseppe. «Nueva conciencia de la Iglesia como fraternidad evangélica», *Concilium*, n.º 166 (1981): 354-369.
- Secretaría General del Sínodo, *Documento preparatorio de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos*, 7 de septiembre de 2021. Acceso el 13 de enero de 2026. <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/publico/2021/09/07/sinodo.html>.
- . *Ensancha el espacio de tu tienda (Is 54,2)*, 24 de octubre de 2022. Acceso el 13 de enero de 2026. <https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/continental-stage/dcs/Documento-Tappa-Continentale-ES.pdf>.
- . *Por una Iglesia sinodal: comunión, participación, misión. Documento final*, 26 de octubre 2024. Acceso el 13 de enero de 2026. https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2024-10-26_final-document/ESP---Documento-finale.pdf.
- . *Vademecum para el sínodo sobre la sinodalidad*. Madrid: San Pablo, 2021. *Teología en clave sinodal. Aportes a una sinodalidad misionera*. Bogotá: CELAM, 2024.
- Vitali, Dario. «El pueblo de Dios, sujeto de la sinodalidad. Desarrollo y recepción en el proceso sinodal». En *Teología en clave sinodal. Aportes a una sinodalidad misionera*, 107-139. Bogotá: CELAM, 2024.
- . *Verso la sinodalità*. Magnano: Qiqajon, 2014.

La voz del “Otro”: las mediaciones filosóficas en la teología de la revelación de K. Rahner y H. U. von Balthasar

SERAFÍN BÉJAR*

Fecha de recepción: enero 2026.

Fecha de aceptación: enero 2026.

Sumario:

El presente artículo tiene la pretensión de evidenciar las mediaciones filosóficas en las cuales se ha presentado la doctrina de la revelación en la teología de Rahner y Balthasar, intentado poner de relieve el “principio formal–fundamental” que da unidad y coherencia interna a sus propuestas teológicas. K. Rahner recoge de una manera positiva el giro antropocéntrico de los últimos siglos y realiza un diálogo sincero con Kant y Heidegger, encontrando en la estructura trascendental del ser humano la mediación de su teología. H. U. von Balthasar encuentra motivos de inspiración en el ámbito de las artes y de las letras, y queda seducido por Goethe y su apelación a la *Gestalt*, considerando a Cristo como la figura total en la que se expresa la mediación de su teología. La apelación a estos autores puede resultar pertinente para legitimar la pluralidad del pensamiento teológico frente al peligro de exclusivismo teológico.

Palabras clave:

Balthasar, Fenomenología, Filosofía trascendental, Principio formal-fundamental, Rahner, Revelación.

The voice of the “Other”: Philosophical mediations in the theology of revelation of K. Rahner and H. U. von Balthasar

Abstract:

This article aims to highlight the philosophical mediations in which the doctrine of revelation has been presented in the theology of Rahner and Balthasar, attempting to emphasise the “formal–fundamental principle” that gives unity and internal coherence to their theological proposals. K. Rahner takes up the anthropocentric turn of the last few centuries in a positive way and engages in a sincere dialogue with Kant and Heidegger, finding in the transcendental structure of the human being the mediation of his theology. H.U. von Balthasar finds inspiration in the arts and letters, and is seduced by Goethe and his appeal to *Gestalt*, considering Christ as the total figure in whom the mediation of his theology is expressed. The appeal to these authors may be relevant to legitimise the plurality of theological thought in the face of the danger of theological exclusivism.

Keywords:

Balthasar, Formal-fundamental principle, Phenomenology, Rahner, Revelation, Transcendental philosophy.

* Profesor Catedrático Universidad Loyola Andalucía. jsbejar@uloyola.es. <http://orcid.org/0000-0002-3170-5367>

1. Introducción

El concepto de revelación es esencial para el quehacer teológico. Una de las características más significativas de la teología de la revelación durante el pasado siglo XX fue la recuperación de una concepción histórica de la misma. Después de un tiempo de predominio de una visión supranaturalista de la revelación, los principales movimientos de renovación del siglo XX devolvieron esta cuestión a su hábitat natural: la historia.

Ahora bien, recomponer un concepto histórico de revelación supone la búsqueda de ciertas mediaciones de razón que posibiliten establecer un puente entre la esencia misma del cristianismo y el interlocutor propio de la modernidad². Dicha mediación atañe a la cuestión específica de la credibilidad; es decir, la posibilidad de que la voz del Otro pueda interpelar a nuestro tiempo. En efecto, el cristianismo únicamente puede ser creído si acierta a mediar la manifestación de Dios en Cristo dentro del horizonte cultural en el que tiene que realizar su anuncio. En este sentido, la relación de la teología con el pensamiento filosófico se muestra como realmente insuprimible³.

El objetivo del presente artículo consiste en evidenciar las mediaciones filosóficas en las que K. Rahner y H. U von Balthasar expresaron su pensamiento acerca de la revelación cristiana⁴. No pretendemos con nuestra reflexión una comparativa entre ambos autores, ni tampoco una profundización de los puntos débiles de su pensamiento, ni mucho menos una revisión bibliográfica actualizada sobre sus obras. Estos interrogantes quedan pendientes para ulteriores investigaciones. La cuestión principal que queremos poner de manifiesto aquí es lo que se podría denominar “el principio formal–fundamental”⁵ que da unidad y coherencia a cada una de estas propuestas teológicas. Como tendremos ocasión de mostrar, dicho principio formal pertenece al *intellectus fidei* de cada autor y refleja la forma en la que se media el cristianismo, manteniendo la fidelidad a la entraña misma de la fe y a un tiempo histórico determinado. De este modo, se pone de manifiesto una comprensión de la Teología Fundamental, no tanto como una disciplina más dentro

² Cf. Bernard Lonergan, *Método en teología* (Salamanca: Sígueme, 1988), 9.

³ Cf. Serafín Béjar, «La vocación universitaria de la teología», *Scripta Theologica*, 49 (2017): 701–726.

⁴ Para una presentación sumaria de la teología de estos autores, cf. Serafín Béjar, «Rahner versus Balthasar? Legitimando estrategias eclesiales», *Proyección* LIII (2006): 71–84.

⁵ Para esta cuestión, cf. Karl Rahner y Herbert Vorgrimler, «Teologia formale–fondamentale», en *Dizionario di teologia* (Milano: TEA, 1998), 707. Además, cf. Max Seckler, «Teologia fondamentale e Dogmatica», en *La teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, ed. por Rino Fisichella (Casale Monferrato: Piemme, 1997), 148.

de los estudios teológicos, sino como una dimensión formal interna de toda reflexión teológica⁶.

2. La revelación desde la mediación de la estructura trascendental del sujeto en K. Rahner

El punto de partida de la teología de Rahner radica en la contemplación del niño en el pesebre; es decir, una meditación creyente del misterio de la Navidad⁷. Cuando realiza esta contemplación, Rahner tiene una profunda intuición: partiendo de este acontecimiento —el Dios humanado en este niño— debería ser posible establecer ciertos correlatos con nuestra propia estructura antropológica. En efecto, no es plausible que el cristianismo testimonie que “el Verbo se ha hecho carne” (Jn 1,14) y que esto no afecte, de alguna manera, a nuestra propia constitución antropológica. Por lo tanto, Rahner se interroga sobre cuáles serían las huellas que este evento de la encarnación del Hijo de Dios ha dejado en el ser humano: “Reflexionamos siempre sobre las condiciones de posibilidad de una realidad con la que nos hemos encontrado ya”⁸.

Aquí hay un elemento interesante de principio. Rahner intenta dialogar con la modernidad, porque entiende que la clave de comprensión de la misma ha sido el giro antropocéntrico⁹. De ahí que nuestro autor quiera realizar una teología a la manera de antropología. La teología apunta al Dios hecho hombre y la antropología otea las huellas de este acontecimiento encarnatorio en la estructura antropológica. Es a esto a lo que se va a llamar, en el mundo teológico, el giro antropológico–trascendental. En palabras de Rahner:

Cuando Dios se dice a sí mismo hacia fuera de sí mismo, hacia el vacío de lo no–divino, cuando hace teología fuera de sí mismo, lo que resulta entonces no es otra cosa precisamente que la antropología, que él hace aparecer como su propia autoexpresión en la Encarnación, y la antropología no es para esta teología un vocabulario previamente dado, sino lo que de ella misma brota¹⁰.

⁶ Para toda la cuestión de metodología, que se haya en el fondo de esta reflexión, cf. Serafín Béjar, «Método teológico y credibilidad del cristianismo», *Theologica Xaveriana*, 64 (2014): 25–58.

⁷ Cf. Karl Rahner, «Sobre la teología de la celebración de la Navidad», en *Escritos de Teología III* (Madrid: Taurus, 1968), 35–45.

⁸ Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona: Herder, 1998⁵), 215.

⁹ Cf. Olegario González de Cardedal, *La entraña del cristianismo* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998), 294.

¹⁰ Rahner, «Sobre la teología de la celebración de la Navidad», 43.

El “principio ontológico” de su pensamiento es de naturaleza teológica, mientras que el “principio metodológico” es de carácter antropológico; algo que algunos detractores de su teología olvidan de manera interesada, llegando incluso a acusarlo de des–densificar el cristianismo¹¹. En efecto, Rahner busca connivencias antropológicas para realizar una propedéutica al misterio. Así, la contemplación del núcleo del cristianismo le permite volverse al hombre moderno con la pretensión de interpretar por qué el ser humano se experimenta a sí mismo en una dinámica de ilimitada auto–transcendencia. Esta sería la huella fundamental que la encarnación ha dejado en nosotros.

Para cumplir con esta tarea, Rahner realiza una fenomenología de la existencia, a partir de la cual quiere evidenciar, con gran fuerza filosófica y estética, estas trazas del misterio de Dios, a un interlocutor que se ha alejado del cristianismo. Este permanente trascender del ser humano a sí mismo es descrito como aquello que imposibilita encontrar nuestro hogar, nos hace experimentar siempre en camino, o provoca que la vivencia de toda meta alcanzada nunca sea última, sino siempre penúltima. El hombre siente una especie de nostalgia que no es privativa de los creyentes –como algo que sucediera específicamente en el ámbito cristiano– sino una dinámica universalmente dada a nuestra condición humana. Afirma Rahner:

“Ello” es lo que hace que en ninguna parte nos sintamos enteramente en casa, que no podamos entregarnos enteramente a nada de lo que tocamos, que la mirada y la garra no encuentren en ninguna parte un fin definitivo al que se sintieran por fin llegadas, sin traspasarlo y penetrar en lo indeterminado¹².

En efecto, la capacidad de trascender sugiere que el ser humano está en condición de salida de su propio ser, para conducirse más allá de sí mismo. No somos seres ya hechos o acabados, sino que *existimos* –estar fuera– en una confrontación con la realidad, entendida como un todo: “El hombre es el ser que trasciende, por cuanto todo su conocimiento y su acción cognoscitiva están fundados en una *anticipación* del ser en general, en un saber no temático, pero ineludible acerca de la infinitud de la realidad”¹³. Por tanto, esta dinámica es siempre inconclusa, no posee límites, ya que en dicho éxodo nunca alcanzamos plenamente el paraíso.

A partir de lo expuesto, Rahner subraya que el ser humano está amasado en la lógica de la indefinición, ya que definir qué sea el hombre requiere acudir a una realidad que está más allá de toda determinación antropológica, y a la que

¹¹ Cf. González de Cardedal, *La entraña...*, 296.

¹² Rahner, «Sobre la teología de la celebración de la Navidad», 37.

¹³ Rahner, *Curso...*, 52.

Rahner llama “Dios”¹⁴. Justamente, si no hay realidad de nuestro mundo en la que el ser humano se sienta colmado, el constitutivo esencial que nos determina como hombres no está dentro, sino fuera de nosotros. La definición de esta criatura finita nos lleva a una indefinición ya que, para decir lo que sea esta criatura finita, necesitamos apelar a un infinito. No en vano, el ser humano es entendido como el “ínfimo linde sin esencia propia de la realidad creatural”¹⁵. Afirma más en concreto el teólogo alemán:

Y, sin embargo, precisamente entonces y así es el hombre el abierto, el que no tiene en sí lo que necesita para ser él mismo. A una piedra se la podría definir en un sentido mucho más exhaustivo por lo que ella tiene y es en sí. Decir al hombre sólo es posible si se habla de algo que él no es: de Dios¹⁶.

De esta manera, esta fenomenología existencial describe la situación fáctica en la que se encuentra urdido el ser humano. Repetimos que no se trata de una fenomenología realizada al margen del evento fundante del cristianismo, sino habiéndolo presupuesto; aunque con la abstracción metodológica que le permita decir a Dios en el ámbito propiamente moderno, partiendo de un elemento común y reconocible por todos: nuestra propia estructura antropológica.

Ahora bien, llegados a este punto el teólogo da un paso adelante para ofrecer una interpretación creyente de dicha fenomenología existencial. En efecto, preguntándose por qué es mucho más fácil decir qué sea una piedra que definir al hombre, Rahner vuelve al punto de partida antes reseñado y del que había hecho abstracción metodológica. La definición del hombre es la indefinición porque la creación es la gramática de un poder decirse de Dios en la encarnación: “Aunque esto ocurre solamente porque Dios crea de la nada esta gramática de su autoexpresión”¹⁷. El teólogo alemán recupera uno de los elementos centrales del Nuevo Testamento, reivindicado también por los Padres, y que podemos denominar como la “creación en Cristo”.

Establece así una interesante articulación del binomio creación—encarnación y la modula rompiendo con la hegemónica teología de doble piso¹⁸. Esta teología, propia del tiempo previo al Concilio Vaticano II, establecía de hecho una comprensión dualista de la historia de la salvación, que era catalogada con

¹⁴ Cf. Karl Rahner, «Para la teología de la encarnación», en *Escritos de Teología IV* (Madrid: Cristiandad, 2002), 133–139. En la p. 134 se afirma: “El hombre es, esta podría ser la definición, la indefinibilidad llegada a sí misma”.

¹⁵ Rahner, «Sobre la teología de la celebración de la Navidad», 42.

¹⁶ Rahner, «Sobre la teología de la celebración de la Navidad», 42.

¹⁷ Rahner, «Sobre la teología de la celebración de la Navidad», 43s.

¹⁸ Para esta cuestión, cf. José Luis Ruiz de la Peña, *El don de Dios. Antropología teológica especial* (Santander: Sal Terrae, 1991), 19–39.

los adjetivos de “natural” y “sobrenatural”. Así, dicha corriente tomaba, como real punto de partida de la historia de la salvación, la comprensión del ser humano como una “naturaleza pura”; algo que no dejaba de ser un teológúmeno, extraño a la revelación neo–testamentaria¹⁹. Rahner pretende devolvernos a una visión profundamente bíblica y patristica, que considera un único plan de salvación de Dios para el mundo.

En efecto, Rahner nos dice que, debido al desenfoque de la teología de doble piso, se ha pensado la creación como algo obvio, mientras que la encarnación habría pasado a ser una realidad subordinada a tal obviedad. En gran medida, y desde un punto de vista psicológico, esto tiene cierta lógica. Estamos existiendo en la creación cuando, a posteriori, comenzamos a saber de la encarnación. O de otro modo, estamos ya viviendo en la creación, y familiarizados con ella, cuando escuchamos hablar del Dios humanado. De este modo, se provoca en el ser humano un efecto ilusorio, por medio del cual parecería que primero estaría la creación y, sólo en un segundo lugar, se habría pensado la posibilidad de la encarnación²⁰. Esta comprensión de las cosas consagra una esquematización donde las relaciones que podemos establecer entre creación y encarnación tienen un cierto carácter extrínsecista²¹.

Junto a la teología de doble piso, ligada a ciertas interpretaciones modernas de la teología tomista, especialmente desde la teología de Cayetano²², tendríamos que hacer referencia a la soteriología que se acaba imponiendo en el occidente cristiano, especialmente durante el segundo milenio²³. Según esta soteriología, la encarnación estaría motivada por el pecado del hombre. La idea distorsionada radicaría en pensar también la historia de la salvación en un doble tiempo: primero, Dios crea y el hombre peca; segundo, Dios manda a su Hijo, como encarnado, para recomponer lo que el hombre ha roto con su desobediencia. Así pues, queda la duda de si, en el hipotético caso de que el ser humano no hubiera pecado, Dios se habría encarnado. Para Rahner, ésta es una manera de des–densificar el cristianismo porque, si el elemento definitorio de la fe es la encarnación, y hacemos de ella algo subordinado al pecado humano, acabamos tergiversando los centros de referencia de lo cristiano. Así,

¹⁹ Cf. Karl Rahner, «Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia», en *Escritos de Teología I* (Madrid: Taurus, 1967³), 327–350.

²⁰ Cf. Rahner, «Sobre la teología de la celebración de la Navidad», 43.

²¹ A propósito de dicho carácter extrínseco, a la manera de una superposición forzada entre naturaleza y gracia, cf. Rahner, «Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia», 330. También cf. Karl–Heinz Weger, *Karl Rahner: Introducción a su pensamiento teológico* (Barcelona: Herder, 1982), 119–127 y González de Cardedal, *La entraña...*, 295.

²² Cf. Luis F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia* (Madrid: BAC, 2001), 5–14.

²³ Cf. Karl Rahner, «Soteriología», en *Sacramentum Mundi VI*, dir. por AA.VV (Barcelona: Herder, 1976), 461–468.

no solamente la encarnación aparece como cronológicamente posterior a la creación, sino incluso como ontológicamente subordinada a esta. Aquí Rahner reivindica una vuelta a las fuentes cristianas; especialmente a los textos neotestamentarios y a la gran patristica, al tiempo que manifiesta una connivencia de fondo con la teología de Duns Scoto.

En efecto, la interpretación concorde con estas fuentes desmiente la comprensión habitual. No es que Dios, en un primer momento, crea y después, en un segundo momento, se encarna. Dios desde siempre ha querido ser un Dios encarnado y, por esta razón, ha creado al mundo y al ser humano como la gramática de su propia autoexpresión: “Fuimos destinados en la persona de Cristo antes de la creación del mundo” (Ef 1,4). O como el mismo Rahner afirma, apelando a S. Agustín: “Crea la realidad humana en cuanto asume esta realidad misma como la suya”²⁴.

Dios ha creado porque desde siempre ha querido ser Dios con nosotros. Esta creación ha sido pensada como “el material de una posible historia de Dios”²⁵ con los seres humanos. Esto que se crea no es algo neutro, sino la gramática de la propia autoexpresión de Dios. La creación desde el primer instante está secretamente cargada con el peso de la encarnación. El Nuevo Testamento afirma: “Nada de lo que existe fue hecho sin la Palabra” (Jn 1,3). Rahner pretende devolvernos a un cristocentrismo que desvela cómo no hay creación sin la gracia de Cristo, sin referencia a Cristo. Por ello, cuando el Verbo quiera decirse desde el adentro de la finitud como encarnado, estará asumiendo aquel material que fue establecido desde el inicio como gramática suya propia. Ahora podemos comprender que las relaciones entre creación y encarnación no se reducen a un mero acontecer extrínseco.

Es interesante detenerse en la clave simbólica que utiliza Rahner al barruntar la creación como “gramática”. El objetivo fundamental de todo aprendizaje de la gramática de una lengua es que se ofrezcan los rudimentos que posibiliten, en un momento de madurez, proferir palabras con significado. Así, la gramática no es un fin en sí misma, sino un medio que apunta a la posibilidad de una palabra con sentido. Del mismo modo, la creación está establecida desde el principio, pero en vistas a su culminación, que vendrá cuando la gramática se convierta en palabra: “La Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn 1,14). Por lo tanto, aunque la creación sea cronológicamente previa a la encarnación, esta antecede ontológicamente al acto creatural. Justamente, y aún a riesgo de repetirnos, Dios crea porque ha decidido ser Emmanuel, es decir, un Dios con nosotros²⁶.

²⁴ Rahner, *Curso...*, 264.

²⁵ Rahner, «Para la teología de la encarnación», 142.

²⁶ Afirma González de Cardedal: “Dios ha sido desde siempre un Dios con voluntad de compartir

Desde esta interpretación cristiana, podemos entender cómo la huella que ha dejado en nuestra estructura antropológica el acto encarnatorio consiste en que el ser humano es “la gramática de una posible auto-manifestación de Dios”²⁷. Cuando Dios se quiere decir en las afueras de sí mismo, lo que surge es el hombre. Por ello, el ser humano, siendo lo otro de Dios, es una apelación decidida a Dios mismo. De aquí se deriva una idea esencial para la comprensión rahneriana de la revelación: nuestra propia estructura antropológica es ya revelación. Hay revelación en dicha configuración antropológica porque Dios, poniendo fuera de sí al ser humano, se está diciendo a sí mismo. Cuando Dios coloca en el vacío de sí al hombre, lo que moldea allí es el barro de su manifestación más plena, acontecida en la plenitud de los tiempos. La gramática se convertirá en el acto de lenguaje por excelencia en el momento de la encarnación. Se tratará entonces del paso de la gramática a la Palabra. En síntesis, la religión donde Dios, rompiendo el cerco de nuestra finitud, hace suya propia nuestra realidad creatural se llama cristianismo²⁸.

La revelación, para Karl Rahner, está inscrita en la propia estructura antropológica: “Porque hay una autotranscendencia –con carácter de revelación– del hombre por la auto-comunicación ontológica de Dios, acontece historia de la revelación siempre que esta experiencia trascendental tiene su historia, o sea, en la historia del hombre en general”²⁹. A esto es a lo que el teólogo alemán llama “revelación trascendental”. No en vano, decir al ser humano es haber dicho ya algo de Dios. La teología de Rahner alcanza en estas consideraciones un gozne que le aporta a su propuesta una unidad y organicidad admirables. Desde aquí podemos comprender que la cristología no es sino antropología consumada, así como la antropología puede ser catalogada como cristología deficiente: “La cristología es fin y principio de la antropología”³⁰.

Ahora bien, estas consideraciones no suponen que Rahner desconozca la importancia de mantener en alto la gratuidad del plan de Dios, manifestado fundamentalmente en su acto encarnatorio. En efecto, Dios podría haber creado al mundo y al hombre sin identificarse como encarnado con su criatura³¹. Sin embargo, en este orden de salvación en el que nos encontramos, y por pura gracia, no ha sido así. En dialogo con el dualismo tan propio de su tiempo, Rahner mantiene como concepto residual el de “naturaleza pura”, al

el destino del hombre encarnándose”, en *Raíz de la esperanza* (Salamanca: Sígueme, 1996²), 78.

²⁷ Rahner, *Curso...*, 264.

²⁸ Cf. Karl Rahner, *Sobre la inefabilidad de Dios. Experiencias de un teólogo católico* (Barcelona: Herder, 2005), 27–34.

²⁹ Rahner, *Curso...*, 188.

³⁰ Rahner, «Para la teología de la encarnación», 144.

³¹ Cf. Rahner, «Sobre la teología de la celebración de la Navidad», 43.

que antes hacíamos alusión³². De esta manera, pretende dejar claro que Dios, absolutamente libre, podría haber creado un ser humano de naturaleza pura; es decir, una realidad creatural que no fuera revelación de Dios, ni gramática de su autoexpresión. Así, el ser humano no habría estado destinado a la “divinización”. Pero no es esto lo que tenemos *de facto*, ya que lo que existe es un ser humano llamado a participar de la misma vida divina. En el orden de salvación en el que nos encontramos, la encarnación es el constitutivo interno esencial de toda la realidad creatural.

La teología rahneriana, tal como estamos viendo, es un intento honesto de diálogo con la modernidad. El olvido del cristianismo original había extendido la conciencia de que Dios era el enemigo del ser humano. La eliminación de Dios aparecía como necesaria para que el ser humano recuperara su primitiva grandeza. Esta es la clave de comprensión fundamental de los humanismos ateos –L. Feuerbach, K. Marx, F. Nietzsche–. Rahner ofrece una comprensión cristiana donde Dios y el ser humano no concurren en alternativa, ya que la gloria de Uno salvaguarda la gloria de otro. Es aquí donde podemos hacer referencia a uno de los conceptos más conocidos de su teología: el “existencial sobrenatural”. Merece la pena que nos detengamos en exponer el trasfondo filosófico de donde brota dicho concepto.

Cuando utiliza este concepto, evidentemente está dialogando con Martin Heidegger. Un existencial es aquello que se encuentra dado permanentemente a nuestra propia libertad. El acto mismo de existir presupone unos existenciales, siempre ofrecidos y de los cuales el ser humano no se puede sustraer. Así pues, cuando Kant habla de los trascendentales, se está refiriendo a las condiciones de posibilidad para el conocimiento: espacio, tiempo y categorías. Kant dice que los trascendentales son estructuras del pensar, siempre dadas, y que, por lo tanto, forman parte de nuestro mismo acto de conocer. Frente a este protagonismo epistemológico en Descartes y Kant, Heidegger ubica el protagonismo en el existir. Hay algo previo al pensamiento –al *cogito*– que no se ha tenido suficientemente en cuenta en la historia de la filosofía: el *sum*. Antes de pensar, el ser humano se encuentra ya existiendo ahí como un ser vivo arrojado al mundo; es lo que se conoce como el *Da-sein*. Afirma el filósofo alemán:

Al adoptar la posición ontológica cartesiana, Kant incurre en una omisión esencial: la omisión de una ontología del Dasein. Esta omisión es decisiva, precisamente en la línea más propia del pensamiento de Descartes. Con el *cogito sum*, Descartes pretende proporcionar a la filosofía un fundamento nuevo y seguro. Pero lo que en este comienzo “radical”

³² Cf. Rahner, *Sobre la inefabilidad...*, 29s. y Ladaria, *Teología...*, 14ss.

Descartes deja indeterminado es el modo de ser de la *res cogitans*, más precisamente, el *sentido del ser del “sum”*.³³

Como estamos viendo, Heidegger cambia las estructuras trascendentales del conocer por unas estructuras existenciales del vivir arrojados al mundo, en el escenario de la historia. El existencial básico es el cuidarse (*Sorge*)³⁴, que se abre en otros tres: el proyecto (futuro), lo “yecto” (presente) y la caída (pasado). Una característica fundamental de los existenciales son su carácter universal. Además, dichas estructuras aprióricas de la existencia no suponen ningún tipo de anulación de la libertad del sujeto. Por ejemplo, el existencial del “encontrarse”³⁵: alguien puede encontrarse bajo el signo del miedo o bajo el signo de la dicha, pero no puede no encontrarse. Así, estas estructuras de la existencia están siempre universalmente dadas como previas al ejercicio de nuestra libertad.

Rahner dirá entonces que hay un existencial que Heidegger desconoce: el existencial sobrenatural. Dicho existencial consiste en que el ser humano, lo sepa o no temáticamente, se encuentra siempre bajo la determinación de la gracia de Cristo. Si “existencial”, como ya hemos visto, equivale a lo que viene ofrecido aprióricamente, para Rahner “sobrenatural” significa aquello gratuito y no exigible, ya que la participación de la vida en Dios es el acto supremo de la libertad divina.

Por lo tanto, con el existencial sobrenatural Rahner nos está hablando de una determinación ineludible de todo ser humano, dada siempre a priori al ejercicio de nuestra libertad, y que se experimenta como dinamismo de ilimitada autotranscendencia³⁶. En esta articulación de su pensamiento teológico hay un interés intrínseco, que contrasta con la teología de doble piso: devolver a Dios a una modernidad que lo había expulsado de su seno. La forma para ello consiste en hacer de Dios lo más necesario para el ser humano, al tiempo que lo más gratuito. Necesidad y gratuidad no se hallan en absoluto contrapuestas³⁷.

Llegados a este punto podemos percatarnos de la dimensión fuertemente teológico–fundamental del pensamiento que estamos desgranando: será posible decir al Dios cristiano a cualquier ser humano, de modo que experimente a Dios desde una esencial con–naturalidad. Ahora podemos entender que aquel niño del pesebre, de hace dos mil años, tiene algo que ver con todo hombre y mujer de nuestros días. He aquí la forma de actualizar el anuncio de la Navidad

³³ Cf. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo* (Madrid: Trotta, 2003), § 6.

³⁴ Cf. Heidegger, *Ser...*, § 41.

³⁵ Cf. Heidegger, *Ser...*, § 29.

³⁶ Cf. Weger, *Karl Rahner...*, 102.

³⁷ Cf. González de Cardedal, *La entraña...*, 137.

para el interlocutor contemporáneo. Desde este giro antropológico–trascendental, la teología consistirá en rastrear en nuestra propia estructura antropológica las huellas que aquel acontecimiento de la primera Navidad ha dejado en nosotros. Así, anunciar la Navidad no es poner voz a un anuncio que cae al ser humano actual como algo venido desde fuera y, por lo tanto, extraño a su naturaleza más íntima, sino como la pieza clave que da explicación a su propio misterio personal. Rahner, rompiendo con toda forma de extrinsecismo, afirma que ha de ser posible anunciar cualquier verdad del cristianismo –incluida la angeología– a la manera en la cual cualquier persona experimente esa verdad como una realidad que tiene que ver, de modo profundo, con su propia vida. En esta línea, encontramos escritos rahnerianos que son muy sugerentes, donde se pretende realizar el anuncio cristiano atendiendo a nuestra estructura antropológica, determinada decididamente por el evento encarnatorio:

Quando hemos hecho esta experiencia del espíritu [...] hemos tenido de hecho la experiencia de lo sobrenatural. Muy anónima y tácita, quizás. Probablemente ni podemos ni nos es lícito volvernos para mirar directamente a lo sobrenatural mismo. Pero cuando nos abandonamos a esta experiencia del espíritu, cuando se hunde todo lo concreto y posible de gozar, cuando todo suena a silencio mortal, cuando todo sabe a muerte y a destrucción, o cuando todo desaparece como en una bienaventuranza inefable casi blanca y sin color, inasible, sabemos que no sólo el espíritu, sino el mismo Espíritu Santo está obrando de hecho en nosotros. Esa es la hora de su gracia³⁸.

La conclusión de todo lo que estamos diciendo es expresada por Rahner de modo lapidario: “Si Dios no hubiera nacido como hombre, nos experimentaríamos internamente de manera distinta”³⁹. Todo ser humano, lo sepa reflejamente o no, se encuentra siempre al amparo de esta gracia cristológica. Es aquí donde Rahner entronca su hipótesis, de gran relevancia en el mundo del diálogo inter–religioso, de los “cristianos anónimos”. Ahora bien, este existencial sobrenatural, como el existencial del comprender, o del habla, no establece de antemano si lo viviremos como aceptación o como rechazo.

En este diálogo con la modernidad, algunos autores entienden que, en el trasfondo del pensamiento rahneriano, también se pueden hallar referencias a la filosofía de Hegel⁴⁰. Aunque es discutido si se trata de algo intencionalmente buscado por nuestro autor, se hace necesaria una cierta clarificación que evite la posible confusión en algunos lectores. Concretamente, la articulación

³⁸ Karl Rahner, «Sobre la experiencia de la gracia», en *Escritos de Teología III*, 105s.

³⁹ Rahner, «Sobre la teología de la celebración de la Navidad», 44s.

⁴⁰ Cf. para este asunto, Gonzalo Zarazaga, *Dios es comunión. El nuevo paradigma* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2004), 85–92.

del binomio creación–encarnación, que hemos explanado con anterioridad, tiene ciertos paralelos con la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, aunque sin perder los elementos de especificidad cristiana. En efecto, Hegel introduce la necesidad en la misma vida divina, haciendo de Dios un “carente” que necesita la objetivación de sí como momento mismo de su proceso de plenificación: “Dios se revela; [...] revelar significa determinarse, ser para otro; este revelar y manifestarse pertenece a la esencia del espíritu mismo. Un espíritu que no está manifiesto no es espíritu [...] Pero Dios en cuanto Espíritu consiste esencialmente en ser para otro, es decir, en revelarse”⁴¹. Así, la revelación de Dios –creación, encarnación y misterio pascual– acaece como inevitable; poniendo de manifiesto el interrogante de hasta qué punto una creación sustentada en la necesidad puede dar como resultante el acontecer de una criatura libre. Es interesante subrayar que, para Hegel, la revelación es una expresión de esta determinación de la propia vida divina, donde el escenario de la historia se convierte en el reflejo de la propia existencia intradivina –esto es, en el calvario del espíritu absoluto–: “Porque precisamente esta pasión y esta muerte, esta muerte sacrificial del individuo por todos es la naturaleza de Dios, la historia de Dios, lo absolutamente universal y afirmativo, el ser”⁴².

Sin embargo, Rahner expresa con convicción que el ser mismo de Dios es pura plenitud y que, de esta manera, su revelación nunca se ha fundado en dinamismo alguno que no sea el amor. Así pues, la posibilidad misma de que Dios se “exteriorice”⁴³ en las afueras de sí, no hipoteca la libertad de la crea-

⁴¹ Georg W. F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión III* (Alianza, Madrid, 1987), 101. También cf. Georg W. F. Hegel, *Fenomenología* (Madrid: FCE, 2000), 259.

⁴² Hegel, *Lecciones...*, 142.

⁴³ Es importante hacer notar la diferencia entre los conceptos de extrañamiento (*Entäusserung*) y alienación (*Entfremdung*) en el pensamiento de Hegel. Aunque hay que reconocer una evolución a la hora de aquilatar la significación precisa de cada término, desde un momento inicial de cierta indiferenciación, sí parece posible establecer ciertas distinciones. La principal haría referencia al término *Entäusserung* como una exteriorización, con un componente claro de extrañamiento. De hecho, Hegel afirma que toda manifestación supone una exposición, en el doble sentido de la palabra: decirse y arriesgarse. El término *Entfremdung*, teniendo como condición de posibilidad una exteriorización, sin embargo implica que el extrañamiento llega al límite de enajenar la propia esencia; provocando una inversión de la misma y una escisión en otro completamente ajeno. Por tanto, para Hegel toda alienación supone un momento previo de extrañamiento, pero no todo extrañamiento ha de acabar en alienación. Para estas apreciaciones, cf. Pedro Cerezo, «En torno a la distinción de *Entäusserung* (extrañamiento) y *Entfremdung* (alienación) en la Fenomenología del Espíritu», en *Hegel y el reino del espíritu* (Granada: UGR, 2018), 67–103. G. Zarazaga llama la atención al hecho de que algunas ediciones de las obras de Rahner en español han traducido *Entäusserung* como “alienación”, pudiendo favorecer una lectura de la creación como necesidad de la esencia divina, en clave hegeliana, lo cual no sería sostenible. Para ello, cf. Zarazaga, *Dios...*, 88 (n. 236). Además, Zarazaga subraya que la comunicación de Dios en el horizonte de lo no–divino no supone ningún género de extrañamiento para Rahner, ya que el mundo es el lugar donde Dios vuelca su amor más allá de sí mismo. De ahí que tome como la traducción más adecuada del primer término alemán “exteriorización”. Sin embargo,

ción, sino que le aporta consistencia. Dios, precisamente porque su esencia es amor gratuito y no carencia, cuando crea pone en las afueras de lo no divino lo absolutamente otro de sí que, al mismo tiempo, y por ello mismo, es material suyo propio. Ahora, dependencia y libertad no aparecen como contrapuestas, sino como referidas la una a la otra –desmintiendo, en gran medida, uno de los presupuestos claves de la modernidad–. La autonomía no se alcanza en el aislamiento, sino en la relación amorosa. Justamente porque todo lo creado tiene como fundamento de su existencia el beneplácito de un Dios que quiere ser encarnado, dicha realidad creatural muestra su consistencia y su autonomía. Para Rahner, el abajamiento del Hijo no es una expresión de una suerte de drama intradivino, sino la plasmación histórica en la que acontece la salvación del ser humano. Dicho abajamiento no es visibilizado desde una caracterización principalmente negativa, sino como expresión de la creatividad de un Dios que es amor colmado⁴⁴.

El paradigma de Calcedonia le permite a Rahner pensar la unidad en la distinción y la identidad en la diferencia: “La constitución del hombre se produce a través de la creación y de la comunicación de Dios mismo, por un distanciamiento y diferencia radicales de Dios en cuanto misterio absoluto en el acto de la creación y, simultáneamente, por una cercanía absoluta respecto de este misterio en la gracia”⁴⁵. De esta manera, y consciente del peligro de malinterpretar algunos de sus pasajes, Rahner busca ubicar al cristianismo más allá de un mero panteísmo, pero también de una religión de pura trascendencia –aun reconociendo la parte de verdad que ambas teorizaciones mantienen–⁴⁶. En efecto, el Dios hegeliano no se posee a sí mismo porque no se conoce y es opaco para sí. De ahí que necesariamente genere lo otro de sí para hacerse objeto de conocimiento y así poder convertirse en sujeto consciente. De este modo, hablamos de un Dios que no es libre y que, al manifestarse, no pone

Ángel Cordovilla parece estar más ajeno a esta diferenciación y maneja la traducción de *Entäusserung* como “alienación”, que es la que habitualmente encontramos en la edición de Herder del *Curso fundamental sobre la fe* y también de Cristiandad de los *Escritos de teología* –tomo IV–. Para esto, cf. Ángel Cordovilla, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y de Hans Urs von Balthasar* (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2004), 128s. Nos parece que estas disquisiciones tienen su importancia a la hora de visibilizar la kénosis del Hijo desde una cierta caracterización dramática o ajena a la misma. De hecho, parece inadecuado traducir solo como exteriorización un término alemán que tiene una evidente connotación de extrañamiento y que, en algunos diccionarios, aparece traducido también como enajenación y, por ende, en correspondencia clara con *Entfremdung*. Para esto cf. ambas voces en Slabý–Grossmann–Illig, *Diccionario de las lenguas española y alemana II* (Barcelona: Herder, 1974). Así pues, percibimos una discusión de fondo donde hay tres conceptos que habrían de clarificarse: exteriorización, extrañamiento, alienación.

⁴⁴ Cf. Cordovilla, *Gramática...*, 57–60.

⁴⁵ Rahner, *Curso...*, 199.

⁴⁶ Cf. Rahner, *Curso...*, 86.

en las afueras de lo no divino nada diferente de sí –solo un momento de su necesario paso desde la carencia a la plenitud reconciliada–. El Dios cristiano, sin embargo, crea *ex nihilo*; es decir, pone fuera de sí algo distinto de una mera suerte de emanación de su propia esencia.

3. La revelación desde la mediación de la figura de Cristo crucificado en H. U. von Balthasar

Como acabamos de exponer, la clave de comprensión de la teología de Rahner se encuentra en su interpretación de la modernidad. También la propuesta de Balthasar podrá ser abordada desde la decodificación que hace del devenir moderno. Ahora bien, el teólogo suizo va a tener un posicionamiento, en relación a la modernidad, claramente divergente del rahneriano, ya que considera que la modernidad con su apelación al giro antropocéntrico tiende a desfondar el conjunto de lo real. En efecto, si Rahner asume como inicio de su teología ese giro antropocéntrico, Balthasar lo rechaza y arguye que, al centro de la realidad, no puede colocarse al ser humano, ya que esta posición lo convierte en la medida de todas las cosas. Balthasar es muy sensible a la reducción de la realidad y a la malinterpretación del anuncio cristiano que ha provocado el concreto desarrollo moderno.

En una de sus obras más condensadas –*Sólo el amor es digno de fe*– Balthasar hace una lectura de la historia del cristianismo con una especial atención a las dos reducciones que se han producido a lo largo del tiempo. Por una parte, podemos hablar de la “reducción cosmológica”, fundamentalmente acaecida en el universo helénico, donde el *Logos* encarnado se entiende como plenicación, al tiempo que reversión, de los fragmentos de racionalidad (*logos spermatikos*) esparcidos por el mundo⁴⁷. Por otra parte, la modernidad incurre en una “reducción antropológica”, que también provoca un desfondamiento de la comprensión de lo real. El progresivo desencantamiento del mundo hace que el cosmos quede desplazado y el ser humano alcance un evidente protagonismo, siendo considerado ahora como el portador principal de logos, a la manera de un microcosmos⁴⁸.

Desde estas consideraciones, nuestro autor propone un nuevo inicio con un diferente punto de partida, que sea contrastante con el camino que ha querido imponer, especialmente y de modo hegemónico, la modernidad. Al centro de la fe no tiene que estar el ser humano, sino únicamente la revelación –desde

⁴⁷ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe* (Salamanca: Sígueme, 1971), 13–26.

⁴⁸ Cf. Balthasar, *Sólo el amor...*, 27–44.

sí y por sí misma considerada—; es decir, la revelación es absolutamente indeducible. Y para que podamos entender qué significa esa indeducibilidad de la revelación —puesta en el centro y como punto de partida de toda reflexión teológica— Balthasar ofrece algunas analogías: el amor humano o la obra de arte⁴⁹.

Tomemos una obra de arte; por ejemplo, el Moisés de Miguel Ángel. Toda una serie de circunstancias históricas, sociales, políticas, religiosas y artísticas, situadas en la atmósfera del renacimiento italiano, pueden explicar la aparición de dicha obra maestra. Ahora bien, de esas circunstancias, consideradas por sí mismas, no puede derivarse el surgimiento del Moisés. Con su aparición tenemos la manifestación de una realidad inderivablemente nueva, que no era esperable ni deducible de las circunstancias antes mencionadas. Evidentemente, existieron condicionamientos propios de toda una época y precedentes dignos de mención. Sin embargo, tan solo contando con estas condiciones no se puede derivar una obra como esta. O de otro modo, “ninguna ley sociológica puede prever el día de su llegada ni valorar después su existencia”⁵⁰. Cuando la obra acontece, haciendo su aparición, tenemos delante de nosotros un *novum* inesperado.

Otro ejemplo es el amor de pareja. ¿Cómo se podría deducir, de un modo apriorístico, quién va a ser esa persona que acompañe los días, que sea digna de recibir fidelidad? ¿A partir de qué condiciones previas se podría llegar a hacer el retrato de aquella que será la persona con la que merezca la pena pasar la vida? La elección amorosa saca al ser humano del ámbito de los individuos —en el que se es uno más— para convertirlo en persona, es decir, en alguien irreplicable.

La analogía que hace Balthasar entre la revelación y ciertos acontecimientos —como el amor o la obra de arte— trata de poner de manifiesto que el protagonismo no puede estar en el sujeto —que acaba midiendo desde sí y por sí la realidad en clave reductora— sino que el punto de partida, y el corazón mismo de la cuestión, tiene que ser el evento revelativo, al que habrá que permitirle que se explique desde su adentro. La revelación tiene que ser percibida como la asunción de una realidad asombrosamente nueva e inesperada.

Este subrayado nos ayuda a entender la reivindicación de una perspectiva fenomenológica, por medio de la cual se pretende dar protagonismo a la “cosa en sí”; que en el caso que nos ocupa, será la revelación. La asunción que Balthasar hace de la modernidad es poco complaciente y, de un modo bastante original, privilegia una vía de acceso a dicha revelación, y al conjunto de lo real, que ha estado denostada en los últimos siglos: la *via pulchritudinis*⁵¹.

⁴⁹ Hans Urs von Balthasar, *¿Por qué soy todavía cristiano?* (Salamanca: Sígueme, 1974), 20–26.

⁵⁰ Balthasar, *¿Por qué soy...*, 21. Cf. también Balthasar, *Sólo el amor...*, 47.

⁵¹ Cf. Balthasar, *Sólo el amor...*, 45–54.

En la propuesta balthasariana encontramos conexiones con la metafísica clásica, los desarrollos posteriores de la Edad Media y la teología de Tomás de Aquino. Un elemento típico de las consideraciones sobre el ser, en la metafísica medieval, consiste en la referencia a los trascendentales del mismo: el *verum* –verdad–, el *bonum* –bondad– y el *pulchrum* –belleza–. Si la teología medieval privilegió el acceso a la revelación por medio de la verdad, dando relieve a la cuestión cosmológica, la ilustración realiza una comprensión del cristianismo como propuesta ética, en gran medida debido a un acceso a la cuestión de la revelación por medio de la bondad. Balthasar, como hemos apuntado, elige un camino que le parece marginal en el desarrollo de la modernidad –y acaso en el propio cristianismo– llevándonos a la contemplación de la belleza de la revelación. No obstante, la vía de la belleza es reclamada como punto de partida, pero en absoluto único ni excluyente. De hecho, su gran trilogía en quince volúmenes –*Gloria*, *Teodramática* y *Teológica*– tratan de ofrecer una presentación del fenómeno cristiano desde los trascendentales del ser: belleza, bondad y verdad, respectivamente⁵².

Ahora bien, esta vía de acceso centrada en la belleza, si va a determinar en gran medida las preferencias filosóficas del teólogo suizo y el diálogo con los distintos autores. Balthasar adopta como clave de su pensamiento modulaciones filosóficas que se encuentran referidas a la obra de J.W. von Goethe. Por tanto, podemos decir que Rahner es a Kant o incluso a Fichte, en referencia a la visión trascendental, lo que Balthasar es a Goethe. Se hace clara aquí la importancia que la mediación filosófica elegida tiene a la hora de presentar una propuesta teológica con relieves propios. No en vano, el propio Balthasar afirmaba aquello de “ninguna teología, sin filosofía”⁵³.

Ya hemos visto cómo la clave fundamental del pensamiento de Rahner, con su giro antropológico–trascendental, radica en su correlato con la filosofía trascendental de corte kantiano –preguntando por las condiciones de posibilidad necesarias para el conocimiento– o con el primer Heidegger a propósito de su obra *Ser y tiempo*, en relación a las condiciones de posibilidad del existir en el mundo. Balthasar se muestra más bien ajeno a estas mediaciones filosóficas por entender que no respetan la singularidad del evento cristiano en su propio desvelamiento: “el criterio de autenticidad de lo cristiano no puede ser ni la filosofía religiosa, ni la existencia [...] lo cristiano se aniquila si se lo diluye en una presuposición trascendental de su evidencia en el pensar o vivir, en el saber u obrar”⁵⁴. Así pues, y apelando a la vía de la belleza, Balthasar se siente inspirado por las apreciaciones de un autor que, más que estrictamente

⁵² Cf. Hans Urs von Balthasar, *Epílogo* (Madrid: Encuentro, 1998), 46.

⁵³ Hans Urs von Balthasar, *Teológica I*, (Madrid: Encuentro, 1997), 11.

⁵⁴ Balthasar, *Sólo el amor...*, 45.

filósofo, podemos ubicar en la esfera de las artes: Goethe y su apelación a la *Gestalt*⁵⁵ –que podríamos traducir específicamente por “forma”, o más acertadamente aún por “figura”–⁵⁶. Es interesante traer aquí a colación una conferencia de nuestro teólogo que, con motivo de la entrega del premio Mozart por parte de la Fundación Goethe en 1987, tiene en Innsbruck con el sugerente título: “Aquello que le debo a Goethe”. Allí podemos leer:

En Viena, sin embargo, no estudié música, sino sobre todo la literatura alemana, y de todo lo que aprendí allí, hice más adelante el centro de mi obra teológica: la posibilidad de ver, evaluar e interpretar una figura; digamos también una mirada sintética, por antítesis con la crítica de Kant, y con la analítica de las ciencias naturales. Esta capacidad de ver la figura se la debo a Goethe que, emergiendo del caos de *Sturm und Drang*, no ha cesado de ver, de creer y de poner en valor las figuras vivientes⁵⁷.

La *Gestalt* –más bien conocida como una corriente psicológica– tiene evidentes conexiones con la fenomenología contemporánea y afirma fundamentalmente que el todo es mayor que la mera suma de las partes. Cuando se habla de la figura, lo que encontramos es una apelación para ir más allá del análisis de las partes, ya que dicho análisis de cada parte, sumadas con posterioridad, no es capaz de dar razón de la integridad que se ofrece como un todo. Cuando Goethe utiliza este término, en el fondo está empleando la idea de la proporcionalidad entre las partes, donde el protagonismo no recae en dichas partes, sino en la relación de las mismas con el todo. Las siguientes palabras sobre Balthasar son clarificadoras:

Así pues, según este nuevo método teológico, todo lo que puede parecer contradictorio, antinómico y opuesto en el campo de la vida cristiana es visto según una mirada vivificante de la “figura”. Esta figura única es tan orgánica que cada parte tiene necesidad de todas las otras y que la plenitud de esta figura da testimonio de esa indivisible unidad. Todo va unido en esa perspectiva de la mirada estética. El punto de partida es obligatoriamente estético en el sentido más profundo del término. No se trata en absoluto de una reducción al esteticismo profano o munda-

⁵⁵ Para la profundización del significado de la *Gestalt*, cf. Félix Duque, «*Alles ist sie mit einem male*. La actitud de Goethe en la naturaleza», *Estudi General*19–20 (2000): 83–103.

⁵⁶ Cf. Olegario González de Cardedal, «La obra teológica de Hans Urs von Balthasar», *Communio*, 10 (1988): 380. El teólogo español propone también aquí, como una traducción acertada de *Gestalt*, la palabra “hermosura”.

⁵⁷ Texto tomado de Mario Saint–Pierre, *Beauté, bonté, vérité chez Hans Urs von Balthasar* (Québec: Les Presses de l’université Laval, 1998), 180. Gran parte de este discurso aparece en francés, con glosas del autor, en Mario Saint–Pierre, «Hans Urs von Balthasar», en *Penseurs et Apôtres du XX siècle*, ed. por J. Genes (Québec. FIDES, 2001), 43–52. La traducción es nuestra.

no. Aquí se realiza la profecía de Dostoievski: “La belleza salvará al mundo”⁵⁸.

Podemos percatarnos entonces de un doble acceso a la realidad. El acceso mayoritario que ha hecho la modernidad consiste en partir, dividir y analizar las partes, de tal forma que se ha llegado a una auténtica fragmentación del saber. Este camino hegemónico en nuestros días puede verse suplantado por otra forma de acceso a la realidad, donde se atiende al todo y, por tanto, su modo de proceder no es el “análisis”, sino la “síntesis”. Tenemos también un doble uso de la razón. Por un lado, un uso de la razón que responde a la propia etimología del término –que proviene de la palabra latina *ratio*– y que significa porción o parte. Así, la razón moderna funcionaría por la consideración de la parte y su ejercitación sería la explicación. Por otro lado, a través de Goethe y la consideración de la *Gestalt*, la razón va a operar fundamentalmente desde la intuición. La razón ve –belleza–, evalúa –bondad– e interpreta –verdad–⁵⁹. Por tanto, se trata de una consideración mucho más holística con respecto a la percepción de la realidad.

Como hemos apuntado, encontramos aquí un nuevo desarrollo de la propia modernidad, que toma cuerpo en el avance de la fenomenología a lo largo del siglo XX y con la que Balthasar muestra ciertas connivencias. De hecho, Husserl toma ideas propias de la *Gestalt* y muestra influencias claras de la filosofía de Brentano, con su decidida apelación a la intuición. También encontramos interesantes conexiones de estos puntos de vista en la obra de Merleau-Ponty⁶⁰. Estamos subrayando otra declinación posible de la modernidad, que va a ser minoritaria hasta comienzos del siglo XX, teniendo desarrollos posteriores muy fructíferos.

Avanzando en la exposición del pensamiento de Balthasar, sería interesante plantearse en qué lugar queda el posible sujeto creyente dentro de su pensamiento. La vía de la belleza pone de manifiesto que la mejor manera de acceder a la revelación es a través de la apelación al todo, que se impone por sí y desde sí, más allá de la suma de las partes. La revelación se comprende, por ende, como un evento que se da, generando sus propias condiciones de posibilidad y dejando al sujeto en una cierta posición de pasividad. El sujeto percibe lo que se le entrega desde una cierta disposición receptora y segunda⁶¹. Podemos leer:

⁵⁸ Saint-Pierre, «Hans Urs von Balthasar», 51.

⁵⁹ Cf. Saint-Pierre, *Beauté...*, 180.

⁶⁰ Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* (Barcelona: Planeta-Agostini, 1984), 87–91.

⁶¹ También aquí encontramos interesantes conexiones con la fenomenología de la carne, que percibe en la pasividad uno de los elementos fundamentales de comprensión del ser humano. Esto aparece de modo patente en la distinción que hace M. Henry entre “cuerpo” y “carne”, donde esta última es con-

Ahora bien, dado que Dios, conforme a su ser divino y, sobre todo, en su revelación histórica, tiene toda la iniciativa en la relación con la criatura, nos dice quién es y cómo debemos comportarnos, y dado que la gracia de la revelación pone en acto la estructura originaria de la criatura, la pasividad tiene la primacía sobre la actividad. Pero una pasividad bien entendida, que es la de un ser activo en su receptividad y cuyo acto fundamental consiste precisamente en poder recibir⁶².

La revelación ha de ser medida, comprendida y abarcada desde la revelación misma. Balthasar es muy sensible a la tentación de perder la especificidad cristiana por ser afrontada desde categorías que le son extrañas o ajenas. Por ello, Balthasar quiere quitar todo tipo de constricciones, en gran medida acumuladas en el decurso del pensamiento moderno, para permitir que la revelación se nos muestre como manifestada. El protagonismo se encuentra en esta manifestación y no en el propio sujeto. Ahora bien, esto no significa que se desprecie el polo antropológico; aunque se subraye de modo nítido que el sujeto no crea, ni inventa, ni deduce, sino que recibe aquello que se le ha manifestado. En efecto, la figura de la revelación, que como veremos a continuación es Jesucristo, genera las condiciones de posibilidad de su propia percepción. Estas condiciones, posibilitadoras del asombro ante aquello que se manifiesta, apuntan decididamente a luz de la fe. Esta luz, para el pensador suizo, no es sino una iluminación del Espíritu de Dios en el interior del sujeto. El teólogo de la belleza utiliza, para expresar lo que decimos, un salmo en el que aparecen conjugados estos elementos objetivos y subjetivos: “Señor, en tu luz vemos la luz” (Sal 36,9)⁶³.

Así pues, si la Teología Fundamental va a consistir para Rahner en rastrear las huellas del misterio en nuestra estructura antropológica, para Balthasar va a ser entendida como la doctrina de la percepción de la hermosura o la figura. La revelación crea sus propias condiciones de posibilidad para entregarse al sujeto, que nunca habría deducido desde supuestas connivencias antropológicas aquello que supera lo que podría haber imaginado:

Siempre lo esencial es esto: lo que me es dado como gracia sólo puede ser comprendido como tal, pero no puede ser construido después por el entendimiento. No puedo decir: esto es lo que “realmente” siempre había esperado, aquello a lo que se dirigía mi pensamiento, de tal manera

cebida desde la clave de un recibirse desde otro lugar –que en este caso es la Vida, entendida como autoafección–. Para ello, cf. Michel Henry, *Encarnación* (Salamanca: Sígueme, 2001), 160. Estas mismas ideas están en Franco Manzi y Giovanni C. Pagazzi, *Il pastore dell’essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio* (Assisi: Cittadella, 2001), 88–92.

⁶² Hans Urs von Balthasar, *Gloria I* (Madrid: Encuentro, 1985), 222s.

⁶³ Es interesante hacer notar las connivencias del autor con la teorización de P. Rousselot cuando habla de “los ojos de la fe”. Cf. Balthasar, *Sólo el amor...*, 53.

que fue suficiente un pequeño impulso desde fuera para que cristalizase mi vaga intuición en una visión plena⁶⁴.

La Teología Fundamental balthasariana se encuentra en su obra magna *Gloria*, compuesta por siete volúmenes. Balthasar propone allí su doctrina de la percepción de la figura y para ello utiliza como categoría central el término “gloria” –traducción del término griego *doxa* y del hebreo *kabod*–⁶⁵. La *doxa*, especialmente en el evangelio de Juan, hace referencia al peso de gloria que es inherente al Hijo en su manifestación a este mundo. En la cristología joánica, altamente desarrollada, hay una conexión con el *kabod* de Yahvé en el Antiguo Testamento, poniendo de relieve la cercanía de Cristo al misterio de Dios⁶⁶.

Podemos entender ahora que la gloria del Hijo de Dios se despliegue como belleza, aunque sea de una forma contradictoria para nuestro mundo. Lo que nos interesa destacar es que la revelación, claramente cristocéntrica, se desarrolla en la obra de Balthasar tomando como punto de partida un elemento eminentemente perceptivo. Aquí radica su originalidad con respecto a los caminos que ha recorrido la modernidad en los últimos siglos. Si la verdad está relacionada con una determinación más intelectual y la bondad con dimensiones más volitivas, referidas fundamentalmente a la acción, la belleza nos habla del protagonismo de los sentidos y, por lo tanto, de la centralidad de aquello que es posible percibir a través de estos.

Ahora bien, sería desatinado dejar reducida la propuesta de Balthasar a una mera teología con dimensión estética. Esto es algo que afronta directamente nuestro autor en el primer volumen de *Gloria*, cuando dice que no ha pretendido hacer una “teología estética”, sino una “estética teológica”⁶⁷. En este aparente juego de palabras encontramos cuál pretende que sea, para nuestro autor, el elemento determinante. No se trata de hacer consideraciones teológicas sobre la belleza, porque ello supondría establecer un concepto neutro de belleza que instauramos al margen de la propia revelación. Al contrario, la estética teológica apunta específicamente a una comprensión de lo bello que brota de la entraña misma de lo cristiano. Podemos percatarnos en esto de un cierto sabor barthiano, que quiere mantener en alto el objeto puro de la fe:

Se imponía la pregunta de si el momento estético, secularizado en el idealismo y en el romanticismo, podría purificarse y salvarse mediante una reflexión que volviera a ligarlo con sus orígenes cristianos, o si no había otro remedio que abandonarlo, tal como hemos visto al hablar de la amputación estética de la teología. Que esta amputación no ha

⁶⁴ Balthasar, *Por qué soy...*, 32.

⁶⁵ Cf. Angelo Scola, *Hans Urs von Balthasar: Un estilo teológico* (Madrid: Encuentro, 1997), 14.

⁶⁶ Cf. Balthasar, *Gloria I*, 383.

⁶⁷ Cf. Balthasar, *Gloria I*, 109.

resultado satisfactoria para nadie es ya bien evidente y, por eso, hay que preguntarse ahora qué camino emprender: si el de Karl Barth, que redescubre la belleza interior de la teología y de la revelación misma, u otro (quizás implícito en la misma posición barthiana), que no sólo sería posible, sino aun inevitable y necesario, un encuentro auténtico de esa belleza teológica con la belleza del mundo y, por ende, también un encuentro auténtico con la antigüedad, a pesar de todos los riesgos inherentes a esta tentativa⁶⁸.

Con todo lo que venimos diciendo, podemos comprender que la teología de la revelación, centrada fundamentalmente en la figura de Cristo, reclama el protagonismo de categorías tales como manifestación, epifanía o aparición. Es interesante destacar a este respecto cómo Balthasar, siempre desde un trasfondo cristocéntrico, articula la relación entre las mismas: “La aparición puede ser bella, aunque esté separada de esa profundidad y la frustre en sí misma: entonces se convierte en apariencia. Para ser aparición, necesita de la indicación que hay en ella, entonces es epifanía”⁶⁹. Esto es justo lo que ha sucedido con gran parte de las teologías contemporáneas que, seducidas por la inclusión de los métodos histórico-críticos en el ámbito de la fe, han reducido la aparición de Cristo a pura apariencia, perdiendo así su conexión con el misterio de Dios⁷⁰. Sin embargo, la *Gestalt* de Jesucristo como aparición epifánica, solamente explicable desde sí y por sí, nos abre a las profundidades del Dios trinitario.

El Hijo es la figura de la revelación y, por lo tanto, es una forma total, caracterizada por la armoniosidad y la proporción entre sus partes. La tentación de atender únicamente a las partes sería mortal porque el todo, en esa proporción que se interrelaciona, es mayor que la suma de estas. Cuando perdemos esta consideración integral de la proporcionalidad del evento Cristo, comenzamos a empequeñecer dicho evento de revelación. Balthasar, en gran medida influenciado por H. de Lubac, cree que la patrística mantuvo ese carácter holístico e integral del evento cristiano, donde hay una perfecta organicidad entre el ser de Cristo y su misión, entre lo ontológico y lo funcional, entre la teología y la soteriología, entre la cristología y la Trinidad: “Ni Abraham, ni Moisés, ni ninguno de los profetas constituyen la figura alrededor de la cual gira todo lo demás. En cambio, Cristo es la forma, porque es también el contenido”⁷¹. No sucede así en las teologías “contaminadas” de modernidad, en las que empieza a perderse la figura total de la revelación, en pro de un protago-

⁶⁸ Balthasar, *Gloria I*, 77.

⁶⁹ Balthasar, *Epílogo*, 57.

⁷⁰ Cf. Balthasar, *Epílogo*, 60.

⁷¹ Balthasar, *Gloria I*, 415.

nismo de las partes, fácilmente reconocible en las distinciones entre capas de tradición, o entre aquello pre-pascual y post-pascual.

En el despliegue de la gloria de Dios en Jesucristo, que es el evento de la revelación, el sujeto alumbrado por el Espíritu puede captar la belleza de esta figura. Se trata de una belleza que resulta plausible o creíble; por lo tanto, una belleza que es absolutamente significativa para el ser humano. La credibilidad de la revelación, para Balthasar, consiste en permitir al evento Cristo su autoexpresión, sin tratar de entenderlo desde categorías que vienen impuestas desde fuera. Cuando consentimos a Cristo que se ponga en movimiento, podemos contemplar que no ha habido vida humana más bellamente vivida que la de este judío del siglo I. Cristo es creíble porque la contemplación de la totalidad de su existencia es capaz de hacernos percibir que una vida, tan bellamente vivida, solo puede ser la vida misma de Dios⁷². Esto lo expresa de una manera muy interesante J. Ratzinger, que siempre mostró admiración por Balthasar, cuando afirma en su *Introducción al cristianismo* a propósito de Jesús: “Si, por decirlo de otro modo, esa existencia no sólo ama, sino que es amor, ¿no habremos de identificarlo con Dios, único ser que es amor? Jesús, el Hijo de Dios, ¿no será entonces Dios?”⁷³.

Ahora bien, en estas apreciaciones donde ponemos en correlación la figura de Cristo con el amor, no podemos olvidar el subrayado con el que empezábamos nuestra reflexión: la indeducibilidad. Jesucristo es la *Gestalt*, pero en la manifestación de un amor crucificado que pone en crisis nuestros amores. La cruz, entendida desde sí misma, acontece como un amor que contradice los amores de este mundo porque es un amor sorpresivo: “Una vez más es innecesario insistir en que la ‘deformidad’ de la muerte en cruz y del abandono de Dios ocupa un espacio central en esta forma del todo, por primera vez hace a ésta propiamente legible”⁷⁴. Pablo dirá que esto es un “escándalo para los judíos y una necedad para los gentiles” (1 Cor 1,23). Pero para aquel que con la iluminación del Espíritu es capaz de percibir la figura de este amor, se manifiesta en ella la misma gloria de Dios. Un ejemplo de esto lo encontramos en el centurión romano que, en el evangelio de Marcos, contempla el momento preciso de la muerte de Cristo. Cuando Cristo termina de expirar, este extranjero exclama: “Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios” (Mc 15,39). El peso de gloria que se manifiesta en el Crucificado, con un amor que se ha entregado hasta el extremo, tiene tal fuerza que se impone por sí mismo, arrancando al espectador una confesión de fe. La percepción de esa figura

⁷² Balthasar, *Por qué soy...*, 26–29.

⁷³ Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo* (Salamanca: Sígueme, 2005), 178.

⁷⁴ Balthasar, *Epílogo* 60s.

de revelación provoca el “rpto”⁷⁵; es decir, la apreciación de aquello que no puede ser explicado a partir de nuestras categorías habituales de pensar la realidad. Así, el acontecimiento, por ser tan novedoso e indeducible, solamente puede venir de Dios.

En efecto, Balthasar no da nada por supuesto: sólo sabremos qué es el amor, viendo a Cristo morir en la cruz. No hay una realidad neutra que pueda ser tomada e introducida en la reflexión teológica, sino que será la propia teología la que habrá de dar a luz los conceptos con los que ella trabaja. Esto sucede también con el concepto de belleza; es decir, para el cristianismo, lo más bello se encuentra en ese hombre clavado en la cruz⁷⁶. Es una belleza que repugna a los griegos, porque rompe y pone en crisis su conceptualización de la misma. El concepto de belleza, propio del mundo helénico, es la perfección de la forma o canon eterno, entendido como una concepción de proporcionalidad matemática –medida, número, peso–⁷⁷. La belleza cristiana es percibida en la plenitud del amor entregado. Es bello este espectáculo del hombre muerto en la cruz, porque se manifiesta la forma de amor más plena que ha existido nunca bajo el sol de este mundo⁷⁸.

Podemos comprender ahora el tránsito de la “gloria” al “drama” de la salvación, ya que la belleza se otorga a sí misma al ser humano, en medio de las contradicciones de la historia, como “bondad” que al mismo tiempo pide ser pensada como “verdad”. Esta es la corriente profunda que liga toda su trilogía. Por este motivo, Balthasar no propone una comprensión intelectualista de la credibilidad cristiana, sino que apela a la totalidad –como hemos visto a propósito de la vida y muerte de Cristo–. Los que aportan más credibilidad al cristianismo son los santos, porque su forma de vida considerada en su totalidad, puede ser percibida por sus interlocutores, con tal grado de belleza, que la misma puede llevarlos a la verdad y al bien: “El santo es la apología de la religión cristiana”⁷⁹. Todas las teologías fundamentales contemporáneas, que realizan su despliegue a partir de la categoría de “testimonio”, tienen esta matriz claramente balthasariana.

De nuevo aquí el teólogo suizo acude a la era patrística y permanece admirado por la existencia a lo largo de este periodo de figuras totales, donde quedaba aunada en la misma persona las categorías de santo –belleza–, pastor –bondad– y teólogo –verdad–. Con la Edad Media esto se pierde, y tenemos santos, teólogos y pastores, pero no figuras totales. En un conocido artículo –titulado

⁷⁵ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Gloria VII* (Madrid: Encuentro, 1989), 315.

⁷⁶ Cf. Balthasar, *Gloria I*, 78s.

⁷⁷ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Gloria IV* (Madrid: Encuentro, 1986), 188s. y 195.

⁷⁸ Cf. Balthasar, *Gloria VII*, 23.

⁷⁹ Balthasar, *Gloria I*, 209.

*Teología y santidad*⁸⁰— Balthasar se pregunta por las causas de esta pérdida de integridad. Afirma que la inclusión del aristotelismo en teología tuvo una importancia primordial, ya que se introdujeron una serie de conceptos que no estaban totalmente “cocidos” en el horno de la revelación cristiana, produciendo una suerte de secularización de la teología desde dentro⁸¹. Como se podrá notar, podemos ver en su pensamiento una armonía admirable, donde todos los elementos se encuentran conectados, para dar razón de la singularidad del evento cristiano más allá de consideraciones unilaterales o sesgadas del mismo.

Por último, queremos terminar haciendo un breve apunte sobre la influencia de Balthasar en el pensamiento filosófico contemporáneo. La más significativa, a nuestro juicio, es aquella que ha posibilitado a ciertas fenomenologías pensar la realidad en clave de donación⁸². No en vano, Balthasar realiza una interesante articulación entre metafísica y fenomenología, saliendo así de una cierta tendencia al esencialismo: “Los trascendentales, que traspasan todo el ser, sólo pueden existir unos en otros. Esto se muestra ahora inmediatamente: lo que se muestra (belleza), se comunica, se da (bien)”⁸³. De hecho, es interesante traer aquí a colación la pequeña obra balthasariana, que tiene un significativo título: *El cristianismo es un don*⁸⁴.

4. Conclusión

La reflexión llevada a cabo a propósito de nuestros dos autores ha intentado mostrar cómo, a partir de la especificidad de la fe cristiana —*auditus fidei*—, se intenta buscar en el ámbito filosófico —*auditus temporis et alterius*—, un principio de naturaleza formal—fundamental que medie el evento cristiano a un interlocutor contemporáneo —*intellectus fidei*—⁸⁵. Este principio es “formal” porque se convierte en la óptica que moldea todos los contenidos del cristianismo, dotándolos de una nueva fuerza. Y es “fundamental” porque busca con determinación mostrar la significatividad del cristianismo, evidenciando así la tendencia en estos autores a realizar una teología de inspiración claramente teológico—fundamental⁸⁶.

⁸⁰ Cf. Hans Urs von Balthasar, «Teología y santidad», en *Ensayos teológicos I. Verbum Caro* (Madrid: Guadarrama, 1964), 235–268

⁸¹ Cf. Balthasar, «Teología y santidad», 241s.

⁸² Cf. especialmente Jean-Luc Marion, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación* (Madrid: Síntesis, 2008).

⁸³ Balthasar, *Epílogo*, 63.

⁸⁴ Cf. Hans Urs von Balthasar, *El cristianismo es un don* (Madrid: Paulinas, 1972).

⁸⁵ Cf. Johann Baptist Metz, *La fe, en la historia y en la sociedad* (Madrid: Cristiandad, 1979), 220s.

⁸⁶ Cf. Jared Wicks, *Introducción al método teológico* (Estella: Verbo Divino, 2001), 11ss.

La propuesta de K. Rahner va a ser reconocible por un “principio formal de carácter antropológico–trascendental”. La tergiversación del cristianismo original ha llevado a la modernidad a la convicción de que Dios, no sólo es prescindible para el hombre, sino el enemigo fundamental de su propio autoengrandecimiento. Sin embargo, Rahner sigue escuchando el anuncio cristiano primigenio del Verbo encarnado; es decir, Dios es el mayor garante de la grandeza del ser humano. Así pues, el principio formal de su pensamiento está al servicio de una teología que se presenta como antropología, ya que decir al hombre supone decir algo con sentido sobre el propio Dios. En efecto, nuestra propia estructura antropológica es ya revelación divina porque dicha estructura es la gramática en la que Dios ha querido decirse en la plenitud de los tiempos. Rahner recoge de una manera positiva el giro antropocéntrico de los últimos siglos, y realiza un diálogo sincero con Kant y Heidegger para mostrar a Dios como condición de posibilidad de la realización humana.

H.U. von Balthasar realiza una lectura un tanto marginal de la aventura moderna, y encuentra motivos de inspiración teológica en el ámbito de las artes y de las letras. En efecto, este germanista queda seducido por Goethe y su apelación a la *Gestalt*. Desde esta intuición primigenia, denuncia que la línea hegemónica de la modernidad ha generado un pensamiento filosófico que empequeñece la realidad. De hecho, la propia modernidad ha operado un desfondamiento del cristianismo, reducido a moralidad, dejando inoperantes dimensiones esenciales del mismo, como son la apelación al esplendor de gloria que se despliega cuando Dios se manifiesta en su Hijo. La atención a la “figura de Cristo crucificado como principio formal” de su teología pretende devolvernos a una visión total de la revelación, donde es necesario permitir su despliegue ante nosotros, más allá de pretendidas condiciones de posibilidad que se establecen desde nuestras cortas miras. Así, Jesucristo, imagen de la gloria del Padre, es la figura total que se explica desde sí misma, ofreciendo un resplandor de luz que es capaz de iluminar al ser como amor personal y entregado.

Queda pendiente, de parte del lector, valorar cuál de los dos autores ha sabido realizar esta tarea de una manera más lograda y, hasta qué punto, sus intuiciones pueden seguir siendo válidas en el enclave histórico que nos toca vivir. Lo que sí resulta indudable es que Rahner y Balthasar representan un ejemplo logrado de legítima pluralidad teológica dentro del reciente pensamiento contemporáneo. Reivindicar a uno como adversario del otro, o utilizar sus teologías para legitimar determinadas estrategias eclesiales en un intento interesado de revisionismo, son las expresiones claras de un cierto integrismo teológico que no es capaz de sostener la necesaria diversidad de formas de expresión del cristianismo. La consideración de Rahner y Balthasar

como dos de los grandes teólogos católicos del pasado siglo XX es el mejor antídoto frente a la tentación de exclusivismo teológico. Una tentación que, en el fondo, se muestra incapaz de aceptar la alteridad; es decir, la condición de ser otro.

5. Bibliografía

- Balthasar, Hans Urs von. *Epílogo*. Madrid: Encuentro, 1998.
- . *Teológica*, I. Madrid: Encuentro, 1997.
- . *Gloria*, VII. Madrid: Encuentro, 1989.
- . *Gloria*, IV. Madrid: Encuentro, 1986.
- . *Gloria*, I. Madrid: Encuentro, 1985.
- . *¿Por qué soy todavía cristiano?* Salamanca: Sígueme, 1974.
- . *El cristianismo es un don*. Madrid: Paulinas, 1972.
- . *Sólo el amor es digno de fe*. Salamanca: Sígueme, 1971.
- . «Teología y santidad». En *Ensayos teológicos I. Verbum Caro*, 235–268. Madrid: Guadarrama, 1964.
- Béjar, Serafín. «La vocación universitaria de la teología». *Scripta Theologica* 49 (2017): 701–726.
- . «Método teológico y credibilidad del cristianismo». *Theologica Xaveriana* 64 (2014): 25–58.
- . «Rahner versus Balthasar? Legitimando estrategias eclesiales». *Proyección* LIII (2006): 71–84.
- Cerezo, Pedro. «En torno a la distinción de Enttäusserung (extrañamiento) y Entfremdung (alienación) en la Fenomenología del Espíritu». En *Hegel y el reino del espíritu*, 67–103. Granada: UGR, 2018.
- Cordovilla, Ángel. *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y de Hans Urs von Balthasar*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2004.
- Duque, Félix. «*Alles ist sie mit einem male*. La actitud de Goethe en la naturaleza». *Estudi General* 19–20 (2000): 83–103.
- González de Cardedal, Olegario. «La obra teológica de Hans Urs von Balthasar». *Communio*, 10 (1988): 365–396.
- . *La entraña del cristianismo*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998.
- . *Raíz de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, ²1996.
- Hegel, Georg W. F. *Fenomenología*. Madrid: FCE, 2000.
- . *Lecciones sobre filosofía de la religión III*. Madrid: Alianza, 1987.
- Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, 2003.
- Henry, Michel. *Encarnación*. Salamanca: Sígueme, 2001.

- Ladaria, Luis F. *Teología del pecado original y de la gracia*. Madrid: BAC, 2001.
- Lonergan, Bernard. *Método en teología*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- Manzi, Franco y Gioavanni C. Pagazzi. *Il pastore dell'essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio*. Assisi: Cittadella, 2001.
- Marion, Jean-Luc. *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Madrid: Síntesis, 2008.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985.
- Metz, Johann Baptist. *La fe, en la historia y en la sociedad*. Madrid: Cristianidad, 1979.
- Rahner, Karl. *Sobre la inefabilidad de Dios. Experiencias de un teólogo católico*. Barcelona: Herder, 2005.
- . «Para la teología de la encarnación». En *Escritos de Teología IV*, 105–136. Madrid: Cristiandad, 2002.
- . *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, ⁵1998.
- . «Soteriología». En *Sacramentum Mundi VI*, dir. por AA.VV, 461–468. Barcelona: Herder, 1976.
- . «Sobre la experiencia de la gracia». En *Escritos de Teología III*, 103–107. Madrid: Taurus, ³1968.
- . «Sobre la teología de la celebración de la Navidad». En *Escritos de Teología III*, 35–45. Madrid: Taurus, ³1968.
- . «Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia». En *Escritos de Teología I*, 327–350. Madrid: Taurus, ³1967.
- Rahner, Karl y Herbert Vorgrimler. «Teología formale–fundamentale». En *Dizionario di teologia*, 707. Milano: TEA, 1998.
- Ratzinger, Joseph. *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Ruiz de la Peña, José Luis. *El don de Dios. Antropología teológica especial*. Santander: Sal Terrae, 1991.
- Saint-Pierre, Mario. «Hans Urs von Balthasar». En *Penseurs et Apôtres du XX siècle*, ed. por J. Genest, 43–52. Québec: FIDES 2001.
- . *Beauté, bonté, vérité chez Hans Urs von Balthasar*. Québec: Les Presses de l'université Laval, 1998.
- Scola, Angelo. *Hans Urs von Balthasar: Un estilo teológico*. Madrid: Encuentro, 1997.
- Seckler, Max. «Teología fundamentale e Dogmatica». En *La teología fundamentale. Convergenze per il terzo millennio*, ed. por Rino Fisichella, 125–148. Casale Monferrato: Piemme 1997.
- Slabý-Grossmann-Illig, *Diccionario de las lenguas española y alemana II*. Barcelona: Herder, 1974.

SERAFÍN BÉJAR

Weger, Karl–Heinz. *Karl Rahner. Introducción a su pensamiento teológico*.
Barcelona: Herder 1982.

Zarazaga, Gonzalo. *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*. Sala-
manca: Secretariado Trinitario, 2004.

Un estudio histórico-crítico innovador sobre el concepto de ‘pecado original’ en la Antigüedad tardía y su necesaria reinterpretación científico-teológica contemporánea

UNAI BUIL ZAMORANO*

Fecha de recepción: enero 2025.

Fecha de aceptación: junio 2025.

Sumario:

Desde el siglo V d. C. ha triunfado en Occidente el concepto de ‘pecado original’ (*peccatum originale*), forjado por San Agustín y entendido como la violación legal de un precepto divino (Gn 2, 17) cometida por un primer hombre (Adán). Supuestamente, ese delito habría causado la necesaria muerte biológica de los integrantes de nuestra especie, hereditariamente culpables de ese pecado primordial. Contra este entendimiento, se expone en este artículo un estudio histórico-crítico detallado sobre la verdadera esencia del pecado original según esta es esbozada originalmente en los textos de San Pablo. Se centrará la atención en Rm 5, 12-21 y 1 Cor 15. En contraste con la interpretación agustiniana y a la luz de las aportaciones del exegeta Stanislas Lyonnet, se mostrará que el pecado original es una transgresión sobrehumana. Finalmente, se concluye que el pecado original no fue la causa moral de la Encarnación de Cristo, sino su impedimento genético.

Palabras clave:

Encarnación, Exégesis, Genética, Pecado original, San Agustín, San Pablo.

An innovative historical-critical study on the concept of ‘original sin’ in Late Antiquity and its necessary contemporary scientific-theological reinterpretation

Abstract:

Since the 5th century A. D., the concept of ‘original sin’ (*peccatum originale*), forged by St. Augustine and understood as the legal violation of a divine precept (Gen 2:17) committed by the first man (Adam), has triumphed in the West. Supposedly, this crime would have caused the necessary biological death of the members of our species, hereditarily guilty of this primordial sin. Against this understanding, this paper offers a detailed historical-critical study of the true essence of original sin as it is originally outlined in St. Paul’s texts. In contrast with the Augustinian interpretation and in the light of the contribution of exegete Stanislas Lyonnet, it will be shown that original sin is a superhuman transgression. Finally, it will be concluded that original sin was not the moral cause of the Incarnation of Christ, but its genetic impediment.

Keywords:

Exegesis, Genetics, Incarnation, Original sin, Saint Augustine, Saint Paul.

* Profesor de Teología de la Universidad Internacional de La Rioja. unaibuiza@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0002-1582-8500>

1. Punto de partida: la desapercibida transformación del *θάνατος* paulino en la *mortalitas* agustiniana

Según una visión teológica muy extendida sobre el “pecado original”² (que se remite a Gn 2-3 y Rm 5, 12-21, fundamentalmente), un puro *deber-ser* y su correspondiente sanción penal (Gn 2, 17³) resultan la base de la integridad del *ser* humano y de su viabilidad existencial temporal y eterna⁴. Siguiendo este relato, la historia humana universal habría sido determinada negativamente por una simple desobediencia normativa de ese *deber-ser*, que era indiferente y exterior a la estructura onto-biológica humana en origen. En consecuencia, desde tal tesis o paradigma teológico de raigambre agustiniana⁵ (que es

² “The term *original sin* was not used by the Fathers before Augustine”, Marta Przyszychowska, *We were all in Adam. The unity of mankind in Adam in the teaching of the Church fathers* (Warsaw/Berlin: De Gruyter, 2018), 121; cursivas en el original. Fue San Agustín quien forjó en latín el término traducido al castellano como ‘pecado original’, junto con el concepto tradicional de esta noción, en los últimos años del siglo IV (cf. Stanislas Lyonnet, “Rom. V, 12 chez saint Augustin. Note sur l’élaboration augustinienne du péché originel”, en *L’homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac, vol. I: Exégèse et patristique* (Paris: Aubier, 1963), 328-329 y Giovanni Martinetto, “Les premières réactions antiaugustiniennes de Pélage”, *Revue des études augustiniennes* 18 (1971): 84-85, antes de sus famosas *Confessiones*. Sin embargo, otros autores indican que el concepto agustiniano definitivo ligado a tal término no aparecería a finales del siglo IV (cf. Fernand Floëri, “Remarques sur la doctrine augustinienne du péché originel”, *Studia patristica* IX (1966): 418), sino que incluso tardaría en surgir una década o década y media, en el marco de la denominada “controversia pelagiana” (cf. Athanase Sage, “Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 à 430”, *Revue d’Études Augustiniennes et patristiques* 15 (1969): 75-76). Véase la declinación *originalis peccati* que se aprecia en el siguiente fragmento, escrito en torno al año 396, y que constituye una de las primeras explicitaciones documentadas del término específico ‘*originale peccatum*’: “[...] mortalitatis et assiduitate voluptatis [...] Illud est ex poena originalis peccati, hoc est ex poena frequentati peccati”, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, 1, 10: en San Agustín, *Obras de San Agustín. Tomo IX* (Madrid: BAC, ³1973), 67.

³ “[...] as for the tree of knowledge of good and bad, you must not eat of it; for as soon as you eat it you shall die” (Gn 2, 17), *Tanakh. The holy Scriptures* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1985), 5.

⁴ El carácter puramente normativo que tiene Gn 2, 17 en San Agustín está fuera de duda: “de aquel árbol que no era malo se le prohibió comer, a fin de que la misma observancia del precepto fuese de por sí un bien [...] grande mal sea la sola desobediencia, cuando por ella se hizo el hombre reo de iniquidad”, *De Genesi ad litteram* VIII, 13, 28 y 29: en San Agustín, *Obras de San Agustín. Tomo XV* (Madrid: BAC, ²1969), 792-793; las cursivas no están en el original.

⁵ Aunque no se puede simplificar el pensamiento agustiniano sobre el pecado original y su transmisión sexual o hereditario-biológica (cf. Przyszychowska, *We were all in Adam*, 79-99), que está abierto a matices o explicaciones alternativas (en lo referido al “cómo” de la transmisión, sobre todo), lo cierto es que tal vía hereditaria-sexual es el principal modo de transmisión de tal pecado en su pensamiento. Más aún: la herencia biológica o genética del pecado original, incluso, se identifica con la esencia misma de tal *originale peccatum* en San Agustín. Esa esencia es generar pecadores biológicamente (*peccatum originale originatum*) desde un propulsor moral único de tal progenie (Adán, con su *peccatum originale originans*), que instala ese pecado en todos sus descendientes, de modo inmediato, en tanto que están “en él” como procreador universal. Pues bien: esa esencia del

denominado en estas páginas como ‘moralista’ o ‘penal’⁶), los vínculos normativos parecen preceder (como la causa al efecto) a los vínculos onto-biológicos, siendo así estos últimos desarticulados meramente *a posteriori* por la violación de una prohibición esencialmente normativo-positiva. El delito en cuestión (*peccatum originale originans*), además, se supone que fue cometido al inicio de la historia humana por un único primer hombre (Adán) del que proceden el resto por generación sexual y del que todos heredan así⁷ la culpa y, también, la pena de tal transgresión (*peccatum originale originatum*), que es una naturaleza caída, proyectada en una sociedad violenta e inestable. La naturaleza humana, en esta visión, habría sido creada directamente por Dios en un estado de inocencia y perfección pero, no obstante, sería finiquitada con justicia con la muerte temporal (física, biológica: separación de cuerpo y alma) y eterna (el infierno) de todos a causa del pecado de uno solo⁸. A estos efectos, es como si fuéramos esencialmente Adán mismo en cuanto a agente moral por estar virtualmente contenidos ontológicamente en esa naturaleza particular, que era la suya⁹. Con todo, nosotros adquiriríamos históricamente ese pecado adánico a modo de herencia culposa, pasivamente, por concepción biológica¹⁰, en lugar de cometerlo activamente, si bien no por ello dejaríamos

peccatum originale solo puede ser tal porque todos los humanos históricos estaban “en Adán” en tanto que todos iban a derivar biológicamente de él, dato que refuerza, justamente, la importancia de la transmisión biológica o genética del pecado original. A su vez, este aspecto hereditario-biológico no puede estar ausente en ninguna teoría sobre el pecado original que pretenda ser tal, al margen de la fisionomía específica de la teoría en cuestión, pues desvirtuaría el realismo de la inclusión de todo el género humano en Adán. No en vano, “the very fact of inheriting sin remains unquestionable for Augustine. Apart from [...] that Adam stands for the whole of mankind, that Adam’s sin was the sin of nature, that all people form a physical unity (*massa*) – there is also another one, perhaps most frequent, that we participate in Adam’s sin through propagation. At this point it is the heredity of sin [that] is mentioned, although [...] the concept of transmitting sin through propagation should not be called *inheriting*. Augustine claims that all people committed sin *together* with Adam as they were in him in the sense of semen (*per rationem seminis*) or in the sense of the force of propagation”, Przyszychowska, *We were all in Adam*, 91; cursivas en el original.

⁶ Puede verse una síntesis de la interpretación del pecado original según los parámetros del paradigma penal en San Juan Pablo II, 24 de septiembre de 1986 y San Juan Pablo II, 1 de octubre de 1986.

⁷ Cf. Caroline P. Bammé, “Augustine, Origen and the exegesis of St. Paul”, *Augustinianum* 32 (1992): 359. Ciertamente, “hereditary sin immediately engages the problem of sexuality”, Kenneth B. Steinhauser, “Job exegesis: the pelagian controversy”, en *Augustine, biblical exegete*, ed. por Frederick Van Fleteren y Joseph C. Schnaubelt (New York: Peter Lang, 2004), 301.

⁸ Cf. *De peccatorum meritis et remissione et de Baptismo parvulorum* I, 13, 16 y 17: en San Agustín, *Obras de San Agustín. Tomo IX*, 198-199 y también Charles Baumgartner, *Le péché originel* (Paris: Desclée, 1969), 137.

⁹ San Agustín entiende que todos estábamos en la naturaleza individual de Adán, como si fuéramos él mismo y le atribuye este pensamiento a San Pablo en Rm 5, 12: “Non enim eramus jam nos, sed eramus in Adam”, *Enarrationes in Psalmos* 84, 7: en San Agustín, *Obras de San Agustín. XXI. Enarraciones sobre los Salmos* (Madrid: BAC, 1966), 199.

¹⁰ “Hoc delictum alienum obnoxia successione fit nostrum”, *Opus imperfectum contra secundum*

de ser igualmente culpables *stricto sensu*. Y también padeceríamos con justicia la pena divinamente aparejada a tal reato culposo¹¹.

Antes de continuar, hay que tener muy presente que, en el marco religioso donde se forja la idea de pecado original, la muerte física o biológica del hombre no es un evento meramente derivado de la biología animal, sino causado por el pecado (cf. Rm 6, 23)¹². El pecado es la transgresión de una ley vinculada a lo divino. Dado que siempre hay muerte¹³, siempre hay pecado, transgresión y ley (cf. Rm 4, 15)¹⁴. En esta línea, el pecado original es una especie de pecado-base: el que instala la muerte en todos los casos necesariamente, al margen de la concurrencia adicional de otros pecados que pudieran causarla también, pues estos no la causarían necesariamente de modo universal y el pecado-base sí lo ha de hacer. Pero la clave para determinar el pecado es la ley. Por tanto, el pecado original tiene que ver con la transgresión de una ley absoluta cuyo atropello determina la muerte de todos inexorablemente. En el universo en el que emerge la noción de pecado original, solo hay dos marcos jurídicos que pueden ser candidatos a ley omnímoda susceptible de imponer la muerte universal: la que se podría denominar “Ley del Edén” (es decir, Gn 2, 17) y la Ley de Moisés¹⁵. Y, como se verá, San Pablo (primera referencia clara en la formulación primitiva de cierta doctrina de, *lato sensu*¹⁶, un pecado original)¹⁷ acaba descartando ambos marcos legales como imputadores de tal pecado y como sustanciadores de la muerte humana. En otras palabras: el Apóstol desconoce la ley que impone la muerte ineluctable de la humanidad.

Pues bien: en este artículo se explicará cómo, en lo referido a caracterizar la muerte humana como fruto de un pecado-base (o pecado original), San

Juliani responsionem II, 163: en San Agustín, *Obras completas de San Agustín. XXXVI. Escritos antipelagianos* (Madrid: BAC, 1985), 370.

¹¹ Cf. François Varone, *El Dios ‘sádico’*. *¿Ama Dios el sufrimiento?* (Santander: Sal Terrae 1988), 184-186.

¹² “Death [...] is not perceived as a natural result of living in the world”, Thomas R. Schreiner, *Romans* (Grand Rapids: Baker Academic, 2018), 278.

¹³ Cf. Nicholas T. Wright, “The letter to the Romans. Introduction, commentary and reflections”, en *The New Interpreter’s Bible. Volume X* (Nashville: Abingdon Press, 2002), 527.

¹⁴ “[...] where sin is *not imputed* it is because sin does not exist”, John Murray, *The epistle to the Romans: the English text with introduction, exposition and notes* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 189; las cursivas están en el original.

¹⁵ Cf. Alfonso Lozano, *Romanos 5. La vida de los justificados por la fe y su fundamento, la reconciliación por nuestro Señor Jesucristo* (Estella: Verbo divino, 2012), 235-236.

¹⁶ “We must at least be careful not to read into S. Paul’s language more than it can legitimately bear [...] in all probability none of the several forms of the doctrine of Original Sin which, in the Christian Church, only became differentiated in course of time, was ever distinctly present to the apostle’s mind”, Frederick R. Tennant, *The sources of the doctrines of the Fall and original sin* (Cambridge: Cambridge University Press, 1903), 253.

¹⁷ Cf. Paul O’ Callaghan, “Una lectura cristológica de la doctrina del pecado original”, *Scripta Theologica* 46 (2014): 163.

Agustín efectuó la sustitución conceptual de la noción paulina de ‘muerte’ (θάνατος), presente especialmente en 1 Cor 15 y Rm 5, por la de ‘mortalidad’ (*mortalitas*¹⁸), pasando a estar la muerte en potencia (en dependencia) de los pecados humanos y del propio hombre. Según San Agustín, a través del pecado de Adán, la naturaleza humana se habría convertido en mortal y habría acabado en la muerte física y eterna, extendida a todos por la culpa del protoparente contraída por cada humano en su concepción biológica. Para el de Hipona, la ley que impone la necesaria y universal muerte física humana es Gn 2, 17 y, por tanto, en el pecado original lo que se transmite es el pecado personal de Adán en tanto que “culpa heredada”¹⁹, que habría causado la mortalidad²⁰ de la especie humana conforme los distintos individuos iban viniendo al mundo. En efecto, según el santo obispo africano, antes del pecado de Adán, el hombre “podía no morir”. En otras palabras: el hombre no necesariamente iba a morir, aunque no fuera inmortal tampoco²¹. Siguiendo esta postura, tras la falta de Adán, solo la Encarnación de Cristo y Su muerte propiciatoria podrían restituir y perfeccionar tal paraíso una vez poseído por Adán y posteriormente perdido para todos por su culpa. Pero, para San Agustín, nada tenía que ver la ausencia de Cristo en la naturaleza humana con la muerte del hombre y con el pecado original y, por tanto, en esta tesitura, el Verbo encarnado era principalmente un recurso instrumental para llevar a cabo una labor soteriológica²². En

¹⁸ Cf. *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, 1, 10: en San Agustín, *Obras de San Agustín. Tomo IX*, 67.

¹⁹ Cf. *De peccatorum meritis et remissione et de Baptismo parvulorum* I, 13, 16 y 17: en San Agustín, *Obras de San Agustín. Tomo IX*, 198-199. En contraposición, “Paul speaks of death and sin as a kind of contagion here [en Rm 5, 12], a disease with which all are born; and elsewhere he describes it as a condition like civil enslavement to an unjust master, from which we must be ‘redeemed’ with a manumission fee; but never as an inherited condition of criminal culpability”, David B. Hart, *The New Testament: a translation* (New Haven: Yale University Press, 2023), 296-297, nota p; las comillas internas están en el original, pero las cursivas no lo están. En efecto, en un pasaje de Rm 3 que se suele invocar como paralelo a Rm 5, 12 en lo referido a explicar el pensamiento paulino sobre el pecado original y su gramática, “the emphasis then would seem to be not upon some extrinsic writ of exoneration for a criminal, graciously bestowed despite the criminal’s guilt, but rather upon a fee [cf. Rm 3, 24] paid ‘free of charge’ [...] by God in Christ for an enslaved race”, Hart, *The New Testament: a translation*, 292-293, nota h; comillas internas en el original.

²⁰ Cf. J. Patout Burns, “The interpretation of Romans in the Pelagian controversy”, *Augustinian studies* 10 (1979): 44 y William S. Babcock, “Augustine’s interpretation of Romans (A. D. 394-396)”, *Augustinian studies* 10 (1979): 60-61.

²¹ “En este estado [previo al pecado adánico] el hombre vivía en amistad con Dios, no sufría, era físicamente íntegro, y dominaba fácilmente las demás cosas creadas, que no podían infligirle daño. En este estado, el hombre estaba destinado a la inmortalidad; como decía Agustín ‘podía no morir’ (*posse non mori*), aunque después, por culpa del pecado, murió...por ello, añade Agustín, no se puede decir al hombre en esta vida lo que aplicamos a Dios, el *non posse mori*, el no poder morir”, O’Callaghan, “Una lectura cristológica de la doctrina del pecado original”, 166; las comillas internas, las cursivas y los puntos suspensivos están en el original.

²² “El pecado, causa de la Encarnación [*Incarnationis causa peccatum*]. Si el hombre no se hubiera

contraste, para San Pablo (y para San Juan), solo Cristo mismo es la vida del hombre y el fundamento de la estabilidad del cosmos en general (cf. Rm 8 y Jn 6, especialmente). Para estos últimos, lo fundamental es la ontología de Cristo, más que su labor estrictamente soteriológica o propiciatoria. En este sentido, la consolidación tardoantigua del dogma del *originale peccatum*²³, dominante en Occidente desde entonces, está indisolublemente unida a esa sustitución conceptual mencionada en las anteriores líneas (del θάνατος paulino por la *mortalitas* agustiniana) y que, además, hacía que la propia Encarnación se entendiera como intrínsecamente dependiente del pecado adánico. En cambio, en estas páginas se sostiene que, para San Pablo, lo que se transmite por el pecado original es una muerte radical que constituye pecadores y, por tanto, la muerte es *acto* (ejerce un influjo causal) con respecto al hombre (también con respecto a Adán) y sus acciones (incluida la transgresión del protoparente).

Por otro lado, San Pablo no se pronuncia sobre cómo el pecado original y la muerte pasan a todos los hombres²⁴ (por su vinculación a Adán). La tesis moralista es simplemente una interpretación (pero ni la única, ni la mejor) sobre la esencia de ese pecado y el “cómo” de esa transmisión. En este artículo, justamente, se ofrecerá una interpretación alternativa sobre el verdadero rostro del *originale peccatum* y el misterio de su difusión biológica. Tal alternativa derivará principalmente de extraer consecuencias teológicas de la exégesis de Rm 5, 12d (ἐφ’ ᾧ πάντες ἥμαρτον)²⁵, singularmente a la luz de F. W. Danker, como se verá sobre todo en las conclusiones. Asimismo, el protagonismo de las traducciones del *Corpus Paulinum* y de la transmisión de sus textos es un rasgo esencial en la conformación de la idea de pecado original²⁶, configurada

perdido, el Hijo del hombre no habría venido [...] habiase perdido el hombre por la libre voluntad [*per liberam voluntatem*], y Dios hízose hombre para liberarle con la gracia”, *Sermo* 174, 2: en San Agustín, *Obras de San Agustín. Tomo VII* (Madrid: BAC, 31964), 91.

²³ “At the start of the 5th century there was no Christian dogma concerning original sin, prevenient grace or predestination”, Ali Bonner, *The myth of pelagianism* (Oxford: Oxford University Press 2018), 263; comillas internas en el original.

²⁴ Cf. Simon Légasse, *L’Épître de Paul aux Romains* (Paris: Cerf, 2002), 364 y Joseph A. Fitzmyer, *Romans: a new translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday, 1993), 408-409.

²⁵ “The common ἐφ’ ᾧ c. fut. indic. ‘on condition that,’ does not appear in the NT. But with a pres. in 2 Co 5, 4 and an aor. Rom 5, 12, the meaning is essentially the same (‘in view of the fact that’), allowing for the sense resulting from a jussive future”, James H. Moulton, *A grammar of New Testament Greek. Vol. I: Prolegomena* (Edinburgh: T&T Clark, 21906), 107; comillas internas en el original. Con respecto a este asunto gramatical, véase también lo que reflexiona Danker sobre la aportación específica de Moulton y la reinterpretación que el propio Danker hace de esa aportación, si bien en esa misma línea en términos generales: Frederick W. Danker, “Romans v. 12. Sin under law”, *New Testament Studies* 14 (1968): 433, nota 2. Asimismo, “the thought in II Cor v. 2-4 moves with sonorous clarity once the construction ἐφ’ ᾧ is viewed as a statement of the terms on which something is done”, Danker, “Romans v. 12. Sin under law”, 433.

²⁶ Cf. Steven R. Cartwright (ed.), *A companion to St. Paul in the Middle Ages* (Leiden and Boston:

también a través de las disputas teológicas vinculadas a esa diversidad literaria. Será precisamente a través de tales disensiones como se ayudará a perfilar la tesis teológica a la que lleva el estudio histórico-crítico contenido en estas páginas. Esa tesis es la siguiente: el verdadero fruto del pecado original fue la muerte figurada de Cristo en Adán (cf. 1 Cor 15, 22), pues se deduce de la coherencia del texto neotestamentario que la humanidad, en el plan de Dios, iba a surgir desde la Encarnación de Cristo, no desde Adán. Estaba prohibido que fuera de otra manera: esta prohibición y no la Ley de Moisés o el mandato divino de Gn 2, 17 es la ley violada por el pecado original. La violación de esta ley (identificada con el *originale peccatum*) implicó la necesidad de la muerte (también biológica) del hombre.

En el plan divino, así pues, el ser humano tendría que haber recibido biológicamente su naturaleza desde el Verbo encarnado, en Quien todos íbamos a estar presentes al modo como, impropriamente, lo acabamos estando en Adán. En consecuencia, el pecado original no fue un pecado humano, sino sobrehumano²⁷, pues el *originale peccatum no fue la causa moral o la ocasión propicia de la Encarnación de Cristo, sino que fue su impedimento genético-evolutivo*, plasmado en la imagen de la Bestia (Ap 13, 15), que fue insertada deliberadamente en la Hominización por (en definitiva) el pecado del Diablo y su envidia (Sb 2, 24). La muerte biológica del hombre tiene su raíz ontológica en la privación genéticamente inducida de lo sobrenatural mismo (Cristo) en la naturaleza humana. Esa privación es el *θάνατος* paulino y advino por una *intervención sobrehumana única* (verdadero *peccatum originale originans*) que ejerce su influjo en todos los hombres desde su concepción biológica (también en la de Adán) a través de *un elemento de índole genética presente en todos individualmente*, extendido por reproducción de la especie (verdadero *peccatum originale originatum*). En efecto, el Diablo (y quizás otras criaturas sobrehumanas también, no necesariamente espíritus puros solamente²⁸) tendrían que haber colaborado en la creación de la naturaleza hu-

Brill, 2013), 3-4.

²⁷ “[...] la plupart des théologiens anciens [...] considèrent que le premier péché primordial, celui de Satan [el *non serviam*], est [...] le vrai péché originel”, Gérard-Henry Baudry, “Le péché des origines selon Didyme d’Alexandrie”, *Mélanges de science religieuse* 53 (1996): 175.

²⁸ Como afirma Mariano Artigas, quien se dedicó especialmente al estudio de la relación entre el evolucionismo y el origen del hombre en conexión con la doctrina católica, “por parte católica, aunque se plantean cuestiones intrigantes, no existe ninguna dificultad de principio para admitir la existencia de inteligencias extraterrestres [...] son diversas las cuestiones que un cristiano puede plantearse en este contexto, y no sólo se refieren a la Encarnación y Redención, sino al carácter ‘cósmico’ de Jesucristo, y al papel de la humanidad a escala cósmica [...]. La doctrina católica considera que, desde la perspectiva de la fe, son cuestiones opinables: la existencia de la evolución en el origen de los vivientes, el origen de la vida a partir de la materia inanimada, e incluso que la evolución haya intervenido en el origen del cuerpo humano”, Mariano Artigas, *Las fronteras del*

mana²⁹ (desde la biología de la Evolución) para que esta surgiera en Cristo, no en Adán. Esta línea de interpretación que da protagonismo a criaturas sobrehumanas en la creación del hombre se propuso ya en la Antigüedad, como se atestigua en las controversias exegéticas en torno a Gn 1, 26 traídas a colación por San Basilio³⁰. Simplemente, estos entes sobrehumanos no siguieron las instrucciones establecidas por Dios con respecto a crear al hombre mediante la colaboración en la preparación de una naturaleza humana para el Hijo de Dios desde la Evolución (Hb 10, 5). Así, para que no vinieran Cristo y Su descendencia, trajeron a Adán y la suya, instalando genéticamente de este modo la muerte y la destrucción en la historia humana. Más aún: la implicación de entes sobrehumanos en la emergencia existencial del *Homo sapiens* desde el proceso de Hominización se propone con total claridad también en Alfred Russel Wallace, co-descubridor (junto a Darwin) de la Teoría de la Evolución:

I contemplated the possibility that the development of the essentially human portions of man's structure and intellect may have been determined by the directing influence of some higher intelligent beings, acting through natural and universal laws. A belief of this nature may or may not have a foundation, but it is an intelligible theory, and is not, *in its nature*, incapable of proof; and it rests on facts and arguments³¹.

evolucionismo (Pamplona: EUNSA, 2004), 163-165; comillas internas en el original. Por otro lado, “we live in a time of great cosmological change, a time of mounting evidence that we are not alone, and that we can and will initiate encounters with the Universe, and whatever inhabits it, beyond our Solar system”, Abraham Loeb, *Interstellar: the search for extraterrestrial life and our future in the stars* (New York and Boston: Mariner Books, 2023), 1. Sin embargo, en relación con esto, “popular culture hasn't helped. Science fiction books and films frequently depict extraterrestrial intelligence in a way that most serious scientists find laughable”, Abraham Loeb, *Extraterrestrial: the first sign of intelligent life beyond earth* (London: John Murray, 2022), xi.

²⁹ Gn 1, 26: “Entonces dijo Dios: ‘hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza’”. La presencia del enigmático plural (“hagamos”) de este pasaje puede dar pie a pensar en la creación del hombre como una labor conjunta entre Dios y sus criaturas sobrehumanas o de Dios a través de ellas. La interpretación agustiniana de esa forma verbal plural es muy libre y se aleja notablemente de la letra del texto, pues quiere ver en ella un plural trinitario, cuando solo Jesucristo y la Escritura nacida de Él (el Nuevo Testamento) pueden propiamente revelar ese misterio fundamental de la fe (cf. *De Genesi ad litteram* XI, 39, 53 y XI, 40, 54: en Agustín *Obras de San Agustín. Tomo XV* (Madrid: BAC, 21969), 955-956).

³⁰ *Hex.*, IX, 6: en Basile de Césarée, *Homélies sur l'Hexaéméron*, editado por S. Giet (Paris: Les Éditions du Cerf, 1968), 515-519.

³¹ Alfred R. Wallace, *Contributions to the theory of natural selection: a collection of essays with corrections and additions* (London: MacMillan and Company, 1871), 372, nota A; las cursivas están en el original. Efectivamente, como indica el mismo autor en otro lugar: “we must therefore admit the possibility that, if we are not the highest intelligences in the universe, some higher intelligence may have directed the process by which *the human race was developed, by means of more subtle agencies than we are acquainted with*”, Alfred R. Wallace, *Contributions to the theory of natural selection: a collection of essays* (London: MacMillan and Company, 1870), 359; las cursivas no están en el original.

El desarrollo de la vertiente más científico-biológica del tema de estudio de este trabajo será objeto de otro artículo.

2. Una directriz metodológica fundamental: la distinción real entre la παράβασις de Adán y la ἁμαρτία del Diablo

Aunque el debate teológico sobre el pecado original se acaba redirigiendo siempre a los escritos paulinos, el que se convirtiera camino a Damasco no forjó nunca un término equivalente en griego (el idioma en el que escribía) a “pecado original”³². Tampoco formó el concepto de lo que se entendió posteriormente en Occidente como, justamente, *peccatum originale*³³, idea derivada remotamente del texto paulino pero sistematizada como tal por San Agustín³⁴. No obstante, hay cierta noción de un pecado original en San Pablo, que es ἡ ἁμαρτία (Rm 5, 12)³⁵, entendido como el *pecado único* que causa inexorablemente la muerte a todos en tanto que *todos pecan actualmente, personalmente*, con tal pecado (acción expresada por el verbo ἥμαρτον en Rm 5, 12d) por el hecho de ser *hombres procedentes de Adán* (cf. Rm 5, 12 y Rm 3, 22-23)³⁶. Para San Pablo, solo se peca “en acto” (no hay pecado heredado, sino solo pecado actual, personal). De otro modo, la muerte (Rm 5, 12c) no estaría en *potencia* (es decir, en dependencia) del pecado (Rm 5, 12a) como, en cambio, sostiene el Apóstol que está (cf. Rm 5, 21 y Rm 6, 23). Sobre este punto específico del *pecar personal* de todos en el pecado original, se volverá en las conclusiones, pues se va a demostrar que el carácter del pecar de todos en

³² Cf. Fitzmyer, *Romans: a new translation*, 408.

³³ “We must at least be careful not to read into S. Paul’s language more than it can legitimately bear [...] in all probability none of the several forms of the doctrine of Original Sin which, in the Christian Church, only became differentiated in course of time, was ever distinctly present to the apostle’s mind”, Tennant, *The sources of the doctrines of the Fall and original sin*, 253.

³⁴ Cf. Stanley. E. Porter, “The Pauline concept of original sin, in light of Rabbinic background”, *Tyndale Bulletin* 41(1990): 22-23 y Antonio Piñero, *Los libros del Nuevo Testamento* (Madrid: Trotta, 2022), 309-310 y 331-332.

³⁵ En Rm 5, 12 se habla de un solo pecado (ἡ ἁμαρτία), introducido en el cosmos del modo que sea a través de Adán (οἱ ἕνός ἀνθρώπου), que condena a muerte a todos y que, al transmitirles tal muerte a los hombres (εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν), los hace a todos pecadores (ἐφ’ ᾧ πάντες ἥμαρτον). Cf. Hart, *The New Testament: a translation*, 296-297.

³⁶ “[...] l’ensemble des Pères grecs et [...] la plupart des exégètes modernes non-catholiques, pour qui la formule πάντες ἥμαρτον offre en [Rm] 5, 12 le même sens qu’en [Rm] 3, 23, et désigne non pas directement un péché commis ‘en Adam’, mais les péchés personnels des hommes”, Stanislas Lyonnet, “Le sens de ἐφ’ ᾧ en Rom 5, 12 et l’exégèse des Pères grecs”, *Biblica* 36 (1955): 445; comillas internas en el original. Cf. también Heinrich Schlier, *Lettera ai Romani* (Brescia: Paideia Editrice, 1982), 277 y Danker, “Romans v. 12. Sin under law”, 438.

el pecado original es personal y actual, pero no moral, *tampoco en Adán*. Como indica Murphy-O'Connor:

‘Le Peché’ [ἁμαρτία: Rm 5, 12], donc, n’est pas simplement ‘dans le monde’, en un sens il est le ‘monde’ [...] *mais la question délicate de la responsabilité humaine n’est pas pour autant totalement résolue. Il faut admettre tout de suite que Paul n’est pas entièrement clair sur ce point*³⁷.

Como afirman reputados exegetas, tales como F. Prat³⁸, la transgresión (παραβάσεως: Rm 5, 14), la desobediencia (παρακοῆς: Rm 5, 19) y el delito (παράπτωμα: Rm 5, 15) que se atribuyen como falta a Adán (contra el mandato divino de Gn 2, 17) se distinguen realmente de lo que San Pablo entiende por pecado original o ἁμαρτία. Lo que el Apóstol denomina ἁμαρτία es la causa de la muerte física o biológica y de la destrucción en la historia humana, elementos que revelan de modo más importante la actividad de una muerte primordial. En otras palabras: no resulta satisfactorio reducir la ἁμαρτία de Rm 5, 12³⁹ a la simple caracterización normativa de la falta de Adán. A la luz de lo anterior, podría decirse que el delito adánico muestra (pero no causa) la existencia del pecado original. El pecado adánico sistematiza la muerte del pecado original y la implementa en la historia humana, pero no la causa. A su vez, el verdadero *originale peccatum* no es un acto humano, sino algo superior al hombre y a sus posibilidades operativas. Ciertamente, “por la envidia del Diablo entró la muerte en el mundo” (Sb 2, 24) y “para esto ha venido el Hijo de Dios: para deshacer lo hecho *por el Diablo*” (1 Jn 3, 8), *no lo hecho por Adán*. El pecado y la muerte de Rm 5, 12⁴⁰, por tanto, deben ser entendidos no solo desde el relato del Génesis, sino a la luz de Sb 2, 24 (y también de 1 Cor 15) y su tesitura sobrehumana, como subraya el influyente exegeta S. Lyonnet en una obra poco conocida:

Omnes exegetae animadvertunt Paulum ad narrationem primi peccati alludere quod in Gen 3 refertur; pauciores vero addunt huiusmodi even-

³⁷ Jérôme Murphy-O'Connor, *L'existence chrétienne selon Saint Paul* (Paris: Les éditions du Cerf, 1974), 53; las comillas internas están en el original, pero las cursivas no lo están.

³⁸ Cf. Ferdinand Prat, *La teología de San Pablo. Primera parte* (México: Editorial Jus, 1947), 243, nota 15, apartado A.

³⁹ “Reference to ‘sin’ in the singular is characteristic of Rom. 5:12-8:13 [...]. Over 65 percent of all Paul’s uses of ἁμαρτία (42 of 64) occur in this passage, and all are in the singular”, Douglas J. Moo, *The epistle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 319 y nota al pie 24 en esa página.

⁴⁰ “[Rm 5, 12] Therefore, just as sin [ἁμαρτία, *peccatum*] entered into the cosmos through one man, and death through sin, so also death [θάνατος, *mors*] pervaded all humanity, whereupon all sinned [ἐφ’ ᾧ πάντες ἥμαρτον, *in quo omnes peccaverunt*]”, Hart, *The New Testament: a translation*, 296. El texto griego de Rm 5, 12 ofrecido por Hart en la página recién citada es el siguiente: Διὰ τοῦτο ὡσπερ δι’ ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ’ ᾧ πάντες ἥμαρτον.

tum a Paulo referri non ope verborum Geneseos, sed mediante quadam phrasi e Sap. 2, 24 ad litteram desumpta. Porro Apostoli intentio eo clarior evadit, quod haec phrasis, scl. εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον [Sb 2, 24, frase presente también en Rm 5, 12 con otro orden de palabras] non alibi occurrit in tota versione LXX [...]”⁴¹.

Adán, simplemente (como indica José Antonio Sayés), era la ventana por la que el pecado del *non serviam* (Jr 2, 20) entró en el mundo⁴². Así pues, el pecado de Adán contra el mandato divino de Gn 2, 17 no es la causa del *peccatum originale originatum*. En otras palabras: no es el *peccatum originale originans*, pues este es, en realidad, el *non serviam* del Diablo:

El demonio no sólo hizo entrar la muerte en el mundo, sino que participó de algún modo en la muerte de Cristo mismo [...]. Por esta misma razón se entiende la enemistad entre la Virgen María y el demonio, precisamente porque ella ha hecho posible la encarnación⁴³.

Como indica Douglas J. Moo, “Paul’s concern in this verse [Rm 5, 12] and throughout the passage, is not with ‘original sin’, but with ‘original death’”⁴⁴. Es en este sentido como se debe entender que el hombre es concebido “en pecado original”. En esta misma línea se sitúa David Bentley Hart en su reciente traducción del Nuevo Testamento, pues subraya que el elemento que genera biológicamente pecadores no es el pecado de Adán, sino una muerte radical o primordial: “θάνατος (thanatos) [en Rm 5, 12], ‘death,’ [...] the consequence of death spreading to all human beings is that all became sinners”⁴⁵. Así pues, al contrario de lo que afirma San Agustín, para San Pablo no es un pecado humano el que causa la muerte de modo necesario a todos los hombres, sino que una muerte radical precede a todo tipo de pecar humano, incluido el delito de Adán contra Gn 2,17. El pecado original no fue la falta de Adán, sino el que instaló la muerte en la especie humana ya desde el principio, antes de que Adán prevaricara. Semánticamente, de modo prevalente, θάνατος en Rm 5, 12-21 es la muerte física (biológica), pues no puede referirse a otra cosa θάνατος en Rm 5, 14⁴⁶. Sin embargo, la muerte transmitida por el pecado original sería, en verdad, de modo primario, una muerte más profunda que, no obstante, tiene en

⁴¹ Stanislas Lyonnet, *De peccato originali. Rom 5, 12-21. Ad usum privatum auditorum* (Romae: Pontificum Institutum Biblicum, 1960), 84.

⁴² Cf. José A. Sayés, *Antropología del hombre caído. El pecado original* (Madrid: BAC, 1991), 330. Cf. también Murphy-O’Connor, *L’existence chrétienne selon Saint Paul*, 47-48.

⁴³ O’Callaghan “Una lectura cristológica de la doctrina del pecado original”, 173.

⁴⁴ Moo, *The epistle to the Romans*, 322-323; comillas internas en el original.

⁴⁵ Hart, *The New Testament: a translation*, 296, nota p; las cursivas no están en el original.

⁴⁶ Cf. Otto Kuss, *La Lettera ai Romani* (Brescia: Morcelliana, 1968), 305 y Lyonnet, *De peccato originali. Rom 5, 12-21*, 80-81.

la muerte física de Rm 5, 12-21 su plasmación más clara. La muerte física no puede transmitirse directa o propiamente, pues no es una realidad sustantiva, sino su cese. Hipotéticamente, solo muriendo se podría transmitir tal muerte física y, si se muere, desaparecido el testador, desaparecido *eo ipso* el legado. Algo parecido pasa con el pecado personal del protoparente y la culpa adjunta que, en realidad, no pueden ni ser legados, ni implicar a terceros. De otra forma, se diluiría el carácter moral de esos terceros (los herederos del pecado de Adán), al ser culpables realmente de manera independiente a la agencia de su voluntad individual, lo cual no es un profundo misterio (como, en cambio, afirma la tesis penal) sino, antes bien, una contradicción palmaria⁴⁷. Pues bien, ¿cuál es esa muerte radical o muerte original que se transmite por el pecado original y que constituye la esencia de su legado?

3. Discusión: el *originale peccatum* como novedad terminológico-conceptual propia de San Agustín

Se adelanta una respuesta, ya esbozada, a la pregunta que cierra la anterior sección: en realidad, el tipo de muerte que se transmite por el pecado original es, de modo fundamental, la muerte de Cristo, causada por el Diabolo. Se sostiene en estas páginas que este mensaje es el que está ocultado y revelado simultáneamente en Rm 5, 12, en la famosa sentencia de la Vulgata (ya presente en la Vetus Latina⁴⁸) que indica “*in quo omnes peccaverunt*”⁴⁹ para traducir la expresión original ἐφ’ ᾧ πάντες ἥμαρτον⁵⁰. De entrada, la exégesis

⁴⁷ Cf. Alfonso Lozano, *Romanos 5. La vida de los justificados por la fe y su fundamento, la reconciliación por nuestro Señor Jesucristo* (Estella: Verbo divino, 2012), 270, nota 103.

⁴⁸ Cf. *Pelagius’s commentary on St. Paul’s Epistle to the Romans*, traducido por Theodore De Bruyn (Oxford: Clarendon Press, 1993), 92, nota 22. Cf. también Simon Légasse, *L’Épître de Paul aux Romains* (Paris: Cerf, 2002), 363. La Vetus Latina “es, en realidad, un conjunto multiforme de versiones en mayor o menor grado distintas, generadas a menudo en varios procesos de revisión, conocidos con mayor precisión en las últimas décadas”, Álvaro Cancela Cilleruelo, “*Vetus Latina y Vulgata: síntesis histórica y estado de la cuestión*” *Tempus* 51 (2022): 8.

⁴⁹ “[Rm 5, 12] Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt”, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, edición de Alberto Colunga y Laurentio Turrado (Madrid: BAC, 1946), 1454.

⁵⁰ Pese a todo, la interpretación adjetiva (relativa a pecar “en Adán”) del *in quo omnes peccaverunt* no era la única posible, si bien fue la que se impuso, sobre todo a partir de la influencia de la exégesis agustiniana. En efecto, también podía ser interpretada con valor causal. Cf. Origen, *Commentary on the epistle to the Romans books 1-5*, traducido por Thomas P. Sheek (Washington: The Catholic University of America Press, 2001), 303, nota 1; *Pelagius’s commentary on St. Paul’s Epistle to the Romans*, 92, nota 23 y Henri Rondet, *Le Péché originel dans la tradition patristique et théologique* (Paris: Fayard, 1966), 95.

del paradigma penal, muy influenciada por la traducción latina de los escritos paulinos, no es la que mayor justicia le hace al pasaje original en griego⁵¹ de Rm 5, 12, ya reproducido en nota al pie:

Typically, as the pronoun ᾧ [ἐφ’ ᾧ πάντες ἥμαρτον] is dative masculine, it would be referred back to the most immediate prior masculine noun, which in this case is θάνατος (*thanatos*), ‘death,’ and would be taken to mean [...] *that the consequence of death spreading to all human beings is that all became sinners*⁵². The standard Latin version of the verse makes this reading impossible, for two reasons: first, it retains the masculine gender of the pronoun (*quo*) but renders θάνατος by the feminine noun *mors*, thus severing any connection that Paul might have intended between them; second, it uses the preposition *in*, which when paired with the ablative means ‘within.’ Hence what became the standard reading of the verse in much of Western theology after the late fourth century: ‘in whom [i.e., Adam] [*sic*] all sinned’⁵³.

A la luz de lo anterior, puede sostenerse que lo que se transmite por el pecado original no es una culpa heredada de Adán, sino cierto tipo de muerte vinculada concomitantemente a cierto tipo de pecado; a su vez, como ya se ha indicado, tal pecado no es la transgresión de Adán y tal muerte no es la muerte física del protoparente o la muerte física como tal, sino, en definitiva, la muerte de Cristo, como se terminará de demostrar en las conclusiones. No en vano, el Apóstol señala que “εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν” (Rm 5, 12c): “a todos los hombres pasó *la muerte*”. La tradición más atestiguada sobre Rm 5, 12c, en efecto, incluye la palabra ‘muerte’ (θάνατος)⁵⁴, si bien San Agustín no la citaba cuando se refería a Rm 5, 12 para explicar su doctrina del *in quo omnes peccaverunt*⁵⁵. Tampoco la citaban autores como San Ambrosio o el Ambrosiaster, contemporáneos del Hiponense⁵⁶. Esta circunstancia puede

⁵¹ “The only way to engage with Paul is to read his original Greek”, Nicholas T. Wright, *Into the heart of Romans: a deep dive into Paul’s greatest letter* (London: SPCK, 2023), X.

⁵² “If the pronoun [ᾧ, en Rm 5, 12d] is taken instead as neuter dative [pues puede ser o masculino o neutro en griego], then the phrase would be read as relative to the preceding clause or clauses [y no en referencia al masculino θάνατος de Rm 5, 12c], which would yield the same reading”, Hart, *The New Testament: a translation*, 296, nota p.

⁵³ Hart, *The New Testament: a translation*, 296, nota p; las comillas internas están en el original, pero las cursivas no lo están.

⁵⁴ “In the Western tradition [véanse siguientes páginas y notas al pie en este artículo] ὁ θάνατος is missing (D, F, G, 1505, *pc*, it, Ambst.). The preponderance of the external evidence, however, suggests that the term should be included, and the omission is to be explained as a peculiarity of the Western text”, Thomas R. Schreiner, *Romans* (Grand Rapids: Baker Academic, 2018), 285, additional note to 5:12. Cf. también Fitzmyer, *Romans: a new translation*, 413.

⁵⁵ Por ejemplo, omite esa palabra cuando cita Rm 5, 12 en su Sermón 294, punto 15, en San Agustín, *Obras completas de San Agustín. Tomo XXV* (Madrid: BAC, 1984), 247.

⁵⁶ San Ambrosio de Milán no cita la palabra ‘mors’ en Rm 5, 12c, como se ve en su *Expositio*

deberse a las peculiaridades de la versión bíblica de la que disponían el santo obispo de Hipona y otros autores, que se comentarán a continuación, pero probablemente hay una explicación más pertinente, complementaria de la recién mencionada. Esa explicación más oportuna es que la palabra en cuestión comprometía seriamente la validez teológica y exegética de la tesis penal, al hacer de la muerte como tal la protagonista del pecado original según aquello que es más propio de este último: ser originante de pecadores por transmisión biológica. En ese caso, no todos pecarían “en Adán” y no sería su culpa la que se legaría biológicamente, pues el *originale peccatum* no resultaría idéntico al pecado personal de Adán. Si esto era así, a su vez, estarían en peligro una serie de elementos consustanciales a la entonces novedosa tesis moralista⁵⁷. Por esta razón, al margen de las variantes textuales a través de las cuales se transmitiera la Escritura (como se explica a continuación), la presencia de la palabra ‘muerte’ en los textos de San Pablo donde se revelaba el *peccatum originale* era molesta y debía ser ignorada o puesta en sordina⁵⁸.

Al hilo de lo anterior, en tiempos de San Agustín y en su marco geográfico convivían el texto paulino traducido al latín según la presentación de la *Vetus Latina* y según la versión exhibida por la entonces recién nacida *Vulgata*. Al parecer, el de Hipona se solía referir a Rm 5, 12 siguiendo una tradición

Evangelii secundum Lucam IV, 67 (CSEL 32.4, 173). Sin embargo, en traducciones *ad sensum*, por ejemplo al castellano, sí suelen incluir en Rm 5, 12c tal palabra, también en ediciones bilingües, donde se aprecia que en latín no está citada por el de Milán, cf. San Ambrosio, *Obras de San Ambrosio. Tomo I* (Madrid: BAC, 1966), 224. Por su parte, el Ambrosiaster también se decanta por omitir la palabra *mors* en Rm 5, 12c (cf. Ambrosiaster, *Comentario a la Epístola a los Romanos*, traducido por Agustín López Kindler (Madrid: Ciudad Nueva, 2023), 117). Esa ausencia consta en las tres versiones del comentario que el Ambrosiaster hizo a la *Carta a los Romanos* de San Pablo (cf. Alexander Souter, *Earliest latin commentaries on the epistles of St. Paul* (Oxford: Clarendon Press, 1927), 49 y Antoon A. R. Bastiaensen, “Augustine’s Pauline exegesis and Ambrosiaster”, en *Augustine, biblical exegete*, editado por Frederick Van Fleteren y Joseph C. Schnaubelt (New York: Peter Lang 2004), 35. Esas tres versiones se reflejan en la edición considerada más fiable, que es CSEL, en concreto en CSEL 81.1: Ambrosiaster, *Ambrosiastri qui dicitur commentarius in Epistulas Paulinas, pars prima: In Epistulam Ad Romanos*, editado por Heinrich I. Vogels (Wien: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1966), 162-165. Pese a ello, también en este caso, algunas traducciones *ad sensum* de Rm 5, 12c (según este aparece en los escritos del Ambrosiaster) incluyen la palabra ‘muerte’ que literalmente no está en esa parte del versículo. Por ejemplo, la palabra ‘muerte’ se incluye en una versión al castellano muy reciente y ya citada en esta misma nota al pie: Ambrosiaster, *Comentario*, 117.

⁵⁷ “In the 5th century an attempt was made by assiduous activists to install a set of doctrines that represented change and were new for most Christians [...] the person who forced the issue of original sin as Church dogma was Augustine”, Ali Bonner, *The myth of pelagianism* (Oxford: Oxford University Press 2018), 303.

⁵⁸ “[...] atetizar o secluir la palabra *mors* [...] paráfrasis interesada [...] preparada para respaldar la interpretación hereditaria del pecado original [...] lo que el Hiponense se veía compelido a leer en el texto bíblico”, Luis García Iglesias, “La cuestión del *eph’ hōi* en Romanos 5, 12”, *Isimu: Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la antigüedad* 2 (1999): 541.

textual de la *Vetus Latina*⁵⁹ algo distinta de la que se ve en la Vulgata (el texto de Rm 5, 12 de esta última versión ya ha sido referido en nota al pie anteriormente). En los escritos paulinos citados por el Hiponense, en efecto, se omite *mors* en Rm 5, 12c. Así, en tal lectura, aunque puede entenderse que es la muerte lo esencial del legado del pecado original (pues la muerte está mencionada en Rm 5, 12b), también puede colegirse que lo que se transmite principalmente es el *peccatum* de Rm 5, 12a, comprendido como la falta moral de Adán, explícitamente consignada y caracterizada en Rm 5, 15-19. En tal redacción textual, la alusión a *in quo omnes peccaverunt* (Rm 5, 12d) justo a continuación de una presentación de Rm 5, 12c en la que, precisamente, se omitía la palabra *mors* reforzaba la interpretación de San Agustín y su defensa de la culpa heredada del pecado adánico. Y a ello apeló con insistencia el Doctor de la Gracia: fue el pecado adánico en tanto que *culpa* contraída en Adán y actualizada históricamente por herencia biológica lo que pasó a todos los hombres porque todos pecaron en él. Esta es la razón por la cual todos murieron y merecieron el infierno. Sin embargo, en contraste con lo anterior, autores coetáneos del santo obispo de Hipona exponen visiones diferentes del pecar “en Adán”. Así, la distinción que establece el Ambrosiaster entre la muerte física (separación de alma y cuerpo) como fruto del *pecado de Adán* y la muerte segunda (el infierno) como fruto de los *peccados personales* cometi-

⁵⁹ “Augustine had an Old Latin version based on the Western Greek text, which read [Rm 5, 12c] *et ita in omnes homines pertransiit*. Whereas in the Vulgate the subject of *pertransiit* is *mors*, in Augustine’s text it is unexpressed”, Bruce Harbert, “Romans 5, 12: Old Latin and Vulgate in the Pelagian Controversy”, en *Studia Patristica XXII*, editado por Elizabeth A. Livingstone (Leuven: Peeters Press, 1989), 261. Como indica De Bruyn, siguiendo a Fischer (cf. *Pelagius’s commentary on St. Paul’s epistle to the Romans*, 7-8), los textos latinos que contenían las epístolas de San Pablo, basados en ese texto griego occidental mencionado en esta nota al pie, fueron revisados a finales del siglo IV y principios del siglo V por Rufino de Siria, compañero de San Jerónimo en Belén (cf. también Álvaro Cancela Cilleruelo, “*Vetus Latina* y *Vulgata*: síntesis histórica y estado de la cuestión”, *Tempus* 51 (2022): 37-38). De la revisión de Rufino, quien privilegiaba el texto griego alejandrino sobre el occidental, surgió en Roma la versión de las epístolas paulinas de la Vulgata, que contrasta, precisamente, con esa tradición occidental que omite ‘*mors*’ en Rm 5, 12c. Esa versión latina basada en el texto griego occidental deriva, a su vez, de tradiciones anteriores de la *Vetus Latina*, como la europea (D) y la italiana (I). Igualmente, esta última (I) provenía de una versión primitiva, que era la africana (K), seguramente de las primeras traducciones efectuadas al latín en un momento, a finales del siglo II (como nota Gil-Tamayo: cf. San Cipriano de Cartago, *Obras completas. Tomo I*, editado por José Antonio Gil-Tamayo (Madrid: BAC, 2013), XII-XIII), cuando en Roma se seguía prefiriendo el griego (cf. Cancela *Vetus Latina*, 15-16). Sea como sea, no hay que menoscabar de modo general la versión occidental: “P⁴⁶ is by far the oldest MS of the *Corpus Paulinum* [...]. In textual complexion the affinities of P⁴⁶ lie mainly with B and 1739. But the papyrus also exhibits numerous agreements with Western witnesses over against the Alexandrians, and so indicates that many variants previously termed ‘Western’ are by no means either strictly Western or late, and in some cases may very well represent the correct text”, Harry Gamble, Jr., *The textual history of the Letter to the Romans: a study in textual and literary criticism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 33-34; comillas internas en el original.

dos por sus descendientes⁶⁰ desaparece en San Agustín. La famosa alusión del Ambrosiaster al pecar de todos en Adán “*quasi in massa*”⁶¹ no es la doctrina del *in quo omnes peccaverunt* de San Agustín. La causalidad única, inmediata y universal del pecado de *un individuo humano* (Adán) en todos sus descendientes, con consecuencias idénticas esencialmente en cuanto a la culpa y la pena, es la gran novedad de San Agustín y la verdadera identidad del *originale peccatum*. En contraposición, según el Ambrosiaster, no todos pecan “en Adán” al modo agustiniano:

Consiguen la gracia muchos que habían muerto por el delito de Adán. De ahí que es evidente que no se refiere [San Pablo en Rm 5, 14-15] a esa muerte que es común a todos, porque todos sin excepción mueren; y, sin embargo, no todos consiguen la gracia, *ni en todos ha reinado la muerte, sino solo en aquellos de los que dice el Apóstol que han muerto por el delito de Adán*: los que han pecado a semejanza de la prevaricación de Adán. Estos son aquellos a los que se refiere el Apóstol cuando dice que muchos murieron por el delito de uno⁶².

El pensamiento agustiniano sobre el pecado original, aun estando relacionado con la tradición patrística latina precedente que va forjando una idea semejante⁶³, es claramente singular y no termina de completar una idea ya sabida en lo esencial, sino que apuesta por una doctrina en buena medida novedosa. Esta doctrina, como se ha demostrado, es especialmente distinta de la interpretación del Ambrosiaster, que indica que “*en él-es decir, en Adán-todos han pecado*. Dice en él, aunque habla de la mujer, porque se refiere a la especie, no al género”⁶⁴. Asimismo, la enseñanza agustiniana sobre el pecado de origen se distingue también de la de San Ambrosio, con la que quizás está más

⁶⁰ Cf. *In Epistulam ad Romanos* 5, 12: en Ambrosiaster, *Comentario*, 119. Cf. también Souter, *Earliest latin commentaries on the epistles of St. Paul*, 75 y 81. En línea con el Ambrosiaster, que matiza que el pecado de Adán no es causa de la muerte en general, sino solo de la muerte física, está también Pelagio. Cf. *Pelagius's commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*, 92, nota 23.

⁶¹ *In Epistulam ad Romanos* 5, 12 (se puede ver la expresión latina en CSEL 81.1, 165): cf. Ambrosiaster, *Comentario*, 118.

⁶² *In Epistulam ad Romanos* 5, 15: en Ambrosiaster, *Comentario*, 127.

⁶³ “The writings of the Fathers contain concepts which at first glance may be deemed contrary to or contradictory with later official teaching of the Church [...] although they do not correspond with dogmatic formulas they do speak, however, about the first sin, Adam's sin which affected all of his descendants [...] the whole of humanity in a way formed a unity with Adam”, Przyszychowska, *We were all in Adam*, 2018, 3.

⁶⁴ *In Epistulam ad Romanos* 5, 12: en Ambrosiaster 2023, 118; cursivas en el original. Ciertamente, “l'Ambst [Ambrosiaster] afferma che in realtà non è stato Adamo a peccare per primo, ma Eva; parlando di Adamo, Paolo non ha voluto riferirsi al sesso, ma in modo generico alla razza umana”, Alessandra Pollastri, *Ambrosiaster: Commento alla Lettera ai Romani. Aspetti cristologici* (L'Aquila: Japadre Editore, 1977), 106.

claramente emparentada que con la del Ambrosiaster⁶⁵, pues el santo obispo de Milán fue, como es sabido, el que introdujo a San Agustín a la fe y a la Escritura⁶⁶. Ciertamente, la idea de *peccatum originale* tal cual luego ha pasado a la historia ya está muy acrisolada en San Ambrosio⁶⁷. Sin embargo (y este es el dato central), la unicidad ontológica del *originale peccatum* y su causalidad universal inmediata en todos los descendientes de Adán no está asentada en San Ambrosio⁶⁸. No en vano, este último, cuando se refiere al pecado original, habla, en plural, de “*hereditaria [sic] peccata*”⁶⁹, lo cual no puede ser identificable sin más matices con el estatuto del único pecado original que contempla San Agustín. Para este último, el *peccatum originale* se conforma en la descendencia adánica mediante transmisión hereditaria y biológica de una culpa única emanada de un pecado solo cometido por Adán, pero contraído por todos con connotación real (no figurada) de culpa. Esta es la verdadera esencia de la interpretación tradicional del pecado original, instalada en los albores de la Edad Media por San Agustín y el Concilio de Cartago del año 418. Por otro lado, frente a San Agustín y junto a San Ambrosio, también San Cipriano de Cartago habla del pecado original en el contexto de un indiferenciado y diluido plural (“*aliena peccata*”) y enfatiza que el elemento de contagio en el pecado original es primordialmente una muerte radical (“*mortis antique*”) y no un factor de culpa moral legado biológicamente:

Si también se concede el perdón de los pecados a los más grandes pecadores [...] si no se niega a ninguno de ellos el bautismo y la gracia [...] no se debe poner ninguna prohibición a un niño recién nacido que

⁶⁵ Por el contrario, E. Bonaiuti asimila el pensamiento agustiniano sobre el pecado original antes al Ambrosiaster que a San Ambrosio: “I think that it is exactly in his theories of original sin that Augustine depends closely and in a decisive way upon Ambrosiaster”, Ernesto Bonaiuti, “The Genesis of St. Augustine’s idea of original sin”, *The Harvard Theological Review* 10 (1917): 161.

⁶⁶ Cf. David C. Alexander, *Augustine’s early theology of the Church: emergence and implications* (New York: Peter Lang, 2008), 59.

⁶⁷ “*Omnes enim in Adam mortui, quia per unum hominem in hunc mundum peccatum introvit et per peccatum mors et ita in omnes homines pertransivit, in quo omnes peccaverunt. Illius igitur culpa mors omnium est*”, *Expositio Evangelii secundum Lucam* IV, 67 (Ambrosius, *Expositio evangelii secundum Lucam*. Editado por Karl Schenkl. Prag-Wien-Leipzig: Tempsky-Freytag, 1902. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, vol. 32.4), 173; las cursivas no están en el original).

⁶⁸ Cf. Leo Scheffczyk, *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus* (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1981), 186. De hecho, autores como Bonaiuti incluso hablaban de “the very loose assumptions of Ambrose about our responsible participation in the sin of Adam”, Bonaiuti “The Genesis of St. Augustine’s idea of original sin”, 160-161.

⁶⁹ Aunque en San Ambrosio hay claras resonancias del concepto de *peccatum originale* que forjaría San Agustín, no hay una relación de identidad inequívoca entre el pecado original adánico y el pecado original de sus descendientes: “*mundus erat Petrus, sed plantam lavare debebat; habebat enim primi hominis de successione peccatum [...]. Ideo planta eius abluitur ut hereditaria peccata tollantur*”: *De Mysteriis* 6, 32 (*Sancti Ambrosii opera, pars septima*, editado por Otto Faller, S. I. (Wien: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1955) (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, vol. 73), 102.

no ha cometido ningún pecado [...]. *Como descendiente de Adán se ha contaminado desde su primer instante de vida con el contagio de la muerte antigua [mortis antiquae] [...] no le son perdonados pecados personales, sino ajenos [aliena peccata]*⁷⁰.

En otras palabras: el pecado original de San Agustín es indeclinable en plural y eso, con todo lo que implica (identidad sustancial entre el *peccatum originale originans* de Adán y el *peccatum originale originatum* de sus descendientes), es una novedad doctrinal suya. En contraste, no hay en San Ambrosio una relación de identidad entre la culpa del pecado de Adán y esa culpa suya heredada pasivamente por cada uno de nosotros en nuestra concepción biológica. En San Agustín sí la hay y, por ello, mientras que San Ambrosio puede separar hasta cierto punto culpa y pena en lo referido a la temática del pecado de origen⁷¹, en San Agustín tal cosa no es posible⁷². En el Hiponense, la muerte física y eterna del hombre y de todo hombre depende ontológicamente del pecado de Adán: se explica por él y existe por él. Y solo la libérrima concesión de la gracia divina puede evitar que sufran la muerte eterna (el infierno) algunos, predestinados así a la salvación.

Sea como sea, al margen de la presencia de la palabra ‘muerte’ en Rm 5, 12c, el tema es que la muerte está como elemento fundamental del pecado

⁷⁰ *Ep. 8, V 1*: en San Cipriano de Cartago, *Obras completas. Tomo I, 774-775*; las cursivas no están en el original.

⁷¹ San Ambrosio sostiene que los niños que mueren sin bautizar no pueden heredar la vida eterna de Cristo, pero subraya que no sufrirán castigo o daño semejante al del infierno. Es decir, aunque mueren por la culpa de Adán, no se les castiga con una pena eterna: “nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum dei. Utique nullum excepit, non infantem, non aliqua praevuntum necessitate: habeant tamen illam opertam poenarum inmunditatem, nescio an habeant regni honorem”: CSEL 32/1, 635. La alusión al “regni honorem”, en la última frase de esta cita, aun siendo chocante a la luz de lo que acaba de decir, parece dejar un lugar intermedio entre la herencia de la vida eterna (para los que se salvan, tras haberse bautizado) y el castigo eterno infernal. Es una discusión teológica que se refleja también en el Sermón 294 de San Agustín, citado un poco más abajo en este trabajo. Para el Hiponense, hay una relación de identidad entre vida eterna y reino de Dios y, por tanto, quienes mueren en pecado original son castigados con el infierno, al margen de si son niños o no, pues solo hay dos posibilidades existenciales finales: o cielo o infierno. El concilio de Cartago del 418 reafirma el pensamiento de San Agustín sobre la identidad de la vida eterna y el reino de Dios: cf. Vittorino Grossi, “La controversia pelagiana. Adversarios y discípulos de San Agustín”, en *Patrología III: la edad de oro de la literatura patristica latina*, dirigido por Angelo Di Berardino (Madrid: BAC, 1981), 576.

⁷² “[...] formará dos grupos, uno a la derecha y otro a la izquierda [...]. En el primer caso menciona el reino, y en el segundo la condenación con el diablo. No queda lugar intermedio alguno donde poder colocar a tus niños [...]. Quien no esté a la derecha [...] estará en el fuego eterno”, Sermón 294, 3: en San Agustín 1984, 232-233. No obstante, el santo obispo de Hipona considera que las penas infernales que sufrirán los niños muertos sin bautismo estarán muy disminuidas en intensidad (“mitissima sane omnium poena”), *Enchiridion* 93, 23: en San Agustín, *Obras de San Agustín. Tomo IV* (Madrid: BAC, 1956), 592.

original también en otros pasajes doctrinalmente paralelos del *Corpus Paulinum*, como en 1 Cor 15, 21⁷³, donde se indica que “pues vino por un hombre la muerte, por otro hombre viene la resurrección de los muertos” (ἐπειδὴ γὰρ δι’ ἀνθρώπου θάνατος καὶ δι’ ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν). A su vez, esta temática de contraste entre vida y muerte se ve igualmente reflejada en Rm 5, 15-21. El paralelismo de 1 Cor 15, 21 con Rm 5, 12a (δι’ ἑνός ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσηλθεν) es evidente y, por tanto, aunque no se pudiera establecer con seguridad la presencia de la palabra θάνατος en Rm 5, 12c, ese mismo mensaje de Rm 5, 12c estaba también contenido en 1 Cor 15, 21. Y el santo obispo africano lo sabía: sabía que “en Adán todos mueren” (ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, *in Adam omnes moriuntur*: 1 Cor 15, 22) y, pese a ello, evita hacer referencia a la *transmisión de la muerte*⁷⁴ de todos en Adán como temática autónoma frente a la falta moral de este último. No en vano, en ese mismo contexto, la infracción normativa del protoparente está ausente y el enemigo del hombre tiene independencia ontológica con respecto a Adán y su pecado. Ese enemigo es la muerte. Ciertamente, se indica en ese marco narrativo que “el último enemigo que será derrotado es la *muerte*” (1 Cor 15, 26), no el pecado de Adán como supuesta causa de la que dependerían ontológicamente la propia muerte y la desdicha humana. Más aún: justo en ese mismo relato de acontecimientos, la esencia de la muerte se pone en una tesitura cosmológica y sobrehumana⁷⁵ y no en el pecado del protoparente: “cuando entregue a Dios Padre el Reino, después de haber destruido todo Principado, Dominación y Potestad [...] todos sus enemigos bajo sus pies [...] el último enemigo en ser destruido será la Muerte” (1 Cor 15, 24-26)⁷⁶. Así, aunque San Pablo hable inequívocamente del morir de todos en Adán, lo

⁷³ Así, “although it is generally assumed that Rom 5: 12-21 provides Paul’s most significant treatment of ‘in Adam...in Christ...’, the earlier and no less important expositions of this theme in Paul come in 1 Cor 15:21-22 [...]”, Anthony C. Thiselton, *The first epistle to the Corinthians. A commentary on the Greek text* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 1225; las comillas internas y los puntos suspensivos están en el original.

⁷⁴ Cf. Bruce Harbert, “Romans 5, 12: Old Latin and Vulgate in the Pelagian Controversy”, en *Studia Patristica XXII*, editado por Elizabeth A. Livingstone (Leuven: Peeters Press, 1989), 262.

⁷⁵ Como nota David Bentley Hart, “κόσμος (*kosmos*), which I have for the most part chosen not to translate [...] as ‘world’ [...] while there are some instances in the text where the word functions as an equivalent of [...] the inhabited world of human beings, it more frequently means the whole of the created order [...] in the New Testament, and in Paul’s theology in particular [...] slavery to death [...] and final liberation from death [...] are described as cosmic-not merely human- realities”, Hart, *The New Testament: a translation*, 559; comillas internas en el original.

⁷⁶ Como ya hiciera desde los primeros compases de esta Primera Carta a los Corintios, San Pablo apela otra vez en el capítulo 15 a ese tipo de entidades sobrehumanas, en este caso vinculadas también a la muerte: “again, Paul is referring here to the heavenly governors of the nations [...] this is the fullest depiction of Paul’s eschatological vision anywhere in his writings”, Hart, *The New Testament: a translation*, 48.

hace sin mencionar el delito adánico⁷⁷ en ese lugar (1 Cor 15, 21-22). Y, pese a ello, la exégesis del Hiponense y el propio Concilio de Cartago hacen ontológicamente dependiente la muerte de esa falta humana no aludida, dejando en sordina el mensaje cristalino de 1 Cor 15 sobre el pecado original⁷⁸. Tal falta adánica, además, el santo obispo africano la quiere ver como contraída pasivamente por todos los humanos en Rm 5, 12d (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον), sin comisión activa del delito (excepto en Adán), pero como si lo fuera a efectos de culpa y pena. Y lo quiere ver así aunque el Apóstol, en ese versículo recién aludido (Rm 5, 12), no hable del pecado de todos ἐν τῷ Ἀδὰμ y, sin embargo, sí incluya esta última expresión literal en el versículo en el que menciona a la muerte de todos, justamente, “en Adán” (1 Cor 15, 22). Si San Pablo hubiera querido decir realmente en Rm 5, 12 que todos pecaron “en Adán”, ¿acaso no lo habría expresado en griego de la manera más directa y clara, diciendo ἐν τῷ Ἀδὰμ o con una construcción pronominal equivalente que estuviera próxima al antecedente (Adán, *unum hominem*, Rm 5, 12a) al que tal pronombre (por ejemplo, *quo*, en *in quo omnes peccaverunt*, Rm 5, 12d) se pudiera referir? No en vano, en el caso de la construcción pronominal *in quo* en Rm 5, 12, el pronombre (Rm 5, 12d) y su supuesto antecedente están (Rm 5, 12a) muy lejos uno del otro, de tal manera que se puede dudar de que, en el original griego, ἐφ' ᾧ se pueda traducir como *in quo* (al menos, entendiendo ese *quo* como implicando al pecar de todos “en Adán”). Así pues, ¿por qué no mantiene San Pablo el paralelo gramatical entre la muerte de todos en Adán y el pecado de todos en él? Porque quizás no mantiene el paralelo conceptual entre ambas cosas, pues todos mueren en Adán, pero no todos pecan en él según su pecado personal contra Gn 2, 17, dato que parece explicitado por el propio Apóstol en Rm 5, 13-14⁷⁹ y que evidencia la actividad de un pecado miste-

⁷⁷ “1 Co 15, 21 [...]. Certes, mention n’est pas faite parallèlement du péché communiqué par Adam”, Bruno Delaroche, *Saint Augustin, lecteur et interprète de Saint Paul: dans le De peccatorum meritis et remissione (hiver 411-412)* (Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1996), 212; cursivas en el original.

⁷⁸ A la hora de entender el pecado original (habitualmente identificado directamente con el *originale peccatum* agustiniano) y condenar posiciones contrarias, como las denominadas “pelagianas”, tradicionalmente se ha situado la atención no en la muerte de todos “en Adán”, sino en el pecado de todos “en Adán”: “los cánones del concilio de Cartago del 418 [...] sustitución de 1 Cor 15, 21 por Rom 5,12”, Vittorino Grossi, “La controversia pelagiana. Adversarios y discípulos de San Agustín”, en *Patrología III: la edad de oro de la literatura patristica latina*, dirigido por Angelo Di Berardino (Madrid: BAC, 1981), 576. En la misma línea de reivindicación de la exégesis agustiniana de Rm 5, 12 se situará el Concilio de Trento en el siglo XVI, siguiendo al de Cartago y al de Orange (año 529): cf. Julius Gross, *Geschichte des Erbsündendogmas. Bd. I. Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Von der Bibel bis Augustinus* (München-Basel: Ernst Reinhardt, 1960), 53.

⁷⁹ “[...Rm 5, 13 no ofrece] any support to the thesis that death penetrated to all because of the sin of Adam [...] from Adam to Moses sin was in the world and therefore law [...] yet in that period death reigned not only over those who were violators [...] as was Adam, but also over those who did not

rioso contra una ley desconocida. Tal pecado es el que explica la muerte *quatalis* de todos y, como se ha demostrado, no es el delito de Adán. Si el pecado original fuera la transgresión de Adán, se puede argumentar que el paralelo paulino se tendría que haber mantenido entre la muerte de todos en Adán y el pecado de todos en él también. Y no se mantiene. Así, en realidad, la muerte como tal depende de una transgresión más profunda que el pecado de Adán y que ataca un orden legal más radical que el régimen jurídico del Edén (Gn 2, 17). El pecado que causa la muerte radical está relacionado, antes bien, con la Ley de Moisés y, también, con algo más hondo que ella⁸⁰. No en vano, en ese mismo contexto donde se habla del morir de todos en Adán en 1 Cor 15, San Pablo no solo no menciona el pecado del protoparente, sino que tampoco menciona para nada la dependencia ontológica de la muerte con respecto al precepto divino de Gn 2, 17, pese a que era la ocasión propicia para apelar a ello. Tampoco se menciona expresamente la ley de Gn 2, 17 en el contexto de Rm 5, 12-21; y tampoco en otros pasajes de alcance dogmático sobre el pecado original paralelos al anterior, como Rm 3, 22-23. Antes bien, lo que se enseña constantemente en los mencionados lugares paulinos es lo siguiente: “el aguijón de la muerte es el pecado; y la fuerza del pecado, la Ley” (1 Cor 15, 56; cf. también Rm 5, 13 y 20 y Rm 3, 25⁸¹). Ello no implica que la Ley sea algo negativo⁸², pero lo que sí supone es que la causa de la muerte y el

sin in that manner [...]. It is this datum that bears upon the apostle’s thesis”, John Murray, *The epistle to the Romans: the English text with introduction, exposition and notes* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 189-190.

⁸⁰ Léase seguido Rm 5, 12-13 para entender lo siguiente: “the $\gamma\upsilon\phi$ clause of [Rm] v. 13 proceeds to give the reason for the statement in [Rm] v. 12d, and the explicit use of the word νόμος as applied to the Mosaic law [en Rm 5, 13] arises out of the problem suggested by the broader definition of νόμος implied in the relative [el relativo en cuestión es ϕ , en Rm 5, 12d]”, Danker, “Romans v. 12. Sin under law”, 430. Como se verá, para Danker, $\epsilon\phi$ ϕ (Rm 5, 12d) no significa “in quo”, sino que es una fórmula jurídica en la que ϕ es un pronombre relativo que se vincula a un sustantivo que aparece en Rm 5, 13 (y no a Adán). Tal sustantivo es un elemento (νόμος: ley) que es la base formal del marco jurídico desconocido por San Pablo cuya violación determina la muerte universal de la especie humana. La ley en cuestión no es ni Gn 2, 17, ni la ley mosaica, aunque tenga que ver con ambas, mucho más con la última que con la primera.

⁸¹ “[...] striking fact [...] the transition from [Rm] v. 10 and 11 to [Rm] v. 12 is the introduction of the word θάνατος (vv. 10 and 12) [...] associations with the blood of Jesus Christ mentioned in iii. 25 (cf. v. 9) are implied”, Danker, “Romans v. 12. Sin under law”, 427. En palabras de N. T. Wright: “‘identity’ between God the father himself and the man Jesus. That identity is clearly presupposed in Romans 5.10, since to say that death of the ‘son’ demonstrates the love of God makes sense if God himself is personally involved in, not merely distantly related to, that death”, Wright, *Into the heart of Romans*, 55; comillas internas en el original.

⁸² “The Torah [la Ley] [...] not because there is anything wrong with Torah, but because Torah was given to the Adamic, ‘fleshly’ people of Israel [...]. ‘Sin’, *hamartia* [...] it is the dark, quasi-demonic power that used even the holy law as a base of operations”, Wright, *Into the heart of Romans*, 49; comillas internas en el original.

fundamento de la vida redimida del hombre están relacionados antes con ella que con Gn 2, 17.

Así pues, es indiferente que la crítica textual haya acabado sabiendo que era la Vulgata la que presentaba el texto paulino más depurado⁸³, incluyendo la palabra ‘muerte’ en Rm 5, 12c y que San Agustín quizás no lo pudiera haber sabido en su época, pues el mismo dato, de inequívoco sabor doctrinal, estaba claramente consignado en otros lugares del *Corpus Paulinum* y el Hiponense no lo desconocía⁸⁴. En consecuencia, Adán no constaba claramente como la causa ontológica de la muerte física y eterna de todos los integrantes del género humano. Y el pecado del primer hombre tampoco constaba como fundamento jurídico legítimo de imputación de culpa y pena en cada uno de los descendientes de los protoparentes.

En suma: en Rm 5, 12, como ya hiciera en sus escritos a los corintios anteriormente, San Pablo se interesa nuevamente por la cuestión de la inexorable y universal muerte humana, en vinculación con cierto misterioso y sobrehumano pecado que la causa en todos y que priva a la humanidad de la vida ya en Adán, en quien todos mueren. La vida de la que priva de entrada ese pecado es la erradicada en la muerte de Cristo figurada en Adán y causada por el demonio. La muerte radical, por lo tanto, es una muerte a lo sobrenatural mismo que lleva, como consecuencia, a la muerte biológica y que se propaga genéticamente por reproducción de la especie. Por ello, como se ha demostrado, una de las principales mutaciones nocionales que se producen entre la ἁμαρτία paulina y el *peccatum originale* agustiniano es el relevo de la muerte por la mortalidad como objeto transmitido por el pecado original, que se acabaría identificando en el Hiponense con la falta de Adán. No en vano, la *radicalidad de la muerte* (θάνατος) conceptualizada por San Pablo como herencia del pecado original en Rm 5, 12 queda transformada en el pensamiento agustiniano en *herencia de la mortalidad* (*ex traduce mortalitatis*)⁸⁵ derivada de la *radicalidad del pecado personal de Adán*.

⁸³ Cf. Bruce Harbert. “Romans 5, 12: Old Latin and Vulgate in the Pelagian Controversy”, en *Studia Patristica XXII*, 261.

⁸⁴ San Agustín comenta en distintas ocasiones esta muerte de 1 Cor 15, 21, entendida literalmente como muerte “en Adán” en el siguiente versículo (1 Cor 15, 22), pero siempre la somete al pecar de todos en la falta moral de Adán. Cf. *Confesiones* X, 20, 29: en San Agustín, *Obras de San Agustín. Tomo II* (Madrid: BAC, 1989), 417. También se refiere a ello en *Confesiones* V, 9, 16: en *Obras de San Agustín. Tomo II*, 208.

⁸⁵ *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, 1, 10: en *Obras de San Agustín. Tomo IX*, 67.

4. Conclusiones: una reinterpretación teológica del pecado original desde F. W. Danker y la biología contemporánea

Puede afirmarse que la transmisión de la “muerte original” (véase la expresión de Moo en la Introducción) del pecado original, efectuada por la reproducción de la naturaleza humana (cf. Rm 5, 12a-c), se hizo sobre la base de la transgresión de una ley desconocida por San Pablo (ἐφ’ ᾧ: Rm 5, 12d)⁸⁶. Todos los que murieron físicamente habían violado tal ley (πάντες ἥμαρτον: Rm 5, 12d) al haber incurrido en la muerte original, que no era otra que la muerte figurada de Cristo en Adán. San Pablo, como se ha indicado en la Introducción, no se pronuncia sobre la transmisión del pecado original. La razón es la siguiente: ignora frente a qué ley fue transgresión ese pecado y, por tanto, desconoce el constitutivo formal de tal delito, por lo que no sabe ni en qué consiste, ni cómo se transmite. No obstante, el Apóstol sabe que el pecado original tiene que ver íntimamente con Adán. Pero también sabe que ese pecado no es la violación de Gn 2, 17⁸⁷. Y tampoco es la transgresión de la Ley de Moisés (cf. Rm 5, 13)⁸⁸. En el fondo, es el acto personal de recepción de la naturaleza humana de Adán el que se identifica con la transgresión de la ley violada por el pecado original en tanto que esta es continuamente actualizada a lo largo de la Historia y de modo personal por los integrantes de la especie, al recibir cada uno su naturaleza humana individual en su concepción biológica: “if ᾧ [Rm 5, 12d] is referred to νόμος [Rm 5, 13], it is clear that Paul explicates the path whereby death reached out to all men, namely, in terms of the law that human beings transgressed”⁸⁹. Así pues, “it follows from what has been argued before by Paul, that death passed to all men ‘on the basis of what law (ἐφ’ ᾧ) they committed their sins under’ ”⁹⁰. En efecto, se hubo cumplido así la condición legal bajo la que todos pecaron (ἐφ’ ᾧ πάντες ἥμαρτον: Rm 5, 12d)⁹¹, pues Dios solo les iba a dar a los hombres la vida por el cumplimiento

⁸⁶ En el apartado 2 de este artículo se ha citado el texto de Rm 5, 12 en inglés, latín y griego. “Now the function of the relative in the phrase ἐφ’ ᾧ [Rm 5, 12d] in both classical Greek and Koine is to express the formal contractual basis on which reciprocal obligations are met [...]. Similarly, in Rom. V. 12 the understanding of the relative ᾧ in the sense of ‘on the basis of what (law) they sinned’ is quite unstrained”, Danker, “Romans v. 12. Sin under law”, 429; comillas internas en el original.

⁸⁷ Cf. el ya citado pasaje de Murray, *The epistle to the Romans*, 189-190.

⁸⁸ “By reading ᾧ [Rm 5, 12d] in association with νόμος [Rm 5, 13], personal accountability [expresada en ἥμαρτον: Rm 5, 12d] stands without being in contradiction to the statement in v. 13, for v. 13 then clearly explains the statement: ‘on what legal basis all sinned’. Paul is aware of the objection in the proposition ‘no sin without law’. All sinned in terms of law; however, not necessarily in terms of Mosaic law”, Danker, “Romans v. 12. Sin under law”, 438; comillas internas en el original.

⁸⁹ Danker, “Romans v. 12. Sin under law”, 437.

⁹⁰ Danker, “Romans v. 12. Sin under law”, 430; comillas internas en el original.

⁹¹ “The idiom ἐφ’ ᾧ [Rm 5, 12d] must be rendered ‘on the condition under which’, since the rela-

de la condición contractual fundamental de que todos procedieran biológicamente de Cristo como cabeza natural de la especie humana. Tal condición contractual se identifica con la ley que fue violada por el pecado original y que era desconocida por San Pablo. Esa ley no es otra que la que establecía que Cristo tenía que ser el primer hombre, tanto en términos ontológicos como cronológicos, pues Dios iba a crear al hombre al hacerse hombre Él mismo, a partir del proceso de Hominización. Precisamente por eso, el pecado original no es la causa de la Encarnación de Cristo, sino su impedimento genético: porque quien tenía que venir como primer hombre del que iban a proceder todos no era Adán, sino Cristo. El *originale peccatum* impidió la Encarnación al haber causado la llegada de Adán, en lugar de haber colaborado en la venida de Cristo, pues Adán no estaba previsto como cabeza de la especie. No fue la presencia del pecado original la que llevó a la Encarnación de Cristo, sino la ausencia del Hijo en la naturaleza humana la que manifestó la existencia de un pecado-base. No en vano, en el conjunto de Rm 5, 12-21, es Cristo y la vida traída por Él lo que protagoniza ese pasaje (en el que, tradicionalmente, se ha visto al pecado original como el protagonista). Por consiguiente, no es la presencia del pecado original lo que reclama la presencia de Cristo, sino que es Su ausencia la que evidencia la existencia del pecado original, pues el pecado original reinó en la muerte (Rm 5, 21), frente a la nueva vida traída por el Hijo encarnado. En consecuencia, aunque la muerte está en potencia del pecado original, es acto con respecto a la manera más íntima que tienen los seres humanos de ser pecadores: es decir, en el acto de venir al mundo sin venir como descendientes de Cristo, primer hombre en el plan de Dios. Así pues, la ley violada por el *peccatum originale* era la que establecía que el hombre solo podía emerger existencialmente desde el propio acto de la Encarnación de Cristo (siendo así el Hijo encarnado el genuino primer Adán y no solo ontológicamente, sino también cronológicamente). Como vino Adán en el lugar de Cristo y, así, entró la muerte en el mundo (cf. Rm 5, 12b), en lugar de nacer posteriormente Cristos, nacerían Adanes, es decir, Cristos muertos (cf. 1 Cor 15, 22). Tras Adán (pero habiendo empezado por él), si venían al mundo seres humanos, todos pecarían personalmente (si bien de modo extramoral, sin culpa moral) *eo ipso* (cf. Rm 5, 12d) a causa de ese mero hecho de ser humanos y, en consecuencia, todos morirían (cf. Rm 5, 12c). Todos los hombres estaban implicados en la confección sobrehumana de la naturaleza humana, pero no como agentes morales activos (solo los entes sobrehumanos implicados en

tive [ὄ] refers to the formal basis on which the specific condition is made. In the case of Rom. V. 12 νόμος [término explicitado en Rm 5, 13] is the formal contractual basis. Death follows if the contract, namely the legal basis with its specific clauses, is violated”, Danker, “Romans v. 12. Sin under law”, 437; comillas internas en el original.

el *non serviam* incurrieron moralmente en culpa en el *peccatum originale*), sino como actualizadores biológicos de tal marca genética en la especie, en tanto que iban viniendo al mundo personas en una naturaleza humana cuyo origen no había estado en el Verbo encarnado. El objeto legado por el pecado original no es una culpa moral emanada del pasado, sino un principio generador dinámico proyectado en el futuro. Tal principio es la propia naturaleza humana, sentenciada a muerte de entrada por no haber derivado de la humanidad del Verbo encarnado y que resulta siempre actualizada por cada uno de los humanos. Fue de este modo como todos pecaron en Adán y mueren en él también. Así pues, queda aclarado en este trabajo el carácter simultáneamente universal e individual del pecar de todos en el pecado original, manteniendo las intuiciones originales de la ἁμαρτία paulina (Rm 5, 12a), el estatuto hereditario-biológico del único *originale peccatum* de San Agustín y el carácter personal o actual (no heredado) del pecado expresado por el verbo ἥμαρτον (Rm 5, 12d). Y se entiende así también que solo mediante la erradicación genética de la marca del *peccatum originale* en la especie podría la verdadera humanidad salir a la luz y lo haría, precisamente a través de la llegada de aquello que había sido aherrojado por el pecado original, es decir, a través de la Encarnación de Cristo. Pues bien: el evento en el que se conjuró el pecado original fue la Inmaculada Concepción de María, condición de posibilidad de la llegada de la humanidad original del plan de Dios, que no era otra que la del Hijo encarnado.

Bibliografía

- Alexander, David C. *Augustine's early theology of the Church: emergence and implications, 386-391*. New York: Peter Lang, 2008.
- Ambrosiaster. *Ambrosiastri qui dicitur commentarius in Epistulas Paulinas, pars prima: In Epistulam Ad Romanos*. Editado por Heinrich I. Vogels. Wien: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1966 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, vol. 81.1).
- . *Comentario a la Epístola a los Romanos*, traducido por A. López Kindler. Madrid: Ciudad Nueva, 2023.
- Ambrosius. *Sancti Ambrosii opera, pars prima*. Editado por Karl Schenkl. Praga-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky-Freytag, 1897. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, vol. 32.1).
- . *Expositio evangelii secundum Lucam*. Editado por Karl Schenkl. Prag-Wien-Leipzig: Tempsky-Freytag, 1902. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, vol. 32.4).

- . *Sancti Ambrosii opera, pars septima*. Editado por Otto Faller, S. I. Wien: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1955 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, vol. 73).
- Artigas, Mariano. *Las fronteras del evolucionismo*. Pamplona: EUNSA, 2004.
- Babcock, William S. “Augustine’s interpretation of Romans (A. D. 394-396)”. *Augustinian studies* 10 (1979): 55-74.
- Bammel, Caroline P. “Augustine, Origen and the exegesis of St. Paul”. *Augustinianum*, 32 (1992): 341-368.
- Basile de Césarée. *Homélies sur l’Hexaéméron*. Texte grec, introduction et traduction de S. Giet. Paris: Les Éditions du Cerf, 1968.
- Bastiaensen, Antoon A. R. “Augustine’s Pauline exegesis and Ambrosiaster”. In *Augustine, biblical exegete*. Edited by Frederick Van Fleteren and Joseph C. Schnaubelt. New York: Peter Lang, 2004.
- Baudry, Gérard-Henry. “Le péché des origines selon Didyme d’Alexandrie”. *Mélanges de science religieuse*, 53 (1996): 163-182.
- Baumgartner, Charles. *Le péché originel*. Paris: Desclée, 1969.
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*. Edición de Alberto Colunga y Laurentio Turrado. Madrid: BAC, 1946.
- Bonaiuti, Ernesto. “The Genesis of St. Augustine’s idea of original sin”. *The Harvard Theological Review*, 10/2 (1917): 159-175.
- Bonner, Ali. *The myth of pelagianism*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Burns, J. Patout. “The interpretation of Romans in the Pelagian controversy”. *Augustinian studies*, 10 (1979): 43-54.
- Cancela Cilleruelo, Álvaro. “*Vetus Latina* y *Vulgata*: síntesis histórica y estado de la cuestión”. *Tempus*, 51 (2022): 7-74.
- Cartwright, Steven R. (ed.). *A companion to St. Paul in the Middle Ages*. Leiden and Boston: Brill, 2013.
- Danker, Frederick W. “Romans v. 12. Sin under law”. *New Testament Studies*, 14 (1968): 424-439.
- Delaroche, Bruno. *Saint Augustin, lecteur et interprète de Saint Paul: dans le De peccatorum meritis et remissione (hiver 411-412)*. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1996.
- Fitzmyer, Joseph A. *Romans: a new translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1993.
- Floëri, Fernand. “Remarques sur la doctrine augustinienne du péché originel”. *Studia patristica*, IX (1966): 416-421.
- Gamble, Harry, Jr. *The textual history of the Letter to the Romans: a study in textual and literary criticism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977.
- García Iglesias, Luis. “La cuestión del *eph’hoi* en Romanos 5, 12”. *Isimu: Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la antigüedad*, 2 (1999): 539-546.

- Gross, Julius. *Geschichte des Erbsündendogmas. Bd. I. Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Von der Bibel bis Augustinus*. München-Basel: Ernst Reinhardt, 1960.
- Grossi, Vittorino. “La controversia pelagiana. Adversarios y discípulos de San Agustín”. En *Patrología III: la edad de oro de la literatura patristica latina*. Dirigido por Angelo Di Berardino. Madrid: BAC, 1981.
- Harbert, Bruce. “Romans 5, 12: Old Latin and Vulgate in the Pelagian Controversy”. In *Studia Patristica XXII*. Edited by Elizabeth A. Livingstone, 261-264. Leuven: Peeters Press, 1989.
- Hart, David B. *The New Testament: a translation*. 2nd ed. New Haven: Yale University Press, 2023.
- Kuss, Otto. *La Lettera ai Romani*. Brescia: Morcelliana, 1968.
- Légasse, Simon. *L’Épître de Paul aux Romains*. Paris: Cerf, 2002.
- Loeb, Abraham. *Interstellar: the search for extraterrestrial life and our future in the stars*. New York and Boston: Mariner Books, 2023.
- . *Extraterrestrial: the first sign of intelligent life beyond earth*. London: John Murray, 2022.
- Lozano, Alfonso. *Romanos 5. La vida de los justificados por la fe y su fundamento, la reconciliación por nuestro Señor Jesucristo*. Estella: Verbo divino, 2012.
- Lyonnet, Stanislas. “Rom. V, 12 chez saint Augustin. Note sur l’élaboration augustinienne du péché originel”. En *L’homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac, vol. I: Exégèse et patristique*, 327-339. Paris: Aubier, 1963.
- . *De peccato originali. Rom 5, 12-21. Ad usum privatum auditorum*, Romae: Pontificum Institutum Biblicum, 1960.
- . “Le sens de ἐφ’ ᾧ en Rom 5, 12 et l’exégèse des Pères grecs”. *Biblica*, 36 (1955): 436-456.
- Martinetto, Giovanni. “Les premières réactions antiaugustiniennes de Pélagie”. *Revue des études augustinienes*, 18 (1971): 83-117.
- Moo, Douglas J. *The epistle to the Romans*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- Moulton, James H. *A grammar of New Testament Greek. Vol. I: Prolegomena*. 2nd ed. Edinburgh: T&T Clark, 1906.
- Murphy-O’ Connor, Jérôme. *L’existence chrétienne selon Saint Paul*. Paris: Les éditions du Cerf, 1974.
- Murray, John. *The epistle to the Romans: the English text with introduction, exposition and notes*. Grand Rapids: Eerdmans, 1968.
- O’ Callaghan, Paul. “Una lectura cristológica de la doctrina del pecado original”. *Scripta Theologica*, 46 (2014): 161-180.

- Origen. *Commentary on the epistle to the Romans books 1-5*. Translated by Thomas P. Sheck. Washington: The Catholic University of America Press, 2001.
- Pelagius. *Pelagius's commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*. Translated by Theodore De Bruyn. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Piñero, Antonio. *Los libros del Nuevo Testamento*. 2ª ed. Madrid: Trotta, 2022.
- Pollastri, Alessandra. *Ambrosiaster. Commento alla Lettera ai Romani. Aspetti cristologici*. L'Aquila: Japadre Editore, 1977.
- Porter, Stanley. E. "The Pauline concept of original sin, in light of Rabbinic background". *Tyndale Bulletin*, 41(1990): 3-30.
- Prat, Ferdinand. *La teología de San Pablo. Primera parte*. México: Editorial Jus, 1947.
- Przyszychowska, Marta. *We were all in Adam. The unity of mankind in Adam in the teaching of the Church fathers*. Warsaw/Berlin: De Gruyter, 2018.
- Rondet, Henri. *Le Péché originel dans la tradition patristique et théologique*. Paris : Fayard, 1966.
- Sage, Athanase. "Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 à 430". *Revue d'Études Augustiniennes et patristiques*, 15 (1969): 75-112.
- San Agustín. *Obras de San Agustín*. Tomo II. 7ª ed. Madrid: BAC, 1989.
- . *Obras completas de San Agustín. XXXVI. Escritos antipelagianos*. Madrid: BAC, 1985.
- . *Obras completas de San Agustín*. Tomo XXV. Madrid: BAC, 1984.
- . *Obras de San Agustín*. Tomo IX. 3ª ed. Madrid: BAC, 1973.
- . *Obras de San Agustín*. Tomo XV. 2ª ed. Madrid: BAC, 1969.
- . *Obras de San Agustín. XXI. Enarraciones sobre los Salmos*. Madrid: BAC, 1966.
- . *Obras de San Agustín*. Tomo VII. 3ª ed. Madrid: BAC, 1964.
- . *Obras de San Agustín*. Tomo IV. Madrid: BAC, 1956.
- San Ambrosio. *Obras de San Ambrosio*. Tomo I. Madrid: BAC, 1966.
- San Cipriano de Cartago. *Obras completas*. Tomo I. Editado por J. A. Gil-Tamayo. Madrid: BAC, 2013.
- San Juan Pablo II. 1986 (1 de octubre). "Audiencia General".
- . 1986 (24 de septiembre). "Audiencia General".
- Sayés, José A. *Antropología del hombre caído. El pecado original*. Madrid: BAC, 1991.
- Schlier, Heinrich. *Lettera ai Romani*. Brescia: Paideia Editrice, 1982.
- Scheffczyk, Leo. *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1981.
- Schreiner, Thomas R. *Romans*. Grand Rapids: Baker Academic, 2018.
- Steinhauser, Kenneth B. "Job exegesis: the pelagian controversy". In *Augus-*

- tine, biblical exegete*. Edited by F. Van Fleteren and J. C. Schnaubelt, 299-311. New York: Peter Lang, 2004.
- Souter, Alexander. *Earliest latin commentaries on the epistles of St. Paul*. Oxford: Clarendon Press, 1927.
- Tanakh. The holy Scriptures*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1985.
- Tennant, Frederick R. *The sources of the doctrines of the Fall and original sin*. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.
- Thiselton, Anthony C. *The first epistle to the Corinthians. A commentary on the Greek text*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Varone, François. *El Dios ‘sádico’. ¿Ama Dios el sufrimiento?* Santander: Sal Terrae 1988.
- Wallace, Alfred R. *Contributions to the theory of natural selection: a collection of essays*. 1st ed. London: MacMillan and Company, 1870.
- . *Contributions to the theory of natural selection: a collection of essays with corrections and additions*. 2nd ed. London: MacMillan and Company, 1871.
- Wright, Nicholas T. “The letter to the Romans. Introduction, commentary and reflections”. In *The New Interpreter’s Bible. Volume X*, 395-770. Nashville: Abingdon Press, 2002.
- . *Into the heart of Romans: a deep dive into Paul’s greatest letter*. London: SPCK, 2023.

Conclusiones filosóficas¹

ANTONIO FERNANDO GARCÍA NAVARRO (†)

Sumario:

El colegio jesuita de San Esteban, fundado a mediados del siglo XVI gracias a la iniciativa del obispo de Cartagena Esteban de Almeyda en Murcia, fue uno de los primeros centros de formación de la orden en España. En 1757 se presentó a defensa en dicho colegio la tesis que transcribimos y traducimos a continuación, conservada en un escrito sobre seda perteneciente al fondo antiguo de la biblioteca de la Facultad de Teología de la Universidad Loyola. La tesis está escrita en un latín escolástico, bastante técnico, muy seco y sin ninguna pretensión de belleza literaria. Es interesante que, además de su gran familiaridad con las enseñanzas peripatéticas, de las que a veces se permite discrepar en cuestiones de poca monta, el autor muestra tener conocimiento de algunos autores «modernos», todos ellos del ámbito católico francés del siglo anterior.

Palabras clave:

Aristotelismo, Filosofía, Teología escolástica, Tesis.

Abstract:

The Jesuit college of San Esteban, founded in the mid-16th century thanks to the initiative of the Bishop of Cartagena, Esteban de Almeyda, in Murcia, was one of the first training centres of the order in Spain. In 1757, the thesis transcribed and translated below was presented in defence at this college. It is preserved in a silk manuscript belonging to the old collection of the library of the Faculty of Theology of Loyola University. The thesis is written in scholastic Latin, which is quite technical, very dry and without any pretensions of literary beauty. It is interesting that, in addition to his great familiarity with Peripatetic teachings, from which he sometimes allows himself to disagree on minor issues, the author shows knowledge of some “modern” authors, all of them from the French Catholic sphere of the previous century.

Keywords:

Aristotelianism, Philosophy, Scholastic theology, Thesis.

Introducción

El colegio jesuita de San Esteban, fundado a mediados del siglo XVI gracias a la iniciativa del obispo de Cartagena Esteban de Almeyda, fue uno de los primeros centros de formación de la orden en España. En 1569 estaba concluida su iglesia, de estilo renacentista, y en los años sucesivos se fue ampliando el edificio, añadiéndosele como anexo el vecino colegio de la Anunciata, fundado por el doctor Juan de Cifuentes a finales del siglo XVI. San Esteban

¹ Introducción, transcripción y traducción de José Luis Vázquez Pérez, doctorando de la Facultad de Teología de la Universidad Loyola.

sería la principal institución educativa de la ciudad de Murcia hasta la expulsión de los jesuitas por Carlos III en 1767².

Apenas diez años antes de tan infausto acontecimiento se presentó a defensa en dicho colegio la tesis que transcribimos y traducimos a continuación, conservada en un escrito sobre seda perteneciente al fondo antiguo de la biblioteca de la Facultad de Teología de la Universidad Loyola. Nada sabemos del autor de la tesis, sin duda un estudiante del colegio, llamado Antonio García Navarro. Sí tenemos más datos sobre el dedicatario de la misma, el canónigo Jerónimo Rosillo y Perea, a quien el autor consagra al comienzo una larga *captatio benevolentiae*, de exagerado tono encomiástico y campanudo estilo barroco.

Natural de Orce, en la diócesis de Guadix, Rosillo fue canónigo de la colegiata de Baza (actual concatedral de Santa María de la Encarnación) y parece que llegó a ser capellán de honor de su majestad³. Según el mencionado elogio inicial, este eclesiástico y jurista ejerció además otros cargos relevantes: rector del colegio granadino de Santa Catalina⁴, vicario general y gobernador del arzobispado de Granada y de la diócesis de Plasencia, vicario general de la diócesis de Cartagena... Sin duda se trató de un personaje relevante en la Iglesia de su tiempo, al menos en un ámbito regional.

Figuras conocidas son también el obispo de la diócesis de Cartagena, Diego de Rojas y Contreras⁵, y el impresor murciano Felipe Díaz Cayuelas, en cuyos talleres se realizó la elaboración del texto; ambos son mencionados en la conclusión. En cambio, no hemos podido encontrar ningún dato sobre el presidente del tribunal, el padre jesuita Ginés Valera, más allá de lo que se indica en el propio texto: que era el titular de la cátedra de filosofía en el colegio de San Esteban.

La tesis está escrita en un latín escolástico, bastante técnico, muy seco y sin ninguna pretensión de belleza literaria. Tan solo en el panegírico introductorio se sirve el autor de diversos recursos retóricos y de un vocabulario más poético y variado. La *quæstio* elegida para la argumentación es de carácter

² La antigua biblioteca del colegio (más de cuatro mil volúmenes) se ha conservado hasta hoy en el archivo de la diócesis de Cartagena.

³ Cf. R. Ramis y P. Ramis, *Actos y grados de la universidad de Orihuela en el siglo XVIII* (Madrid: Dykinson, 2023), 123.

⁴ El Colegio de Santa Catalina Mártir, o Colegio Catalino, había sido fundado en 1537 por el arzobispo Gaspar de Ávalos para estudios de Artes y Teología (desde 1555 solo Teología). Su sede estaba en la plaza de las Pasiegas y acogía a entre 12 y 15 colegiales, que vestían manto pardo y beca azul. En 1802 se uniría al de Santa Cruz de la Fe y en 1835 sería suprimido. Cf. M. A. López, "El colegio de Santa Catalina Mártir (Granada, 1538-1802)": *Archivo Teológico Granadino* 54 (1991), 91-228.

⁵ Nacido en Valladolid de familia noble en 1700, fue un tiempo jesuita y después obispo, primero de Calahorra y más tarde de Cartagena, cargo que ejerció desde 1753 hasta su muerte en 1772.

religioso, a saber, si la Providencia divina ha tomado los dones esparcidos por las demás criaturas para embellecer a una sola: la Madre de Dios⁶.

Sin embargo, la manera de abordar el tema no es teológica sino filosófica; de hecho, en la introducción el autor se refiere a su trabajo como *has Philosophicas Theses*, y poco antes ha afirmado que estos frutos de su ingenio están «arrancados del fecundo vergel jesuítico de la filosofía». El hecho de que el tribunal para la defensa estuviese presidido por el profesor de filosofía del colegio confirma la orientación de este trabajo académico.

Para abordar los distintos aspectos de la cuestión discutida, el autor, a través de las doce «conclusiones» en las que organiza su argumentación, va recorriendo diferentes campos de la filosofía escolástica: lógica (menor y mayor), epistemología, física, antropología, y sobre todo, naturalmente, la metafísica. El autor sigue fielmente los planteamientos aristotélicos, reelaborados y transmitidos por la filosofía cristiana, de modo particular a través de los sistemas tomista y suarista. Así, va revisando de manera sumaria diversas cuestiones: universales, hilemorfismo, causalidad, creación y educación, lugar y tiempo, sustancia y accidente, potencias del alma...

Es interesante que, además de su gran familiaridad con las enseñanzas peripatéticas, de las que a veces se permite discrepar en cuestiones de poca monta, el autor muestra tener conocimiento de algunos autores «modernos», todos ellos del ámbito católico francés del siglo anterior: Descartes (mencionado en tres ocasiones), Gassendi (dos veces) o Maignan, frente a los que se posiciona generalmente de modo crítico. No hay ninguna alusión, en la discusión de problemas relacionados con la física, a los avances que la ciencia experimental había ido haciendo en otras zonas de Europa a partir de Galileo y Newton.

Baste señalar, a modo de ejemplo, cómo se trata la cuestión de la gravedad —uno de los temas estrella de la física newtoniana— en la novena conclusión:

«Pero qué es la gravedad en sí misma y ante Dios, o de dónde trae su origen, de manera próxima e inmediata, el movimiento de los graves hacia el centro, es algo difícilísimo de resolver. Los modernos se enredan en opiniones diversas y opuestas entre sí; pero como ninguna, considerándolo todo, resulta satisfactoria, afirmamos con los peripatéticos que la gravedad es una fuerza intrínseca y estable, infundida a los cuerpos por el autor de la naturaleza al principio de los tiempos, por la

⁶ Aunque no se menciona en ningún momento, es posible que la elección de este tema esté relacionada con las discusiones en torno a la inmaculada concepción de María, un tema controvertido en el período postridentino hasta la definición del dogma por Pío IX. El inmaculismo estaba fuertemente arraigado en el sur de España, y especialmente en Granada, a cuya archidiócesis pertenece la diócesis de Cartagena. Por otra parte, los jesuitas, al igual que los franciscanos y otras órdenes religiosas, se mostraban muy favorables a esta doctrina.

ANTONIO FERNANDO GARCÍA NAVARRO (†)

cual tienden, aunque desigualmente, hacia un único centro, y que de esta fuerza procede, de manera próxima e inmediata, el movimiento de los graves hacia el centro».

El texto que presentamos nos ofrece, pues, un testimonio sugerente de lo que podía ser la enseñanza de la filosofía en un colegio jesuita español en la época de la Ilustración, con una cierta apertura a las aportaciones de algunos autores más contemporáneos –al menos los de reconocida ortodoxia católica– pero siempre desde una adhesión entusiasta a la tradición aristotélico-escolástica, entendida como la expresión más autorizada de la *philosophia perennis*.

Transcripción

CONSTANTISSIMO,
& integerrimo viro.

PRÆSTANTISSIMO
& Nobilissimo Heroi.

ARDENTISSIMÆ,
et lucidissimæ Lucernæ.

CLARISSIMO,
ac pellucido probitatis speculo.

INEXHAUSTO
Prudentiæ Pelago.

CELISSIMO
virtutis domicilio.

ALTISSIMO
sapientiæ throno.

AUGUSTISS[I]MÆ
clementiæ fedi.

FULGENTISSIMO
Ecclesiæ jubari, sublimi Astro, & in-
extincto syderi.

TUTISSIMÆ
Justitiæ arci, invicto præfidio, & va-
lidissimo Propugnaculo.

D. D. HYERONIMO ROSILLO, ET PEREA,

IN COLLEGIATA BASTETANIÆ ECCLESIA OLIM CANONICO;
ET IN GUIDIRIANA ACADEMIA VESPERTINÆ CATHEDRÆ JURIS
CANONICI meritissimo Professore, hujus Diœcesis Generali Vicario;
in Universitate Granatenſi Sanctæ Caherinæ Collegiæ⁷ Rectori, & hujus
Archiepiscopatus, nec non Placentinæ Diœcesis Vicario Generali, ac
Gubernatori, & tandem in [h]ac Carthaginenſi hoc ultimum munus dignissimè
obeunti, &c.

D. D. ANTONIUS FERDINANDUS GARCIA, ET NAVARRO,

Regalis Collegij Annuntiatenſis Alumnus hos mei imbecillis ingenij teneros
fructus in amoris erga te monumentum, ex Jesuitico Philosophiæ fœcundo
Viridario decerptos O. D. C. Q.

*Hæſitabundus vacilabat animus, erratica, & cunctabunda manu hærebat
in Patrono adoptando, aut seligendo labori meo, quo usque omine fausto*

⁷ Debería decir *Collegij*.

incidit in te ipsum; & ecce jam nulla meum animum cunctatio tenuit, quominus has Philosophicas Theses tuis sub auspicijs in lucem ederem. Cæterum corruit attonita, informisque oratio, & mergitur fluctibus stupefacta, dum tale audet. Concidit illa insolito fulgore perculsa, vel plane obruta, dum ad tale assurgit. Novi equidem benè, me cereas experturum facundiæ alas, volaturas per egregias tuas, clarissimasque animi dotes, quantumvis à longe nimium, & raptim solùm delibandas. Quis enim pro meritis laudes⁸ summam illam celeritatem ingenij, ad viscera usque rerum pervadentis? Quis illam judicij maturitatem, quæ vel ab adolescentia incanuit? Quis illam solertiam in agendis, dexteritatemque? Quis assiduam illam negotiorum expeditionem, quam licet molestissimam, & obruituram vires gigantæas, quieti, & commodis ante ponis? Quis illam miram perspicaciam, qua exploras singula; illam sagacitatem, qua omnia advertis; illam denique feracem memoriam, qua cuncta observas? Hæc præstantissimarum sive naturæ, sive gratiæ dotum ad usque ferè sydera insurgens moles meam absdubio imbecillitatem detertere poterat quominus te Patronum asciscerem: sed insita illa clementia, qua polles, me recreat, ac reficit, & de benignitate, qua hæc excipies Theoremata, securum reddit. Neque alienum prorjus est ab studijs, & ingenio feracissimo tuo argumentum hoc; cum non summis labris tantum Philosophiam degustaveris;

sed accurate introspexeris; clavemque ipsam auream scientiarum ab ineunte ætate prospectam satis, expertamque habens. Has ut dignanter suscipias precor; & ut benignè parcas efflagito, si istis, etsi exiguis laudibus, tuæ modestiæ negotium facesivi.

Q.P.D.U. Divinæ virtutis industria dotibus per reliquas creaturas sparsis in unam excolendam Deiparam collimaverit?

PRIMA CONCLUSIO.

Logica, quæ ad omnes scientias ritè, & fœliciter comparandas lucem præfert, definiri solet: *Facultas recte differendi*; seu facultas operationum mentis in inquisitione veri directiva; multis apud sapientes passim insignitur titulis, & encomijs; appellatur enim *ars artium, janua, & organum scientiarum, magistra mentis, & rationis humanæ tutissima ductrix*, eò quòd modum, normam, & regulas tradat, quibus oportet uti cæteras scientias, ut in materia cujuscunque propria certam investigandæ veritatis viam arripiant. Logica hæc, sive differendi facultas alia naturalis est, artificialis alia: naturalis

⁸ Deberia decir laudet.

CONCLUSIONES FILOSÓFICAS

innatus vigor est, seu nativum lumen intellectus, quo mens nostra nullà prævía arte dirigente veritatem assequi valet: artificialis est collectio regularum, & habituum, quibus intellectus humanus in veritate inquirenda absque periculo erroris & dirigitur, & juvatur; Logica artificialis ulterius subdividitur in docentem, & utentem, quarum quælibet, & actualis, & habitualis esse potest: Logica artificialis actualis docens sunt regulæ ipsæ, & præcepta differendi, quibus intellectus logice imbutus in differendo ducitur: habitualis docens est qualitas in intellectu generata ex crebra regularum istarum repetitione: Logica actualis utens est, quæ regulis utitur logicæ, seu quæ logicæ regulas deducit ad praxim: habitualis utens est facilitas, seu qualitas ex actibus logicæ actualis utentis in intellectu genita. Jam, cum non omnis actus logicæ docentis, logicæ utentis actus sit, non omnis habitus logicæ docentis est habitus logicæ utentis. Collectio hæc actuum, & habituum, de quibus nuper, quæ logica artificialis integra, sive adæquata est; scientia est quàm quæ maximè: est etiam ars: practica est absolutè, & simpliciter, speculativa etiam verè, & propriè, et si minus principaliter: cæteris scientijs comparandis plurimum inservit, possunt tamen absque illa etiam perfectò comparari.

SECUNDA CONCLUSIO.

ULterius qualitas est una unitate specifica infima, non indivisibilitatis physicæ, nec physicæ compositionis; sed ordinis ad idem objectum attributionis: ejus objectum materiale primarium, & proximum sunt illæ operationis mentis, quarum directioni logica incumbit: Objectum verò formale non ens rationis fictum; sed operationum ipsarum intellectus, ad quas dirigit, vel veritas intrinseca, & transcendentalis vel vera, & [texto ilegible] -malis notionem, est: Attributionis autem objectum, quod *finis objectivus intrinsecus* dicitur, est demonstratio; Hæc omnia dicta habeto de logica parva, seu dialecticis institutionibus, quod opus parvæ logicæ, vel Summularum titulo contentum utilitate magis, quam mole grandescit. Sic levi penicillo logicæ parvæ indole adumbrata, succedit logica major, quæ utilitatis ergo addiscentium plurima ex metaphysica mutare cogitur, è quorum numero est varium identitatum, atque distinctionum genus. Identitas igitur realis, quæ simpliciter vocatur identitas, non incongruè definiri, explicarivè potest: *Unitas, seu indivisibilitas in esse*; sicuti è converso distinctio realis: *Multiplicitas, seu divisibilitas in esse*: quamobrem duo identificari realiter stat in eo, quòd illa re ipsa non sint duo, sed unum, & idem, sicut duo distingui realiter stat in eo, quòd illa re ipsa duo sint: nec facile (ut credimus) identitatis, distinctionisque notionem clariorem invenies. Utraque variè dividitur, ac subdividitur, quas divisiones brevitati consulentes suppositas omittimus. Jam prædicata metaphysica cujuslibet

individui realiter adæquatè identificantur tùm inter se, tùm cum differentia individuali; imo inter ipsa, & distinctio virtualis intrinseca stricte talis, & potiori jure formalis ex natura rei repugnat; solaque possibilibus est distinctio rationis; quæ cognitione præcisiva, non objectivè, sed formalitèr fit.

TERTIA CONCLUSIO.

UNIVERSALE dicitur, quòd *unum cum sit, extenditur ad plura*: Sic causa prima dicitur universalis in causando: sic: : : ast in his non immoremur: In præsentem enim solum agimus de universali in essendo, & universali in prædicando, è quibus primum dicitur universale metaphysicum, definiturque ex Aristotele: *Unum aptum esse in multis*; alterum dicitur universale logicum, & ex eodem Aristotele definitur: *Nnum⁹ aptum prædicari de multis*. Neutrum existit à parte rei, seu independentèr ab intellectu, cum à parte rei repugnet natura, quæ, una cum sit, verè sit indifferens indifferentia sive positiva, sive negativa vera, & à parte rei, ut cum multis identificetur, & in illis multiplex sit; utrumque verò datur per intellectum, seu cognitione constituitur, & fit; cognitione, inquam, quæ non ad unitatem fictam, sed ad ipsius naturæ veram, & realem multipliciter terminatur. Non dubitandum, judicium mentale, sive actualem prædicationem, nullo signo quantitativo affectam, in qua ratio aliàs communis de ratione communi æquali prædicatur, esse formam universalis constitutivam; verum si ratio aliàs communis de subjecto formaliter multiplici, aut singulari prædicetur, in alijs universalis manet, non verò in alijs. Universale in communi in quinque universalibus dividitur cum Porphyrio: in genus, scilicèt, speciem, differentiam, proprium, & accidens, quæ divisio adæquata est: Genus (quidquid sit de Porphyriana definitione) definitur: *Prædicabile de pluribus differentibus specie tanquam pars materialis essentiae metaphysicæ eorum*: cujus definitionis definitum est genus, prout dicit naturam in recto, & secundam intentionem in obliquo: quod idem dicimus de definito definitionum, quæ vulgò circumferuntur, & quas amplectimur, reliquorum prædicabilium, quibus omnibus ratio *universalis, & de multis prædicabilis* ratio, & univoca, & genus est. Singulare, quod universalis correlativum est, idem est, ac individuum; quod primò intentionalitèr sumptum definitur: *Indistinctum in se, & distinctum à quolibet alio*; secundò autem intentionalitèr acceptum definitur: *Prædicabile de uno tantum*: sive primò, sive secundò intentionalitèr accipiantur individua, datur ratio ipsis communis, & univoca.

⁹ Supponemus que quiere decir *Unum*.

CONCLUSIONES FILOSÓFICAS

QUARTA CONCLUSIO.

Circa principia entis naturalis corporei, quod objectum est Physices, varia hac tempestate circumferuntur systemata, ut Gassendisticum, Cartesianum; Chemicum, & Elementare, quorum quodlibet plura, & ingeniosa, & scitu digna, & explicandis naturæ phænomenis perutilia continet; omnia tamen displicent, quia & veram activitatem rebus creatis negant, accidentiaque, qualitates absolutas, & præter animam rationalem, formam substantialem realitèr entitativè à materia distinctam: hinc cæteris peripateticum systema præferendum duximus: itaque duo sunt prima principia intrinseca entis naturalis in facto esse, materia, scilicèt, & forma; quæ unicè principia intrinseca sunt entis naturalis in fieri per generationem præcisè; aſt in fieri per mutationem, & hæc, & privatio formæ; per conversionem verò simul forma præcedens. Igitur materia prima vera substantia est, quæ existentia potitur propria, essentialitèr simplex, integralitèr vero composita, incompleta, sive partialis, & ad quamlibet formam determinatam indifferens: appetit verò appetitu innato, non gaudij, neque amoris stricti, sed desiderij formam substantialem, non hanc, etſi perfectiorem, præ illa, quo etiam appetitu, & in formam, quam actu habet, & in formas corruptas specificativè acceptas fertur: nequit naturaliter omni forma privari; ſi verò supernaturalitèr, ut poteſt, omni forma privatur, naturaliter exiſtet. Forma substantialis vera entitas est entitativè realitèr à materia distincta, cujus actus complens, & informans est: in quovis composito substantiali unica specifica forma datur: in eadem verò materia duplex non subordinata supernaturalitèr exiſtere valet. Omnes formæ materiales, quæ de facto producuntur, educuntur de potentia materiæ, de qua etiam formæ elementorum eductæ fuere in prima rerum conditione: forma, & materia unica, & ab ipsis realiter adæquatè distincta unione uniuntur; à quarum trium entitatum collectione compositum substantiale nullomodo realitèr diſtinguitur.

QUINTA CONCLUSIO.

CAuſa rectè poteſt definiri: *Principium tribuens eſſe termino limitatæ perfectionis*: dividitur ab Ariſtotele in efficientem, materialem, formalem, & finalem: efficiens eſt principium influens per physicam cauſalitatem in terminum finitæ, & limitatæ perfectionis: alia eſt prima, quæ influit immediatè phyſicè in omnes effectus cauſarum ſecundarum per unam, indiviſibilemque actionem à Deo, & à cauſa ſecunda egredientem, in bonos tamen per ſe, in pravos verò permiſſivè, & per accidens: Determinat tam cauſas liberæ, quàm neceſſarias quoad individuationem: has poſitivè, illas autem negativè; ipſæ vero

se quoàd speciem determinant, neutras prædeterminat physicè: quis imò, salva libertate, nequit causam secundam liberam ad factum determinatum physicè prædeterminare. Omnipotentia Divina connectitur metaphysicè absolutè cum possibilitate possibilem, & impossibilitate impossibilem: imo possibile quodvis cum possibilitate cujuslibet possibilem, & cujuslibet impossibilem impossibilitate metaphysicè connectitur: Dantur inter substantias creatas causæ verè efficientes effectuum tum accidentalium, tum substantialium de novo productivæ; Principium quò, seu virtus substantiæ productiva adæquatè identificatur cum substantia, et si in esse proximè potentis nonnullis constituatur accidentibus, quæ solum efficienter modaliter in effectum substantialem concurrunt. Idem effectus numero potest divisivè procedere à duplici causa efficiente totali, & univoca: potest etiam de potentia Dei absoluta simul per duplicem actionem totalem procedere. Causa necessario prior est, non tempore, sed natura suo effectui. In genere physico nequeunt duæ causæ adinvicem esse causæ, si quælibet unica actione totali producat; si verò duplici, possunt se mutuo causare.

SEXTA CONCLUSIO.

Actio, qua causæ efficientes suos effectus producant, definitur: *Determinatio actualis, absoluta, & immediata, ut effectus oriatur ab agente, à quo est ipse*: duplex est, alia creatio, &eductio alia: hæc est *productio termini dependenter à præsupposito subjecto aliquomodo incompleto*, quæ cum passione realiter identificatur; illa *productio termini independenter à præsupposito subjecto*. Creatio, quæ defacto existit, distinguitur realiter à volitione Dei, & à termino creato; possibilis verò est creatio tum cum sola Dei volitione, tum cum solo termino identificata. Una, eademque actio nequit adhuc respectu diversorum, &eductio & creatio esse; idem verò terminus potest de potentia Dei absoluta simul creari, & educi: termini natura sua educibiles possunt supernaturaliter creari; non verò omnes natura sua creabiles possunt adhuc supernaturaliter educi; Anima autem rationalis potest. Quod finitis acceptionibus exhauriri non potest, id infinitum est: aliud est categorematicum, aliud syncategorematicum: illud, cujus partes actu existentes infinitæ sunt; hoc, cujus partes actu existentes finitæ sunt, semper tamen restant aliæ, & aliæ sine fine addendæ: utrumque possibile est: repugnat verò creatura omnium optima, maximaque in perfectione. Continuum est, quod partes habet integrantes naturali nexu copulatas: aliud permanens est, successivum aliud: illud, cujus partes simul existunt: hoc, cujus partes fluxu non interrupto prætereunt: successivum, cujus pars statim perit, alia succedente, solum habet continuitatem sumptam pro non interrupta successione. Continuum permanens ex solis punctis physice

finitis, & indivisibilibus, nullamque extensionem habentibus coalescit: hinc Maignani, & aliorum atomos indivisibiles, hamaras, ansulivè præditas non admittimus; etj cum illo, ut uniantur, puncto unitivo, modovè peripatetico unionis non egeamus.

SEPTIMA CONCLUSIO.

ARistoteles locum definivit: *Ultima superficies corporis primò continentis immobilis*: quæ definitio solius loci extrinseci propria est: præter hunc locum est etiam locus, seu ubi intrinsecum, quod rei præsentia dicitur, & est, quæ definiri valet: *Forma aut quasi forma, per quam immediate, & formalitè res est in loco extrinsecò*, quæ & à re, & à loco extrinsecò, & à conjuncto utriusque realiter distinguitur: famosa divisio est præsentia in circumscriptivam, & definitivam; circumscriptiva est illa, per quam totum est in toto spatio, & singulæ partes illius in partibus singulis huius distributione accomoda: definitiva est illa, qua totum est in toto spatio, & in singulis partibus illius. Corporis physicè divisibilis, quale est corpus omne, quod sensibus subjacet, connaturalis præsentia circumscriptiva est. Corpus idem existere posse circumscriptivè in loco uno, & definitivè in alio, fide sanctum est: potest etiam supernaturalitè in duplici per duplicem præsentiam circumscriptivam circumscriptivè existere: possunt etiam de potentia Dei absoluta duo corpora in eodem loco penetrari. Vacuum vulgò definitur: *Locus non occupatus corpore; aptus tamen occupari*: duplex vacuum distingui solet, alterum *coacervatum* vocant, estque vacuum sensibile, seu notabile: alterum *diffeminatum* appellant, quod, scilicèt, constat multis inanibus spatiolis insensibilibus: vacuum etiam coacervatum¹⁰ saltem supernaturalitè possibile contra Cartesium asserimus; diffeminatum verò etiam naturalitè possibile est: quin imo plurima ex his vacuolis defacto existere cum Gassendo nobis verosimilius videtur: hinc effectus plures, & sanè miri, quos alij inani metu vacui explicant, aeris gravitate, pressione, ac vi elastica explicantur verosimilius. Tempus extrinsecum definitur à Philosopho: *Numerus motus secundum prius, & posterius*: intrinsecum, sive rei duratio est *ultima, & formalis determinatio, ut res huic potius, quam alij tempori cœxistat*: quæ & à tempore extrinsecò & à re, & à conjuncto utriusque realiter distinguitur. Res permanentes potuerunt existere ab æterno, quæ cum in tempore deficient, non per defectum tantum respectivum, sed etiam per defectum sui absolutum, immediatum, & formalem deficient: verum defectus hic formalis nec quidquam est, nec esse potest.

¹⁰ Deberia decir *coacervatum*.

OCTAVA CONCLUSIO.

QUAmvis hæc nomina: *Alteratio, intensio, extensio* omnibus Philosophis familiaria sint, non omnibus idem significant apud Neothericos accidentium, & qualitatum ofores, non veram alicujus termini de novo actionem productivam, sed solum motum locale, & effluviolorum substantialium combinationem variam, juxta cujusque placitum, [texto ilegible], nec salva libertate nostra accidentia omnia, in quibus quidquid contra qualitates naturales, aliaque accidentia Neotherici Peripateticis opponant hebetatur, qualitates naturales ab omni substantia realiter entitativè distinctas admittimus; licet non tot, quot ipsi Neotherici existimant à Peripateticis admitti, nec tot fortè, quot ex Peripateticis aliqui propugnant: quas verò, & quales admittamus, forsàn ex dicendis constabit. Suppositis itaque qualitativibus, alteratio simpliciter est *motus, quo qualitas producitur in subjecto præcedente cum omnimoda privatione illius qualitatis*; alteratio intensiva, sive intensio: *Motus quò qualitas augetur, & perficitur in eadem parte subjecti*: extensio verò: *Motus, quo qualitas producitur in nova parte subjecti*. Non omnes qualitates intensivæ strictè talis capaces sunt; earum verò, quæ intensivæ proprie talis capaces sunt, intensio nec per productionem perfectionis qualitatis, & imperfectionis destructionem, nec per majorem radicationem, (quomodolibet hæc explicetur) qualitatis in subjecto; sed per additionem gradus, ad gradum fit: qui gradus præsertim in qualitativibus activis, & contrarium habentibus, dissimiles, quin imò inæquales in perfectione sunt. Accidentia communia non recipiuntur in toto composito, sed in sola materia prima; verum, etsi in toto composito recipiantur, corrupto composito, non fit resolutio usque ad materiam primam. Conversio strictè talis, seu rei unius in aliam definitio, termini à quo veram, & absolutam definitionem requirit; non autem novam termini *ad quem* productionem ex præciso conceptu conversionis: Res semel corrupta nequit naturaliter reproduci; potest autem, supernaturaliter, si permanens sit.

NONA CONCLUSIO.

DANTur quatuor vulgaria elementa, nempe terra, aqua, aer, & ignis, quæ inter se essentialiter differunt: non sunt corpora essentialiter simplicia, sed ex materia, & forma verè composita: generatione fiunt, & corruptione pereunt: manent formaliter in mixtis inanimatis, quin imò plurimorum horum inter se differentia à sola elementorum combinatione varia formaliter provenit. Præcipua naturæ Phænomena ex elementis fiunt; verum nec locus, nec tempus suppetit omnibus explicandis. Rarum juxta Aristotelem est *quod sub magnis dimensionibus parum habet materiæ*; densum verò *quod sub parvis*

CONCLUSIONES FILOSÓFICAS

dimensionibus multum habet materiae: quomodo autem hæc phænomena fiant, difficultas est non vulgaris inter Physicos. Nos asserimus, rarefactionem formalitèr consistere in actione, vi cuius poris corporis laxatis corpus majorem locum occupat, sive poruli aere, æthere, materiavè subtili, alijsvè corpusculis repleantur, sive vacui maneant. Præter qualitates elementares, quas *primas* vocant, calorem, scilicèt, frigus, humiditatem & siccitatem: item præter colores, sapes, odores, & sonum, alias passim Peripatetici admittunt, ut duritiem, mollitiem, rigiditatem, flexibilitatem, soliditatem, liquiditatem, & eiusdem furfuris plurimas, quas tactiles appellant. Verosimilius nobis videtur, nullam ex his ultimo recensitis veram physicam absolutam qualitatem esse; sed has omnes formalitèr consistere in figura, combinatione, motu, textura, & intricatione varia (distributione accomoda) insensibilium particularum corporum; quod idem de opacitate, & diaphaneitate dicimus. Corpus grave dicitur, quod suo genio relictum deorsum ruit: idest versus terræ centrum: gravitas verò principium est motus deorsum. Omnia corpora sublunaria (saltem si ignem purum, & elementarem excipias) gravia sunt: hinc non datur positiva, & absoluta levitas, sed negativa, aut respectiva tantum, scilicèt, minor gravitas. Quid vero re ipsa, & coram Deo gravitas sit, seu à quo proximè, & immediate motus gravium versus centrum originem trahat, resolutu difficillimum est. Novatores in varias, & sibi oppositas sententias se torquent; sed quia nulla, pensatis omnibus, satisfacit, cum Peripateticis asserimus, gravitatem vim esse intrinsicam, & stabilem initio temporum ab Auctore naturæ corporibus inditam, qua in unum, licet inæqualitèr, conspirant centrum, & ab hac vi proximè, & immediatè provenire motum gravium versus centrum; in projectis autem ab impulsu, ipsis à projiciente impresso.

DECIMA CONCLUSIO.

FERè nihil est hominis contemplatione dignius, quam homo ipse: hinc viri Philosophi contemplatio hominis præcipua esse debet. Humani corporis fabrica, & structura adeò mirabilis est, ut ex hac una, & hominis nobilitatem, & ejus artificis (Dei scilicèt) Omnipotentiam cognoscas. Verùm anathomica, & Medicis, & Chirurgis relinquimus, quia non omnibus omnia nosse datum est. Constat homo anima rationali immortalis, & incorruptibilis; unica in quovis homini datur: indivisibilis realitèr, cum essentialitèr tum integraliter; quæ simul intellectiva, sensitiva, & vegetativa est: est ulterius actus vere informans materiam: existit in omni parte corporis organici, & non præcisè in glandula pineali, ut Cartesius commentus est: æqualis est perfectionis physicæ in omnibus hominibus: est etiam verè spiritualis. Conceptus metaphysicus spiritus est, *quod intrinsicè habet non spectare intrinsicè ad impenetrabile*; corporis

autem: *Quod intrinsecè habet spectare intrinsecè ad impenetrabile; scilicet primariò talè.* Anima item rationalis vivens hominem viventem constituit: vitam autem in actu primo, quæ fons est, & origo omnium operationum vitalium, explicamus per ordinem ad operationem: unde vivens dicitur *quod ultrà flatum sibi connaturalem agit in se, à se, & per se suum terminum*, qui conceptus omni viventi creato univocus est. Bruta verè viventia sunt, verèque animata, & non purè automata, nec materia sola inflammata, & commota elementis sive chymicis, sive alius rationis; sed vera anima, ab omni materia realitèr entitativè distincta, constantia, quæ verè vitalis est, & perceptiva materialitèr objectorum: nihilominùs animæ brutorum tam perfectorum, quàm imperfectorum divisibiles integralitèr sunt, sunt etiam mortales, materiales & corporeæ. Anima rationalis plures habere dicitur potentias ad suas operationes vitales tum spirituales, tum materiales exercendas; verum cum illis in acto primo acceptis realitèr adæquatè identificatur anima. Clariùs, in homine omnium operationum verè vitalium anima rationalis unica, & totalis virtus est: quin imò, etiam admissa distinctione potentiarum ab anima, hæc ad earum operationes debet immediatè concurrere.

UNDECIMA CONCLUSIO.

Potentia materiales animæ sunt sensitiva, auditiva, visiva, & aliæ plures, quibus actus proprii respondent. Plurima his super scitu dignissima contemplari non vacat. Visio inter omnes hominis operationes materiales vitales haud dubiè primatum obtinet, ad quam visualibus speciebus non indigemus, & earum loco lucem (quam non qualitatem, sed substantiam credimus) à corporibus per oculi humores, cristalinum præsertim, usque ad retinam, & choroidem, ubi objectorum imagines depinguntur, variè reflexam, & refractam substituimus. Potentiæ spirituales animæ rationalis sunt memoria, intellectus, & voluntas, quarum cuilibet proprii respondent actus, nempe reminiscencia memoriæ, intellectui apprehensio, iudicium, & discursus [,] voluntati amor, odium, complacentia, &c. Saltem ad primam spirituales rerum cognitionem [texto ilegible] impressa spiritualis. Intellectio humana stat formalitèr [in] qualitate, quæ ut imago formalis objecti, sui que productio, & unio cum intellectu. Omnis cognitio etiam per species alienas habita terminatur immediatè ad objectum, cuius est cognitio; non verò ad phantasma pro ipso cognoscendo subrogatum. Iudicium est simplex actus omni partium compositione carens: Iudicij singularis affirmativi, & negativi idem est objectum, & verificativum formale idem. Conclusio potest, & reflectere, & non reflectere in præmissarum objectum. Præmissæ necessitant intellectum quoad speciem ad assensum conclusionis; non quoad exercitium, per se loquendo. Discursus est progressio

CONCLUSIONES FILOSÓFICAS

intellectus ab uno, vel pluribus judicijs ad aliud: ut formalis fit, non requirit notitiam reflexam de bonitate illationis. In eodem intellectu possunt conjungi scientia, & fides; item scientia, & opinio circa idem objectum, per diversa tamen media: nec non idem actus intellectus potest esse scientiæ, & fidei, scientiæque, & opinionis. Propositio mentalis semel, etsi contingenter, vera non potest transire in falsam, nec falsa semel in veram, licet supponatur eandem per plura instantia perseverare.

DUODECIMA CONCLUSIO.

ENS universalitèr acceptum, prout *reubau* comprehenditur, objectum metaphysicæ est. Datur conceptus omni enti vero, & reali: Deo, scilicèt, creaturæ, substantiæ, & accidenti, strictè communis, & univocus: hic nempe, aut huic similis alius: *Aptum verè existere*. Ratio entis a suis speciebus, & differentijs formalitèr præcisa non transcendit formalitèr differentias sive primò, sive secundò intentionalitèr sumptas; transcendit verò species, & individua primò intentionalitèr accepta. Entis contingentis, sive contingentèr existentis existentia formalis, sicut & formalis possibilitas nec realitèr, nec formalitèr ex natura rei; nec virtualitèr strictè, imò nec prædicative (modò utrobique eadem fit acceptio) ab eusdem entis essentia distinguitur. Substantiæ, & accidentis notionem claram non facilè apud Peripateticos invenies: communitèr substantia dicitur *ens per se, accidens verò ens in alio*; utriusque differentia penès indistinctionem, aut distinctionem à supposito petita[m.] De omnibus ferè prædicamentis plura sparsim dedimus; verum restat relatio, quæ in abstracto sumpta est *tendentia, comparatio, & respectus unius ad aliud*. Relatio realis alia est transcendentalis, alia prædicamentalis: illa identificatur realitèr adæquatè cum fundamento, à quo hæc debet saltèm realitèr inadæquatè distingui. Relatio prædicamentalis non consistit in accidenti thomistico: nec ne fundamentum ad terminum, & terminus ad fundamentum referitus, duplici relatione opus est. Dantur plures relationes prædicamentales cum fundamento, & termino identificatæ, adæquatè cum utroque, & inadæquatè cum quolibet: aliæ verò, quæ ab utriusque complexo realitèr adæquatè distinguuntur. Saltem possibilis est relatio prædicamentalis cum termino adæquatè identificata. Veritas formalis, quæ quædam relatio similitudinis intentionalis est, definitur: *Conformitas actus, & objecti*: adæquatè identificatur cum complexo actus, & objecti: sive actus contingentèr, sive essentialitèr verus fit. Propositiones singulares de futuro contingenti tam absolutæ, quàm conditionales sunt modò determinatè veræ, falsæve independentèr constitutivè ab aliquo de præsentis existente, ab ipsi distincto, connexoque cum eventu futuro.

ANTONIO FERNANDO GARCÍA NAVARRO (†)

Q. P. R. O.

His defendendis substabit propugnans, qui supra dicavit: Præsīde P. GENESIO VALERA, pro Philosophiæ Cathedrâ Professore publico in hoc D. Stephani Societatis Jesu Collegio. Die 18. mensis Novembris, anni 1757.

Cum facultate S. Inquisitionis. Murciae: Apud Philippum Diaz Cayuelas, Typ. Civit S. Officij, & Illmi. D. D. Didaci à Roxas, & Contreras, Episc. Carth. in Platea S. Franc.

Traducción

Al constantísimo e integérrimo varón; a la ardentísima y luminosísima lámpara; al inagotable piélago de prudencia; al altísimo trono de sabiduría; al brillantísimo resplandor, astro sublime y estrella inextinguible de la Iglesia; al excelentísimo y nobilísimo héroe; al clarísimo y transparentísimo espejo de honradez; a la elevadísima morada de la virtud; a la augustísima sede de la clemencia; a la segurísima ciudadela, invicto baluarte y robustísima fortaleza de la justicia; al señor don Jerónimo Rosillo Perea, en otro tiempo canónigo en la iglesia colegiata de Baza y dignísimo profesor de la cátedra vespertina de derecho canónico en la Academia Guidiriana¹¹, vicario general de esta diócesis; rector del colegio de Santa Catalina en la universidad de Granada y vicario general y gobernador de este arzobispado, así como de la diócesis de Plasencia; y que, por último, en esta de Cartagena ejerce dignísimamente este último cargo, etc., yo, don Antonio Fernando García Navarro, alumno del Real Colegio de la Anunciata, como monumento de mi amor hacia ti, [presento] estos tiernos frutos de mi débil ingenio, arrancados del fecundo vergel jesuítico de la filosofía, por la defensa de la cuestión planteada¹².

Lleno de dudas vacilaba mi espíritu, y con mano errante e indecisa se detenía en adoptar o elegir un patrono para mi trabajo, hasta que, bajo un presagio favorable, recayó en ti mismo; y he aquí que ya ninguna vacilación detuvo mi ánimo para que no sacara a la luz estas tesis filosóficas bajo tus auspicios. Sin embargo, el discurso, aturdido e informe, se derrumba y se sumerge pasmado entre las olas, al atreverse a algo semejante. Cae, golpeado por un fulgor insólito o completamente abrumado, al levantarse hasta tal altura. En efecto, sé bien que he de poner a prueba las alas de cera de mi elocuencia para volar entre tus sublimes y esclarecidísimas dotes de espíritu, aunque sea desde demasiado lejos y solo rozándolas apresuradamente. Pues ¿quién alabará como se merece aquella suma rapidez de ingenio, que penetra hasta las entrañas de las cosas? ¿Quién aquella madurez de juicio, que encaneció incluso desde la juventud? ¿Quién aquella habilidad y destreza en las cosas prácticas? ¿Quién aquella constante diligencia en los negocios, que, aunque sea penosísima y capaz de abrumar fuerzas gigantescas, tú antepones a la tranquilidad y a las comodidades? ¿Quién aquella admirable perspicacia con la que exploras cada particular, aquella sagacidad con la

¹¹ No hemos conseguido encontrar ninguna referencia a esta institución académica, probablemente de alcance local y tal vez de duración efímera.

¹² Interpretamos las siglas O. D. C. Q. del manuscrito como *ob defensionem causæ quaesitæ*, y traducimos en consecuencia.

que adviertes todas las cosas, y en fin, aquella fecunda memoria con la que lo observas todo? Esta mole de dotes excelentísimas, ya de la naturaleza, ya de la gracia, que se eleva casi hasta los astros, podía sin duda disuadir a mi debilidad de escogerte como patrono; pero aquella clemencia innata por la que eres apreciado me restaura y me da nuevas fuerzas, y me hace estar seguro de la benignidad con la que recibirás estas proposiciones. Y este tema no es en absoluto ajeno a tus aficiones ni a tu ingenio feracísimo, pues no has probado la filosofía solo con la punta de los labios, sino que la has examinado cuidadosamente, y posees la misma llave de oro de las ciencias, suficientemente considerada y experimentada desde tu primera juventud. Te ruego que las recibas dignamente y que perdones con benevolencia si con estas alabanzas, aunque exiguas, he causado incomodidad a tu modestia.

Cuestión para ser discutida: si¹³ la diligencia de la virtud divina ha preparado cuidadosamente, con los dones dispersos por las demás criaturas, para perfeccionar a una sola, la Madre de Dios.

Primera conclusión

La lógica, que ofrece luz para disponer debidamente y con éxito todas las ciencias, suele definirse como la facultad de razonar correctamente, o la facultad que dirige las operaciones de la mente en la búsqueda de la verdad. Entre los sabios es distinguida por todas partes con muchos títulos y elogios, pues se la llama *arte de las artes, puerta e instrumento de las ciencias, maestra de la mente y guía segurísima de la razón humana*, dado que enseña el modo, la norma y las reglas de las que es necesario que se sirvan las demás ciencias, para que, en la materia propia de cada una, tomen un camino seguro a la hora de investigar la verdad. Esta lógica, o facultad de razonar, es de dos clases: una natural, otra artificial. La natural es la fuerza innata o la luz nativa del entendimiento, por la cual nuestra mente, sin que ningún arte previo la dirija, es capaz de alcanzar la verdad; la artificial es el conjunto de reglas y de hábitos mediante los cuales el intelecto humano es dirigido y ayudado, sin peligro de error, en la búsqueda de la verdad. La lógica artificial se subdivide ulteriormente en teórica y práctica, cada una de las cuales puede ser tanto actual como habitual. La lógica artificial actual teórica son las mismas reglas y preceptos de razonar, por los cuales el intelecto instruido en la lógica es guiado en el razonar; la habitual teórica es una cualidad engendrada en el intelecto

¹³ Entendemos las siglas Q. P. D. U. como abreviatura de la fórmula *Quaestio pro disputanda: utrum...* Aun así, no resulta fácil captar la estructura sintáctica de esta frase latina; por otra parte, el verbo *collimare* es de uso muy infrecuente. Todo ello hace difícil ofrecer una traducción segura.

por la frecuente repetición de esas reglas. La lógica actual práctica es la que se sirve de las reglas de la lógica, o sea, la que aplica a la praxis las reglas de la lógica; la habitual práctica es la facilidad o cualidad engendrada en el intelecto por los actos de la lógica actual práctica. Por otra parte, como no todo acto de lógica teórica es un acto de lógica práctica, no todo hábito de lógica teórica es un hábito de lógica práctica. Este conjunto de actos y de hábitos, de los que acabamos de hablar, que es la lógica artificial completa o adecuada, es una ciencia como la que más. Es, además, un arte. La lógica práctica lo es absoluta y sencillamente; la especulativa también, en sentido verdadero y propio, aunque menos principalmente: es de gran ayuda para disponer las otras ciencias, pero pueden disponerse también perfectamente sin ella.

Segunda conclusión

Yendo más allá, la cualidad es una debido a una unidad específica ínfima, no de indivisibilidad física, ni de composición física, sino de orden respecto al mismo objeto de atribución. Su objeto material primario y próximo son aquellas operaciones de la mente a cuya dirección se aplica la lógica. Pero el objeto formal no es un ente de razón fingido, sino de las operaciones mismas del intelecto, hacia las que dirige, ya sea la verdad intrínseca y trascendental, ya la verdadera y [texto ilegible]¹⁴. Ahora bien, el objeto de la atribución, que se llama *fin objetivo intrínseco*, es la demostración. Ten por dichas todas estas cosas sobre la lógica menor, o instituciones dialécticas, porque la obra de lógica menor, o contenida bajo el título de *Summulae*, crece más por su utilidad que por su tamaño. Así, una vez bosquejado con trazo ligero el carácter de la lógica menor, sigue la lógica mayor, la cual, a causa de la utilidad para los que la aprenden, se ve obligada a tomar en préstamo muchas cosas de la metafísica, entre las que se cuentan los diversos géneros de identidades y distinciones. Pues bien, la identidad real, que se llama simplemente identidad, puede definirse o explicarse de manera conveniente como *unidad o indivisibilidad en el ser*, así como, por el contrario, la distinción real se define como *multiplicidad o divisibilidad en el ser*. Por lo cual, el que dos cosas sean realmente idénticas consiste en que, por la cosa misma, no sean dos sino uno y lo mismo, así como el que sean realmente distintas consiste en que, por la cosa misma, sean dos. Y no encontrarás fácilmente (según creemos) una noción más clara de identidad y distinción. Una y otra se dividen y subdividen diversamente, divisiones que omitimos, dándolas por supuestas, en atención a la brevedad. Ahora bien, los

¹⁴ Debido al estado defectuoso del manuscrito en esta zona, hay una línea del texto que en su mayoría no puede leerse.

predicados metafísicos de cualquier individuo se identifican realmente de manera adecuada, tanto entre sí como con la diferencia individual, más aún entre ellos. Y la distinción virtual intrínseca propiamente dicha, y con mayor razón la formal, se opone por la naturaleza misma de la cosa; solo es posible la distinción de razón, la cual se realiza mediante un conocimiento preciso, no de manera objetiva sino formal.

Tercera conclusión

Se llama universal lo que, *aun siendo uno solo, se extiende a muchos*: así, se dice que la causa primera es universal en el causar, etc. Pero no nos detengamos en esto. En realidad, ahora tratamos solamente del universal en el ser y del universal en el predicar, el primero de los cuales se llama universal metafísico y es definido por Aristóteles como *uno solo apto para existir en muchos*; el segundo se llama universal lógico, y es definido por el mismo Aristóteles como *uno solo apto para ser predicado de muchos*. Ninguno de los dos existe del lado de la realidad, o independientemente del intelecto, puesto que, del lado de la realidad, es contradictoria una naturaleza que, siendo una, sea verdaderamente indiferente, con indiferencia verdadera positiva o negativa, y del lado de la realidad, de manera que se identifique con muchos y en ellos sea múltiple. Pero uno y otro se dan por medio del intelecto, es decir se constituyen y se producen por el conocimiento; por un conocimiento, digo, que no se orienta a una unidad fingida sino a la verdadera y real multiplicidad de la naturaleza misma. No cabe duda de que el juicio mental, o la predicación actual, no afectada por ningún signo cuantitativo, en la que un concepto por lo demás general se predica de un concepto igualmente general, es la forma constitutiva del universal; pero si el concepto por lo demás general se predica de un sujeto formalmente múltiple o singular, en unos casos permanece universal, pero en otros no. El universal en general se divide, según Porfirio, en cinco universales, a saber: género, especie, diferencia, propio y accidente, lo cual es una división adecuada. El género (sea lo que fuere de la definición porfiriana) se define como *lo predicable de muchos diferentes por su especie, en cuanto parte material de la esencia metafísica de ellos*. De esta definición lo definido es el género, en cuanto expresa la naturaleza en sentido propio y la segunda intención en sentido oblicuo. Lo mismo decimos de lo definido en las definiciones que comúnmente circulan, y que hacemos nuestras, de los demás predicables, en todas las cuales está el concepto *universal*, y el concepto *predicable de muchos*, y el unívoco, y el género. Lo singular, que es correlativo de lo universal, es lo mismo que el individuo, el cual, tomado en primera intención,

CONCLUSIONES FILOSÓFICAS

se define como *indistinto en sí mismo y distinto de cualquier otro*; pero, considerado en segunda intención, se define como *predicable solamente de uno*. Ya se tomen los individuos según la primera o según la segunda intención, existe un concepto común y unívoco para ellos.

Cuarta conclusión

En torno a los principios del ente natural corpóreo, que es el objeto de la física, circulan en este tiempo diversos sistemas, como el de Gassendi, el cartesiano, el químico y el elemental, cada uno de los cuales contiene muchas cosas tanto ingeniosas como dignas de saberse, y sumamente útiles para explicar los fenómenos de la naturaleza. Sin embargo, todos estos son insatisfactorios, porque niegan verdadera actividad a las cosas creadas, así como los accidentes, las cualidades absolutas y (salvo el alma racional) la forma sustancial real y entitativamente distinta de la materia. Por eso hemos considerado que debe preferirse a los demás el sistema de los peripatéticos: así pues, son dos los primeros principios intrínsecos del ente natural realmente existente, a saber, materia y forma. Estos son únicamente los principios intrínsecos del ente natural en devenir precisamente por generación; en cambio, en el devenir por mutación son estos y la privación de la forma, mientras que en el devenir por conversión lo es al mismo tiempo la forma precedente. La materia prima, pues, es una verdadera sustancia, que posee existencia propia, esencialmente simple pero integralmente compuesta, incompleta o parcial, e indiferente a cualquier forma determinada; tiende por un apetito verdaderamente innato (no de gozo ni de amor, en sentido estricto, sino de deseo) hacia la forma sustancial, no hacia esta, aunque sea más perfecta en comparación con aquella. Por este apetito es llevada también tanto hacia la forma que tiene en acto como hacia formas corruptas, entendidas de manera específica. No puede ser privada naturalmente de toda forma; pero si de manera sobrenatural, como puede ocurrir, es privada de toda forma, existirá naturalmente. La forma sustancial es una verdadera entidad, real y entitativamente distinta de la materia, cuyo acto es completarla y darle forma. En cualquier compuesto sustancial se da una sola forma específica, pero en una misma materia puede existir una doble [forma] no subordinada. Todas las formas materiales que de hecho se producen son educidas de la potencia de la materia, de la cual fueron extraídas también las formas de los elementos en la primera condición de las cosas. La forma y la materia se unen por una unión única y distinta, real y adecuadamente, de ellas. El compuesto sustancial no se distingue realmente en absoluto del conjunto de esas tres entidades.

Quinta conclusión

La causa puede definirse correctamente como *el principio que otorga el ser a un efecto de perfección limitada*. Es dividida por Aristóteles en eficiente, material, formal y final. La eficiente es el principio que influye, por medio de la causalidad física, en un efecto de perfección finita y limitada. Diferente es la causa primera, que influye físicamente de modo inmediato en todos los efectos de las causas segundas por una sola e indivisible acción procedente de Dios y de la causa segunda: ahora bien, para los buenos por sí misma, mientras que para los malos de manera permisiva y por accidente. Determina tanto las causas libres como las necesarias en cuanto a la individuación: estas de modo positivo, aquellas de modo negativo. Pero ellas mismas se determinan entre sí según la especie, y no predetermina físicamente ni a unas ni a otras: pues ciertamente, si se ha de salvar la libertad, nadie puede predeterminar físicamente una causa segunda libre hacia un hecho determinado. La omnipotencia divina se conecta metafísicamente de manera absoluta con la posibilidad de las cosas posibles y con la imposibilidad de las imposibles: en efecto, cualquier cosa posible se conecta metafísicamente con la posibilidad de cualquier cosa posible y con la imposibilidad de cualquier cosa imposible. Entre las sustancias creadas se encuentran causas verdaderamente eficientes, que producen de nuevo efectos tanto accidentales como sustanciales. El principio de origen o la fuerza productora de la sustancia se identifica adecuadamente con la sustancia, aunque en la existencia próxima a lo potencial esté constituida por algunos accidentes, que concurren solo modal y eficientemente al efecto sustancial. Un mismo efecto, en cuanto al número, puede proceder divisivamente de una doble causa eficiente total y unívoca; también puede proceder de la potencia absoluta de Dios al mismo tiempo por una doble acción total. La causa es necesariamente anterior a su efecto, no en el tiempo sino por su naturaleza. En el ámbito físico, dos causas no pueden ser causa la una de la otra si cada una se produce por una única acción total, pero si es por una doble, pueden causarse mutuamente.

Sexta conclusión

La acción por la cual las causas eficientes producen sus efectos se define como *una determinación actual, absoluta e inmediata, para que el efecto surja del agente por el que él mismo existe*. Es doble: una es la creación y la otra es la educación. Esta es *la producción de un efecto dependiendo de un sujeto presupuesto, de alguna forma incompleto*, que se identifica realmente con la pasión; aquella es *la producción de un efecto independientemente de un sujeto*

presupuesto. La creación que de hecho existe se distingue realmente de la voluntad de Dios y del efecto creado; pero es posible la creación identificada tanto con la sola voluntad de Dios como con el solo efecto. Una y la misma acción no puede todavía ser, respecto de cosas diferentes, educación y creación, pero un mismo efecto puede, por la potencia absoluta de Dios, ser creado y educido a la vez. Los efectos educibles por su naturaleza pueden ser creados sobrenaturalmente, pero no todos los que son creables por su naturaleza pueden todavía ser educidos sobrenaturalmente; sin embargo, el alma racional puede. Lo que no puede ser agotado por percepciones finitas es infinito. Uno es el categoremático y otro, el sincategoremático: aquel, cuyas partes existentes en acto son infinitas; este, cuyas partes existentes en acto son finitas, quedando siempre, sin embargo, otras y otras que pueden añadirse sin fin. Ambos son posibles; sin embargo, es contradictorio que una criatura sea la mejor de todas y la máxima en perfección. Continuo es aquello que tiene sus partes integrantes unidas por un vínculo natural. Uno es el permanente y otro, el sucesivo: aquel, cuyas partes existen simultáneamente; este, cuyas partes se suceden en un flujo no interrumpido. El sucesivo, del cual se extingue constantemente una parte, sucediéndole otra, solo tiene continuidad si se entiende esta como una sucesión no interrumpida. El continuo permanente se compone únicamente de puntos físicamente finitos e indivisibles, que no tienen ninguna extensión. Por eso no admitimos los átomos indivisibles, provistos de ganchos o dotados de pequeñas asas, de Maignan y de otros, aunque con él, para que se unan, no necesitamos del «punto unitivo» o del modo de unión peripatético.

Séptima conclusión

Aristóteles definió el lugar como *la última superficie inmóvil del cuerpo que lo contiene primeramente*; esta definición es propia solamente del lugar extrínseco. Además de ese lugar, existe también un lugar o un «dónde» intrínseco, que se llama presencia de la cosa, y es lo que puede definirse como *una forma, o casi forma, por la cual la cosa está inmediata y formalmente en el lugar extrínseco*, y que se distingue realmente tanto de sí misma como del lugar extrínseco y de la conjunción de ambos. Es famosa la división de la presencia en circunscriptiva y definitiva. La presencia circunscriptiva es aquella por la que el todo está en todo el espacio y las partes individuales de aquel en las partes individuales de este, con distribución apropiada; la definitiva es aquella por la que el todo está en todo el espacio y en las partes individuales de aquel. De un cuerpo físicamente divisible, como lo es todo cuerpo que está sometido a los sentidos, la presencia connatural es la circunscriptiva. Que un mismo cuerpo puede existir circunscriptivamente en un lugar y definitivamente en

otro está confirmado por la fe; también, sobrenaturalmente, puede existir circunsriptivamente de manera doble por medio de una doble presencia circunsriptiva. También, por la potencia absoluta de Dios, dos cuerpos pueden compenetrarse en el mismo lugar. El vacío se define vulgarmente como *lugar no ocupado por un cuerpo, pero apto para ser ocupado*. Suele distinguirse un doble vacío: a uno lo llaman *acumulado*, y es el vacío sensible, es decir, perceptible; al otro lo llaman *diseminado*, el cual, a saber, consta de muchos pequeños espacios vacíos imperceptibles. Contra Descartes afirmamos que el vacío, incluso el acumulado, es posible, al menos sobrenaturalmente; el diseminado, por su parte, es posible incluso naturalmente. Es más, ciertamente nos parece más verosímil, de acuerdo con Gassendi, que muchos de estos pequeños vacíos existan de hecho; por eso, muchos efectos, y completamente asombrosos, que otros explican por el vano temor del vacío, se explican más verosímilmente por la gravedad del aire, la presión y la fuerza elástica. El tiempo extrínseco es definido por el Filósofo como *la numerabilidad de un movimiento según el antes y el después*; el intrínseco, o la duración de la cosa, es *la determinación última y formal para que una cosa coexista con este tiempo más bien que con otro*, la cual se distingue realmente tanto del tiempo extrínseco como de la cosa y del conjunto de ambos. Las cosas permanentes pudieron existir desde la eternidad; si cesan en el tiempo, no dejan de existir solo por un defecto relativo, sino también por un defecto suyo absoluto, inmediato y formal: pero este defecto formal ni es algo ni puede serlo.

Octava conclusión

Aunque estos nombres –*alteración, intensión, extensión*– son familiares a todos los filósofos, no significan lo mismo para todos: entre los modernos, enemigos de los accidentes y las cualidades, no una verdadera acción productora de algún efecto de nuevo, sino solamente un movimiento local y una combinación diversa de efluvios sustanciales, según el gusto de cada uno, [texto ilegible] ni, salvando nuestra libertad, admitimos todos los accidentes (en los cuales todo aquello que los modernos objetan a los peripatéticos contra las cualidades naturales y otros accidentes queda debilitado) como cualidades naturales distintas real y entitativamente de toda sustancia, aunque no tantos como los modernos mismos piensan que son admitidos por los peripatéticos, ni quizá tantos como algunos de los peripatéticos defienden. Pero cuáles admitimos, y de qué tipo, quedará claro tal vez a partir de lo que se dirá. Así pues, supuestas las cualidades, la alteración es simplemente *el movimiento por el cual una cualidad se produce en un sujeto precedente con total privación de aquella cualidad*; la alteración intensiva, o intensión, es *el movimiento*

por el cual una cualidad se incrementa y se perfecciona en la misma parte del sujeto; la extensión, por el contrario, es el movimiento por el cual una cualidad se produce en una nueva parte del sujeto. No todas las cualidades son capaces de intensión en sentido estricto; pero de aquellas que son capaces de intensión propiamente dicha, la intensión no se realiza ni por la producción de la perfección de la cualidad y la destrucción de la imperfección, ni por una mayor radicación (comoquiera que esta se explique) de la cualidad en el sujeto, sino por adición, grado a grado. Esos grados, especialmente en las cualidades activas y que poseen su contrario, son diferentes, más aún, son ciertamente desiguales en perfección. Los accidentes comunes no se reciben en la totalidad del compuesto, sino solo en la materia prima; sin embargo, aunque se reciban en la totalidad del compuesto, al corromperse el compuesto, no se produce una descomposición hasta la materia prima. La conversión en sentido estricto, o cesación de una cosa en otra, requiere la cesación verdadera y absoluta del término de origen, pero no la nueva producción del término de destino a partir del concepto preciso de conversión. Una cosa que ha sido corrompida una vez no puede reproducirse de manera natural, pero puede hacerlo de manera sobrenatural si es permanente.

Novena conclusión

Existen cuatro elementos comunes –por supuesto, tierra, agua, aire y fuego–, que difieren esencialmente entre ellos; no son cuerpos esencialmente simples sino compuestos verdaderamente de materia y forma. Llegan a ser por generación y perecen por corrupción. Permanecen formalmente en los seres mixtos inanimados; es más, de hecho la diferencia de la mayoría de ellos entre sí procede formalmente tan solo de la diversa combinación de los elementos. Los principales fenómenos de la naturaleza proceden de los elementos, pero ni el tiempo ni el lugar son suficientes para explicarlos todos. Raro, según Aristóteles, es *lo que bajo grandes dimensiones tiene poca materia*; denso, por el contrario, *lo que bajo pequeñas dimensiones tiene mucha materia*; pero cómo se producen estos fenómenos es una dificultad no vulgar entre los físicos. Nosotros afirmamos que la rarefacción consiste formalmente en una acción por cuya fuerza, habiéndose ensanchado los poros del cuerpo, este ocupa mayor lugar, ya sea que los pequeños poros se llenen de aire, de éter o de materia sutil u otros corpúsculos, ya sea que permanezcan vacíos. Además de las cualidades elementales, que llaman *primeras* –a saber, calor, frío, humedad y sequedad–, e igualmente además de los colores, los sabores, los olores y el sonido, los peripatéticos admiten frecuentemente otras, como dureza, blandura, rigidez, flexibilidad, solidez, liquidez, y muchísimas de la

misma índole, que llaman táctiles. Nos parece más verosímil que ninguna de estas últimamente enumeradas sea una verdadera cualidad física absoluta, sino que todas ellas consistan formalmente en la diferente figura, combinación, movimiento, textura e intrincación (distribución adecuada) de las partículas imperceptibles de los cuerpos, y lo mismo decimos de la opacidad y la diafanidad. Se llama cuerpo grave el que, dejado a su propia naturaleza, se precipita hacia abajo, es decir, hacia el centro de la tierra; la gravedad, por su parte, es el principio de ese movimiento hacia abajo. Todos los cuerpos sublunares (al menos si se exceptúa el fuego puro y elemental) son graves; por eso no existe la levedad positiva y absoluta sino solo negativa o relativa, a saber, la menor gravedad. Pero qué es la gravedad en sí misma y ante Dios, o de dónde trae su origen, de manera próxima e inmediata, el movimiento de los graves hacia el centro, es algo difícilísimo de resolver. Los modernos se enredan en opiniones diversas y opuestas entre sí; pero como ninguna, considerándolo todo, resulta satisfactoria, afirmamos con los peripatéticos que la gravedad es una fuerza intrínseca y estable, infundida a los cuerpos por el autor de la naturaleza al principio de los tiempos, por la cual tienden, aunque desigualmente, hacia un único centro, y que de esta fuerza procede, de manera próxima e inmediata, el movimiento de los graves hacia el centro; en los que son lanzados, sin embargo, procede del impulso impreso en ellos por el que los lanza.

Décima conclusión

Casi no hay nada más digno de la contemplación del ser humano que el propio ser humano; por eso la contemplación del ser humano debe ser la principal del varón filósofo. La constitución y estructura del cuerpo humano es tan admirable que por ella sola se puede conocer tanto la nobleza del ser humano como la omnipotencia de su artífice (es decir, de Dios). Pero dejemos la anatomía a los médicos y a los cirujanos, porque no a todos les ha sido dado conocer todo. El ser humano está formado por un alma racional inmortal e incorruptible, única en cada persona, realmente indivisible –tanto esencial como integralmente–, la cual es a la vez intelectual, sensitiva y vegetativa. Es, además, el acto que informa verdaderamente la materia: existe en todas partes del cuerpo orgánico, y no precisamente en la glándula pineal, como pensó Descartes. Es de igual perfección física en todas las personas, y también es verdaderamente espiritual. El concepto metafísico de espíritu es *lo que posee intrínsecamente el no referirse intrínsecamente a lo impenetrable*; el de cuerpo, por el contrario, es *lo que posee intrínsecamente el referirse intrínsecamente a lo impenetrable*, es decir, ser primariamente tal cosa.

CONCLUSIONES FILOSÓFICAS

Asimismo, el alma racional viviente constituye al ser humano como viviente, pero la vida en cuanto acto primero, que es fuente y origen de todas las operaciones vitales, la explicamos en relación con la operación. De ahí que se llame viviente a *aquello que, más allá de su propio aliento natural, realiza en sí mismo, desde sí mismo y por sí mismo su propio fin*, concepto que es unívoco para toda criatura viviente. Los animales son verdaderamente seres vivos, y verdaderamente animados, y no meros autómatas, ni solamente materia excitada y movida por elementos químicos o de otro orden, sino que constan de una verdadera alma, real y entitativamente distinta de toda materia, que es verdaderamente vital y perceptiva de los objetos materiales. No obstante, las almas de los animales, tanto de los más perfectos como de los imperfectos, son integralmente divisibles, y también son mortales, materiales y corpóreas. Se dice que el alma racional tiene varias potencias para realizar sus operaciones vitales tanto espirituales como materiales, pero el alma se identifica realmente de manera adecuada con ellas, consideradas en cuanto acto primero. Más claramente, en el ser humano el alma racional es la fuerza única y total de todas las operaciones verdaderamente vitales; es más, ciertamente, aun si se admite la distinción de las potencias con respecto al alma, esta debe concurrir inmediatamente a todas las operaciones de aquellas.

Undécima conclusión

Las potencias materiales del alma son la sensitiva, la auditiva, la visual y otras muchas, a las cuales corresponden sus actos propios. No hay tiempo para examinar muchas cosas sobre estas, que serían muy dignas de saberse. Entre todas las operaciones materiales vitales del ser humano tiene sin duda el primado la vista, para la cual no necesitamos especies visuales, y en lugar de ellas ponemos la luz (que creemos que no es una cualidad sino una sustancia), procedente de los cuerpos, reflejada y refractada de diversas maneras a través de los humores del ojo, hasta la retina y la coroides, donde se representan las imágenes de los objetos. Las potencias espirituales del alma racional son la memoria, el entendimiento y la voluntad, a cada una de las cuales corresponden actos propios, a saber: a la memoria el recuerdo; al entendimiento la aprehensión, el juicio y el discurso; a la voluntad el amor, el odio, la complacencia, etc. Al menos para el primer conocimiento espiritual de las cosas [texto ilegible] espiritual impresa. La intelección humana consiste formalmente en una cualidad, que es como una imagen formal del objeto, y es producción suya y unión con el entendimiento. Todo conocimiento, incluso el que se consigue por medio de especies ajenas, tiene como término inmediato el objeto de conocimiento, no el fantasma sustitutivo para conocerlo. El

juicio es un acto simple, carente de toda composición de partes. El juicio singular afirmativo y el negativo tienen el mismo objeto, y también el mismo verificador formal. La conclusión puede volverse o no volverse sobre el objeto de las premisas. Las premisas obligan al entendimiento, en cuanto a la especie, a asentir a la conclusión; no en cuanto al ejercicio, hablando propiamente. El discurso es el progreso del intelecto desde uno o varios juicios hacia otro; para que sea formal, no requiere un conocimiento reflexivo sobre la bondad de la ilación. En un mismo entendimiento pueden unirse el conocimiento y la fe; también el conocimiento y la opinión respecto del mismo objeto, aunque por medios diferentes. Y ciertamente un mismo acto del entendimiento puede ser de conocimiento y de fe, así como de conocimiento y de opinión. Una proposición mental, una vez verdadera, aunque sea contingente, no puede pasar a ser falsa, ni una vez falsa puede pasar a verdadera, aunque se suponga que la misma persevera a través de diversas objeciones.

Duodécima conclusión

El ente considerado universalmente, en cuanto es comprendido como *reubau*¹⁵, es el objeto de la metafísica. Hay un concepto común y unívoco para todo ente verdadero y real —es decir, para Dios, la criatura, la sustancia y el accidente—, a saber, este (u otro semejante a este): *lo que es apto para existir verdaderamente*. La noción de ente, separada formalmente de sus especies y diferencias, no trasciende formalmente las diferencias consideradas sea como primera o como segunda intención, pero sí trasciende las especies y los individuos entendidos como primera intención. La existencia formal de un ente contingente, o que existe contingentemente, así como también su posibilidad formal, no se distingue de la esencia del mismo ente ni realmente, ni formalmente por la naturaleza de la cosa, ni de modo estrictamente virtual, ni siquiera predicativamente (a condición de que la acepción sea la misma en ambos casos). Entre los peripatéticos no es fácil encontrar una noción clara de sustancia y accidente. Comúnmente se dice que la sustancia es *el ente por sí mismo, mientras que el accidente es el ente en otro*; la diferencia entre uno y otro depende de la indistinción o distinción que se considere respecto del sujeto. Hemos dicho varias cosas, aquí y allá, de casi todas las categorías, pero queda la relación, que, tomada en abstracto, es la *tendencia, comparación y respectividad de una cosa hacia otra*. La relación real es de dos tipos: una es la trascendental y otra la categorial. Aquella se identifica realmente de

¹⁵ El acrónimo mnemotécnico *reubau* se usaba en la escolástica tardía para recordar las seis propiedades trascendentales del ente: *res, ens, unum, bonum, aliquid, verum* (real, existente, uno, bueno, algo, verdadero).

CONCLUSIONES FILOSÓFICAS

modo adecuado con el fundamento, del cual esta debe distinguirse al menos realmente de manera inadecuada. La relación categorial no consiste en un accidente en sentido tomista, y tampoco es necesario que el fundamento esté referido al término y el término al fundamento con una doble relación. Existen varias relaciones categoriales identificadas con el fundamento y el término, de manera adecuada con ambos y de manera inadecuada con cada uno, pero hay otras que se distinguen realmente de manera adecuada del conjunto de ambos. Al menos es posible una relación categorial identificada de modo adecuado con el término. La verdad formal, que es una cierta relación de semejanza intencional, se define como *la conformidad entre el acto y el objeto*; se identifica adecuadamente con el conjunto del acto y el objeto, ya sea que el acto sea verdadero de manera contingente o de manera esencial. Las proposiciones singulares sobre un futuro contingente, tanto absolutas como condicionales, son, de manera determinada, verdaderas o falsas, y esto de modo constitutivamente independiente de algo que exista actualmente, distinto de ellas mismas y conectado con el suceso futuro.

En cuanto corresponde por razón de mi oficio¹⁶.

Para defender estas cosas se mantendrá firme como luchador el que arriba las dedicó, siendo presidente el padre Ginés Valera, profesor público para la cátedra de filosofía en este colegio de San Esteban de la Compañía de Jesús. A día 8 del mes de noviembre del año 1757.

Con licencia de la Santa Inquisición. En Murcia, en casa de Felipe Díaz Cayuelas, impresor de la ciudad, del Santo Oficio y del ilustrísimo señor don Diego de Rojas y Contreras, obispo de Cartagena, en la plaza de San Francisco.

¹⁶ Interpretamos las siglas Q. P. R. O., que aparecen al final del manuscrito, como la abreviatura de *quod pro ratione officij*, expresión formularia habitual, según parece, en censuras eclesiásticas de la época para indicar que la aprobación dada por el revisor del texto era formal y limitada al deber de su cargo, sin implicar una adhesión personal a las tesis defendidas.

Conclusiones teológicas¹

JOSÉ ÁLVAREZ DE SOTOMAYOR (†)

Sumario:

El texto que transcribimos y traducimos a continuación, conservado en una copia sobre seda perteneciente al fondo antiguo de la biblioteca de la Facultad de Teología de la Universidad Loyola, procede del que fue colegio jesuita de Santa Catalina, en Córdoba. Se trata de una tesis en teología defendida el 6 de febrero de 1759. Las «conclusiones teológicas», en número de diecinueve, que articulan el desarrollo de este ejercicio académico, están redactadas en un latín escolástico, sencillo aunque saturado de vocabulario técnico. Cabe señalar que el autor no cita explícitamente ninguna autoridad, salvo la de san Agustín. Por lo demás, se apoya en la tradición escolástica, tal como había sido recibida por la teología barroca, con santo Tomás de Aquino como referencia principal y, en el ámbito jesuítico, una marcada influencia del suarismo.

Palabras clave:

Santo Tomás, Teología escolástica, Tesis.

Abstract:

The text transcribed and translated below, preserved in a copy on silk belonging to the ancient collection of the library of the Faculty of Theology of Loyola University, comes from what was once the Jesuit college of Santa Catalina in Córdoba. It is a thesis in theology defended on 6 February 1759. The nineteen ‘theological conclusions’ that articulate the development of this academic exercise are written in scholastic Latin, which is simple but saturated with technical vocabulary. It should be noted that the author does not explicitly cite any authority other than St Augustine. Otherwise, he draws on the scholastic tradition as received by Baroque theology, with St Thomas Aquinas as his main reference and, in the Jesuit sphere, a marked influence from Suarez.

Keywords:

Scholastic theology, St Thomas, Thesis.

Introducción

El texto que transcribimos y traducimos a continuación, conservado en una copia sobre seda perteneciente al fondo antiguo de la biblioteca de la Facultad de Teología de la Universidad Loyola, procede del que fue colegio jesuita de Santa Catalina, en Córdoba. Esta institución educativa, la primera creada por la Compañía de Jesús en Andalucía, fue fundada en 1553 –aún en vida de san Ignacio–, estableciéndose en pleno centro de la ciudad y contando con el patrocinio de Catalina Fernández de Córdoba (de ahí la advocación titular),

¹ Introducción, transcripción y traducción de José Luis Vázquez Pérez, doctorando de la Facultad de Teología de la Universidad Loyola.

marquesa de Priego, cuyo hijo, Antonio de Córdoba, había entrado en la Compañía el año anterior.

Hasta la excomunión decretada por Carlos III en 1767², en Santa Catalina, que contaba con una importante biblioteca, los jesuitas impartieron cursos de humanidades, filosofía y teología. A este último ámbito corresponde la tesis que presentamos y que, según el colofón del texto, debió de defenderse el 6 de febrero de 1759, pocos años antes de la expulsión de la Compañía de Jesús de España y sus Indias.

El autor, tal como reza el encabezamiento, era un religioso jesuita, el padre José Álvarez de Sotomayor, del que no hemos podido conseguir más información. Aparte de los datos mencionados (autor, colegio y fecha prevista para la defensa), no figura en el documento ninguna otra indicación relativa al contexto, salvo la alusión final al impresor Francisco Villalón, que se encargó de la preparación gráfica de la tesis en la imprenta del colegio cordobés de la Asunción³.

Las «conclusiones teológicas», en número de diecinueve, que articulan el desarrollo de este ejercicio académico, están redactadas en un latín escolástico, sencillo aunque saturado de vocabulario técnico; la sintaxis es muy sobria, con predominio de frases breves. El argumento elegido como *quæstio disputanda* (si Dios puede predeterminar actos buenos que suponen pecado antes de la previsión absoluta del pecado) incide en un aspecto concreto del tema de la predestinación. Este espinoso problema teológico había sido motivo de conflicto durante la Reforma protestante —especialmente con Calvino— y está en el trasfondo de la controversia *de auxiliis*, que enfrentaría a dominicos y jesuitas durante buena parte del período postridentino, en el esfuerzo por entender cómo resultan compatibles la gracia divina y la libertad humana.

En el desarrollo de su trabajo, el autor va recorriendo diversos campos de la reflexión teológica; su exposición toca aspectos de lo que hoy llamaríamos

² Después de la expulsión, y tras unos años de abandono, el colegio fue refundado con el nombre de Reales Escuelas Pías, y ha seguido funcionando hasta hoy. Véase F. J. Cortés Martínez, “La Compañía de Jesús en Córdoba: el Colegio de Santa Catalina”, en *Repositorio Institucional de la Universidad Loyola*, 2017 (disponible en línea).

³ El colegio de la Asunción, fundado en 1569 por Pedro López de Alba a instigación de san Juan de Ávila para la formación de clérigos pobres, estuvo muy ligado a los jesuitas desde sus comienzos. Cf. J. Aranda Doncel, *Una institución educativa andaluza en el Antiguo Régimen: el Colegio de la Asunción de Córdoba, 1569-1847* (Córdoba: Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba, 2022); W. Soto Artuñedo, “San Juan de Ávila y la llegada de los jesuitas a Córdoba, Andalucía”: *Archivo Teológico Granadino* 85 (2022), 9-54. Se sabe que el colegio contó con una imprenta, al menos desde 1730 y hasta la expulsión de la Compañía, en la que se realizaban sobre todo obras de tirada reducida destinadas a usos docentes o litúrgicos y con difusión local. Francisco Villalón aparece mencionado como impresor en varias ediciones conservadas de los años 1760 a 1767.

teología fundamental, dogmática (Trinidad, cristología, mariología, escatología...) y moral, esta última con una orientación marcadamente casuística⁴. Se incluyen también elementos de derecho canónico, relativos a la administración de los sacramentos, y en particular a cuestiones concernientes a la penitencia.

Cabe señalar que el autor no cita explícitamente ninguna autoridad, salvo la de san Agustín en la conclusión VI, donde, justamente a propósito de la predestinación, aduce un pasaje del *De dono perseverantiæ*. Por lo demás, se apoya en la tradición escolástica, tal como había sido recibida por la teología barroca, con santo Tomás de Aquino como referencia principal y, en el ámbito jesuítico, una marcada influencia del suarismo. En la conclusión V, aunque no se menciona expresamente, es clara la dependencia de Luis de Molina (principal adalid jesuita en la polémica *de auxiliis*), creador del concepto de la «ciencia media».

Álvarez de Sotomayor comienza su argumentación tratando de la existencia y la esencia de Dios y de los atributos de la divinidad (conclusiones primera y segunda). Las dos siguientes conclusiones abordan el tema de la visión beatífica. En la quinta se entra ya en la cuestión del conocimiento que Dios tiene de las cosas futuras, explicado desde el concepto molinista de *scientia media*, lo que lleva a hablar de la predestinación (conclusión sexta) y de la armonía entre la elección divina y los méritos humanos, problema central de la querrela de *auxiliis* (conclusión séptima).

Las conclusiones octava a décima se ocupan de teología trinitaria: personas divinas, relaciones, procesiones... El autor recalca la doctrina del Filioque, que había sido introducida en el credo por la Iglesia romana en el momento de la ruptura con Constantinopla: «El Espíritu Santo viene del Padre y del Hijo como de un solo principio y de una única espiración» (conclusión X).

A continuación se suceden cuatro conclusiones centradas en temas de moral y derecho canónico. La undécima explica la diferencia entre buena y mala fe (conciencia recta y errónea) y sus implicaciones para la confesión. La siguiente trata de diversas condiciones de validez para la administración de los sacramentos. La XIII y la XIV se dedican a una cuestión muy concreta de moral social, el problema de la restitución de lo robado o defraudado, analizando con minuciosidad casuística las situaciones en las que existe o no obligación de restituir.

Las conclusiones siguientes nos devuelven a la teología dogmática, abordando las cuestiones de la encarnación del Verbo y la justificación del hombre pecador lograda por los méritos de Cristo, siguiendo la línea de la «satisfac-

⁴ La tradición académica de la Compañía de Jesús concedía mucha importancia al estudio de los «casos de moral», tanto en la formación de los propios sacerdotes de la orden (*ad audiendas confessiones*) como en los cursos ofrecidos a otros clérigos.

ción vicaria» desarrollada a partir de san Anselmo. La XVII trata del papel y la importancia de la Virgen María; el autor comienza esta conclusión afirmando sin ambages su convicción inmaculista, muy coherente con el contexto barroco y jesuítico, particularmente en España: « La bienaventurada Virgen María fue inmune de la obligación próxima de contraer el pecado original. Ella, si muriera antes que Cristo el Señor, entraría inmediatamente en el cielo».

Las dos últimas conclusiones se consagran a un tema que hoy nos puede parecer anecdótico, pero al que en la época se atribuía sin duda mayor relevancia, como son los privilegios otorgados por la bula de cruzada y las condiciones bajo las cuales podían o no disfrutar de ellos diferentes grupos de personas: extranjeros, catecúmenos, herejes, excomulgados... así como los religiosos y monjas, en especial en lo tocante a la absolución de pecados reservados.

En su brevedad, pues, el texto que presentamos nos ofrece un acercamiento a algunos de los temas que interesaban particularmente a la reflexión teológica en el período barroco, así como a la manera de argumentar sobre ellos, en concreto en el ámbito de un centro de estudios de la Compañía de Jesús en el sur de España. Todo esto en un momento que podríamos describir como de apogeo de la orden, muy poco antes de que se desencadenara sobre ella la tormenta que iba a tratar de aniquilarla.

Transcripción

D. O. M.

CONCLUSIONES THEOLOGICAS.

P. JOSEPHUS ALVAREZ DE SOTOMAYOR E SOC. JESU D. O. S.

Q. P. D. *Utrum Deus possit prædefinire actus bonos supponentes peccatum, ante absolutam peccati prævisionem?*

I.

DEUM O. M. existere Fide Divinâ certum omnino est. Similiter dicendum de ejus Unitate. Utrumque est naturali ratione demonstrabile. Hæc propositio, *Deus existit*, est per se nota quoad se; non verò quoad nos. Ignorantia invincibilis, tam negativa, quam positiva, de existentia Dei nequit dari in aliqua Natione vel Republica, imò nec in aliquo homine rationis compote, & moralitatis capaci. Essentia physica Dei non constituitur per Divinas Relationes. Resultat ex omnibus prædicatis absolutis, & necessarijs; non autem ex prædicatis liberis, secundum quod hæc superaddunt necessarijs. Dei essentia metaphysica complectitur formaliter omnes perfectiones absolutas, quæ necessariò in Deo sunt. Quelibet alia sententia, sive constituat essentiam Dei metaphysicam per esse radicem omnium Attributorum, sive per *Ens infinitum*, sive per *Ens à se*, non aptè illam explicat.

II.

NON omnia Attributa Divinitatis sunt formaliter æquè perfecta. Eadem non includuntur formaliter mutuò. Prædicata Dei absoluta distinguuntur à relativis formaliter mutuò distinctione formali præscisivâ. Non repugnat ex ullo capite compositio in Deo metaphysica, & per rationem. Simplicitas propria Divinæ Essentiæ non solum excludit partes physicè distinctas, sed etiam physicè perfectibiles. Non datur in Deo subsistentia absoluta; dantur tamen tres relativæ subsistentiæ, quibus Personæ Divinæ constituentur. Complexum resultans ex Deo, & creaturâ, non est simpliciter perfectius solo Deo; sed tantum extensivè, & secundum quid. Deus est simplex, & æterna substantia. Immensitas ejus primò, & per se sumpta, ita illi est propria, ut nulli creaturæ possit convenire.

III.

Viſionis Dei poſſibilitas non eſt poſitivè demonſtrabilis. Creatura rationalis capax eſt hujusmodi Viſionis, & de facto illam aſſequitur. Verùm oculus corporeus nequit elevari ad videndum Deum. Haec Viſio eſt ſupernaturalis neceſſariò non ſolùm quoad modum, ſed etiam entitativè, & quoad ſubſtantiam. Omiſſâ poſſibilitate Viſionis Dei ſolùm ut Unius, hæc eſſet neceſſariò entitativè ſupernaturalis. In natura rationali ſecundùm ſe non datur appetitus innatus ad Viſionem Dei. De Fide eſt, dari Lumen gloriæ. Sed non eſt de Fide, eſſe intrinſecum intellectui Beati. Non eſt ſubjectum Viſionis neque adæquatum, neque inadæquatum. Intellectus creatus partialiter immediatè concurrat ad Dei Viſionem producendam : quare Lumen non eſt tota ratio agendi Viſionem [Dei.]⁵ Providentia poteſt intellectus elevari ad Deum videndum per auxilium extrinſecum.

IV.

INæqualitas Theologica formalis, ſive in claritate Viſionum, unicè provenit ab inæqualitate Luminis. Viſio Dei eſt ſpecies expreſſa, & verbum ſubjectivum mentis. Poſſibilis eſt ſpecies impreſſa crea[t]a⁶ Dei. Implicat cognitio creata comprehenſiva Dei. De facto datur Viſio beatifica omnium neceſſariorum, quæ ſunt formaliter in Deo. Ea poteſt eſſe præciſiva. Beatus poteſt videre formaliter ali[qu]as creaturas poſſibiles in ſe ipſis. Etiam poteſt videre formalit[er] omnia poſſibilia in ſe ipſis. In Verbo videt de facto aliqua po[ſ]ſibilia clarè, & diſtinctè. Nec implicat quod in ipſo Verbo videat aliqua futura. Beatus in Verbo videt omnia Fidei myſteria, qu[æ] in via credit, totum univerſum ſecundùm ſingulas ſpecies illi[us], & res, quæ geruntur in hoc mundo ſpecialiter pertinentes a[d] ipſum beatum. Hunc facit Viſio ratione ſui impeccabilem.

V.

Deus cer[t]ò, & infallibiliter cognofcit futura contingentia conditionata: ac proinde ipſos actus liberi arbitrij creati conditionatè f[u]turos. Futura etiam libera conditionata certò, & infallibiliter cognofcit per Scientiam Mediam inter liberam, & neceſſariam: hoc eſt, per ſcientiam non innixam Divinæ

⁵ Hay un borrón en el texto que podría ocultar la palabra *Dei*.

⁶ En el soporte del texto se han producido diversos desperfectos, especialmente en la segunda y tercera columnas; por ello, en bastantes pasajes resultan ilegibles algunas letras. Tratamos de suplirlas por deducción, siempre que es posible, y las indicamos entre corchetes.

voluntatis decreto absolutè exiſten[t]i. Deus per Scientiam Mediam futura libera conditionata cognofcit immediatè, & in ſe ipſis, ſeu ratione ipſorum: ac proinde ejuſmodi futura habent rationem objecti formalis reſpectu Scientiæ Mediæ. Deus per Scientiam Mediam cognofcit ſua decreta libera, quæ ſub conditione haberet, ſaltem ſi excipiantur decreta, quæ non ſupponunt in Deo ex parte voluntatis niſi perfectiones neceſſarias. In Deo datur Scientia Media reflexa. Deus per Scientiam Mediam cognofcit futura conditionata ſub conditione impertinente.

VI.

PRædeſtinatio ex M. P. Auguſtino eſt: *Præſcientia, & præparatio beneficiorum Dei, quibus certiffimè liberatur⁷, quicumque liberantur.* Terminus ejus ſimpliciter talis eſt G[r]atia, & Gloria. Eſt pars ſubjectiva Providentiæ intenſivè, & ut ſic ſumptè. Abſolute impoſſibile eſt, creaturam non prædeſtinatam ſalvari. Scientia media eſſentialiter requiritur ad omnem Providentiam moralem, et præcipuè ad Prædeſtinativam. Ad Prædeſtinationem requiritur in Deo ſimpliciter neceſſariò directio lata Scientiæ Mediæ. De facto da[t]ur in Deo ſtricta directio Scientiæ Mediæ ad Prædeſtinationem; [e]a tamen directio non eſt metaphyſicè neceſſaria. (Poſſibilis [e]ſt prædeſinitio efficax abſoluta pœnitentiæ, redemptionis, & cum peccato connexa ante abſolutam peccati præviſionem).

VII.

BONUS uſus [gr]atiæ ſubſequens ad primum auxilium non eſt cauſa Præ[d]eſtinationis ſecundùm omnes hujus effectus. Chriſtus Domin[u]s nobis meruit Prædeſtinationem, tam activè, quàm paſſivè ſumptam. Beatiffima Virgo Maria fuit cauſa meritoria de congr[u]o prædeſtinationis omnium creaturarum. Poſſibilis eſt electio effi[c]ax ad gloriam ut coronam meritorum ante abſolutam horum præviſionem. [Pr]ædicta electio efficax gloriæ ut coronæ ante abſolutam merito[ru]m præviſionem ſtat optimè cum e[o], quod gloria conferatur [pro] meritis. Gratuita electio efficax Dei ad gloriam ut coronam [an]te dicta de facto datur in Deo, non tamen eſt neceſſaria. Om[nia] bona naturalia poſſunt eſſe, & de facto ſunt in prædeſtinatis [effe]ctus prædeſtinationi[s]. Permiſſio peccati objectiva in actu prim[o] eſt effectus prædeſtinationis. Ante demerita impoſſibilis eſt Rep[ar]atio poſitiva.

⁷ Debería decir *liberantur*.

[VII].

Sunt in Deo tres Personæ in simplicitate ejusdem Naturæ, Pater, Filius, & Spiritus Sanctus. Tres Divinæ Personæ ita ad intra se habent inter se, [ut] Filius realiter procedat a Patre, Spiritus Sanctus æquè à Patre [&] Filio. Verbum Divinum propriè procedit per intellectum, [&] Spiritus Sanctus per voluntatem. Myſterium Trinitatis ita eſt ſupra naturale lumen rationis, ut nec ſuppoſitâ Fide poſſit naturali ratione demonſtrari, nec niſi poſt Fidem etiam probabiliter ſit [aut]em ſcibile rationibus naturalibus. Adhuc hoc ſuppoſito, non p[ugn]at⁸ cum lumine rationis, aut cum primis p[ri]ncipijs. Inter Eſſen[tia]m Divinam, & Relationes, ſeclufa omni diſtinctione, eti[am] virtuali intrinſecâ verificativâ contradictoriorum, per ſol[am] poſſitivè realem in tertio, & rationis conciliatur Myſterium Tri[n]itatis.

[IX].

ESSENTIA Divina non tranſcendit formaliter Relationes, aut è converſo. Relationes Divinæ ſecundùm eſſe addicunt formaliter perfectionem tranſcendentem, quantitativam, & ſpecialis excellentiæ, ac dignitatiſ. In Deo non ſunt proprietates abſolutæ, ſed ſolùm relativæ, [quib]us Divinæ Perſonæ conſtituuntur. Relationes Patris, & Filij quâ tales, licèt immediatè tales non ſint ad Spiritum Sanctum diſtinguunt tamen immediatè realiter ab illo: et conſequenter in hypotheſi, quâ Spiritus Sanctus non procederet à Filio, ſi Filius concipiatur cum tota ratione Filij, præſciſâ formali[ter] Spir[at]ione activâ, adhuc diſtingueretur ab Spiritu Sancto. Si Filius ita adæquatè concipiatur in præfata hypotheſi, ut nullam diceret actionem⁹ productivi Spiritûs Sancti, ab hoc non diſtingueretur Divinarum Perſonarum Trinitas per ſe formaliter requiritur a[di] operationes ad extra.

[X].

IN Divinis principium quo proximum productivum ad intra ſtat formaliter adæquatè in ſolo relativo Perſonarum producentium. Proceſſio activa diſtinguitur realiter à paſſivâ ſibi correſpondente. Ideo proceſſio ſecundæ Perſonæ, & non terciæ, eſt generatio, ſecundaque Perſona eſt Filius, quia vi illius ſecunda Perſona evadit fœcunda. [Palabra ilegible] ſuppoſiti ejusdem naturæ; non ita verò evadit tertia Perſona ſue proceſſionis. Verbum Divinum per

⁸ *Pugnat* nos parece la reconstrucción más probable para esta palabra, de la que en el manuscrito solo se reconocen con claridad la primera letra y las dos últimas.

⁹ También podría ser *rationem*.

ſe formaliter proce[dit] ex intuitione omnium Divinorum nece[ſ]ſariorum, ex cognition[e] omnium poſſibilium, & impoſſibilium, ſeu ex adæquata ſc[ien]tia ſimplicis intelligentiæ, & ex cognitione cujuſcumque obj[ect]i contingentis. Spiritus Sanctus eſt à Patre, & Filio tanquam a[b u]no principio, & unicâ Spiratione. Pater, & Filius, licet poſſint [d]ici duo Spirantes, non tamen dicendi ſunt duo Spiratores, ſ[ed] unus Spirator.

XI.

Bona fides ſic debet The[olog]icè explicari: *Conſcientia ethicè, & practicè recta*. Mal[a au]tem: *Conſcientia ethicè & practicè erronea*. Peccatum co[m]miſſum ex ignorantia malæ fidei eſt ejuſdem ſpeciei moralis cu[m] peccato ſcienter commiſſo. Commiſſum contra conſcientia[m] erroneam eſt ejuſdem ſpeciei, ac commiſſum contra conſcientia[m] veram. Quælibet perſona particularis idonea tenetur aufer[endo] altero malam fidem ſub ij[ſ]dem circumſtantijs, & conditio[n]ib[us], ſub quibus urget præceptum correctionis fraternæ. Confe[ſ]ſarius non poteſt abſolvere pœnitentem, quin ab ipſo auferat [mal]am fidem mortaliter culpabilem. Poteſt verò pœnitenti perm[itter]e ignorantiam bonæ fidei, quoties ex monitione fructus no[n o]peratur. Confe[ſ]ſarius poteſt permittere pœnitenti errorem [bon]æ fidei, ortum ex opinione certò practicè probabili: atque ad[eo] poteſt contra propriam opinionem, imò debet, confeſſione audi[ta] eum abſolvere.

[X]II.

Sacramentum, ſub contr[ari]js intentionibus Miniſtri collatum, poteſt aliquando eſſe v[al]idum; aliquando nullum. Ex nullo metu, etiam mortis, lic[et] in adminiſtratione Sacramentorum proferre absolute verba f[or]mæ absque intentione ad valorem illorum nece[ſ]ſariâ. Quando Sa[cra]menta validè non poſſunt miniſtrari, licitum eſt ex metu gravi[,] ſaltem mortis, uti verbis formæ prolatis æquivocè aut aliquâ [oc]cultâ reſtrictione, dummodò hoc ratione alicujus circumſtantiæ n[on] cedat in contemptum Sacramētorum vel Religi[on]is injuriam. Licitum eſt abſolvere cum opinione ex motivo dire[ct]o probabili de juriſdictione. Ad valorem Sacramenti tranſeunti[s r]equiritur in adulto ſuſcipiente conſenſus, ſeu intentio. Sacram[en]ta vivorum poſſunt ex ſecundaria inſtitutione, & per accide[n]s cauſare primam gratiam in homine attrito, accedente cum b[on]a fide.

X[II].

REstitutio est actus Justitiæ commutativæ. Non est necessaria ad salutem necessitate m[ed]ij; est tamen necessaria necessitate præcepti. Præceptum rest[it]utionis est positivum involvens negativum. Ex culpa veniali Th[eo] logica contra Justitiam in damno gravi non oritur obligatio s[ub] mortali, nec s[ub] veniali, restituendi totum damnum, vel pa[rt]em gravem dam[ni.] Ut cooperantes ad damnum teneantur restit[ue]re, non requiritur, ut sint causa, sine qua damnum non fieret[.] Certus de consilio, & de fur[ro] patrato, si dubitet, an efficax, [ve]l inefficax fuerit consilium, non tenetur ad restitutionem. Cons[ule]ns, mandans, aut consentiens, qui causa fuit, ut damnum [palabra ilegible], alio loco, vel instrumento inferretur, non tenetur in inte[gr]um ad restitutionem. Non peccat, nec ad restitutionem tenetur consulens mi[nu]s damnum, eidem personæ inferendum, volenti facere majus & quem nequit aliter à proposito remove. Idem dicendum de [e]o, qui consulit æquale damnum cum iisdem circumstantijs.

XIV.

CONsulens damnum proponendo utilitates, si p[ro]p[ri]a revocet consilium, & contrarijs rationibus oppositum s[er]vare, et si non persuadeat, non tenetur ad restitutionem. Qui [e]st pura occasio damni, nec ponit aliud indicium, etiam si da[m]num prævideat, & intendat, non tenetur ad restitutionem damnorum. Quando plures cooperantur ad idem furtum, vel [da]mnum, quilibet obligatur in solidum ad restitutionem totius [s]i cooperatores alij partes sibi correspondentes non restituant. [A]ccipiens pro opere illicito patrato, sive sit contra Justitiam, sive contra aliam virtutem, sive permissum legibus, sive punitum [,] non tenetur restituere. Emptor malæ fidei nequit rem furtiva[m] reddere furi ad recuperandum suum pretium. Emptor bonæ fidei potest rem furtivam reddere furi ad recuperandum suum preti[u]m. Dominus tenetur ante sententiam Judicis restituere damna [il]lata à servis suis, si culpâ Theologicâ Domini illata sint.

XV.

INCarnatio Divini Verbi non fuit metaphysicè [D]eo necessaria antecedenter, & absolutè. Impossibilis est D[e]o necessitas moralis antecedens ad Incarnationem, consisten[s] in tanta propen[s]ione Dei ad ipsam ut, si hæc deficeret, Deus n[on] esset Deus. Deus non fuit necessitatus metaphysicè ad Incarnat[i]o[n]em ex suppositione decreti condendi mundum, & creaturas

CONCLUSIONES TEOLÓGICAS

[ra]tionales: nec ex ſuppoſitione decreti elevandi illas ad finem ſupe[ri]atuturalem videndi, & amandi Deum in Beatitudine, tenetur D[eu]s phyſicè ad Incarnationem. Idem dicendum adhuc poſt decre[tu]m reparandi naturam humanam à peccato. Pro lethali nulla pura c[re]atura poteſt ſatisfacere de condigno. Nullus homo purus, grati[æ] quavis ornatus, poteſt alteri condignè mereri gratiam conjun[ctam] cum remiſſione lethalis. Ideo homo purus non poteſt ſa[ti]sfacere condignè pro lethali, quia nulla ſati[s]factio illius eſt ta[n]ta in ratione ſatisfactionis, quanta eſt offenſa gravis Dei in rati[on]e offenſæ.

XVI.

Peccatum non eſt ſimpliciter infinitum in ratio[n]e offenſæ. In operibus Chriſti Domini prout dignificatis à [ſu]ppoſito Divino, etiam independenter à pacto, vel acceptatio[ne] Divina, datur intrinſeca adæquata ſufficientia, & condignitas [ſa]tisfactoria, & meritoria pro peccatis. Satisfactio Chriſti Domini intrinſeco valore ſuperabundans eſt, & ſuperat gravitatem omnium offenſarum. Merita Chriſti Domini ſunt ſecundum ſe, [&] intrinſecè ſimpliciter infinita. Perſona Chriſti Domini eſt impe[cca]bilis. Impeccabilitas Humanitatis Chriſti ſtat formaliter in Unione Hypoſtica. Chriſtus Dominus accepit à Patre verum, [&] obligans moriendi præceptum. Meritum, & libertas mori[en]s Chriſti Domini conciliatur bene cum impeccabilitate, & præcepto moriendi, quia Unio Hypoſtica fuit neceſſitas conſequens & impedibilis à voluntate humana Chriſti Domini.

XVII.

BEatiſſima Virgo Maria fuit immunis à deb[ito] proximo contrahendi Originale. Eadem, ſi moreretur ante Chriſtum Dominum, ſtatim Cælum ingrederetur. In primo ſuæ Conceptionis inſtanti perfectiſſimo rationis uſu fuit orna[ta]. Sibi ipſi de facto promeruit dignitatem Matris Dei. Beatiſſima a Virgo Maria de facto influxit in Unionem Hypoſticam Humanitatis ad Verbum. Dignitas Deiparæ ſe ſola ſeorſum à gratia [hab]itualis eſt forma ratione ſui formaliter, & immediatè ſanctificans. Beatiſſima Virgo à principio uſus rationis abſolutum votum Virginitatis emiſit. Verum, & proprium matrimonium ratum cum Sanctiſſimo Joſepho contraxit. In ipſa fuit proſus extin[ctus] fomes concupiſcentiæ à prima ſanctificatione. Gratia habit[ual]is Beatiſſimæ Virginis eſt infinitè intenſa, ſummaque poſſibilis [in] pura creatura.

XVIII.

Bullæ Cruciatæ privilegij non poteſt frui Petr[us] exiſtens Galliæ, qui per epiſtolam committit Paulo co[m]moranti Cordubæ, ut nomine ipſius ſumat Bullam, illamque [i]n Galliam ipſi tranſmittat. Poſſunt exteri adventare in Hiſpaniam ſolo animo accipiendi Bullam, ſtatimque revertendi in patria[m], ubi privilegij gaudent. Cathecumeni Fideles, juſtificati pe[r] contritionem perfectam, Baptiſmi votum includentem, poſſu[nt] Bullæ indulgentias lucrari per modum ſuffragij. Sacrificium Miſſæ poteſt offerri pro Cathecumenis, Fidem jam habentibus, ſed nondum baptizatis. Vota, & juramenta Cathecumenorum non poſſunt commutari virtute Bullæ. Poſſunt tamen gaude[r]e Bullâ quoad compoſitionem bonorum injuſtè acquiſitorum, quorum certus Dominus ignoratur. Ex pecunia furto ablatâ no[n] poteſt aliquis ſumere Bullam Cruciatam.

XIX.

HÆretici, dum permanent in pertinacia, ſi[v]e purè internè, ſive externè, nullius Bullæ privilegij ſunt capaces. Excommunicati verò ſunt capaces aliquorum. Cum licen[t]ia etiam tacita, vel præſumpta Superioris ad uſum Cruciatæ qu[o]ad electionem Confeſſoris ad reſervata, poſſunt regulares eliger[e] quemcumque ab Ordinario approbatum, qui eos abſolvat ſecundùm amplitudinem conceſſionis Bu[ll]æ. Moniales Ordinario lo[ci] ſubjectę poſſunt virtute Bullæ abſolvi à caſibus pro Diœceſi Ep[i]copo reſervatis, & à reſervatis Pontifici, per quemlibet Co[n]feſſorem approbatum ad audiendas ipſorum Confeſſiones. Re[gu]lares poſſunt abſque ſuperiorum licentia eligere Confeſſorem a[b] O[r]dinario approbatum, qui eos à peccatis non reſervatis abſol[vat] virtute Bullę. Annus durationis Cruciatæ computandus eſt m[or]e Eccleſiaſtico, à die publicationis uſque ad ſequentis publica[tio]nis diem.

Q. P. D. Num. VI.

Defenduntur in Collegio Cordub. Societatis JESU Div. Cath. Virg. & Martyri Sa[cr]o, die 6. Februarij anni Dñi. 1759. Manè, & Veſperè.)(Cordub. Ex Typog. Colleg. Aſſumpt. pe[r] Franciſcum Villalòn.

Traducción

A Dios Óptimo Máximo.

Conclusiones teológicas.

El padre José Álvarez de Sotomayor, de la Compañía de Jesús, a Dios Óptimo Supremo¹⁰.

Cuestión para ser discutida¹¹: *si Dios puede predeterminar actos buenos que suponen pecado antes de la previsión absoluta del pecado.*

I

Que Dios Óptimo Máximo existe es completamente cierto por fe divina. Algo parecido debe decirse de su unidad. Ambas cosas son demostrables por la razón natural. Esta proposición, «Dios existe», es conocida por sí misma en cuanto a sí misma, pero no en cuanto a nosotros. Una ignorancia invencible, tanto negativa como positiva, de la existencia de Dios no puede darse en ninguna nación o república, ni tampoco ciertamente en ningún ser humano dotado de razón y capaz de moralidad. La esencia física de Dios no está constituida por las relaciones divinas. Resulta de todos los predicados absolutos y necesarios, pero no de los predicados libres, en cuanto estos se añaden a los necesarios. La esencia metafísica de Dios comprende formalmente todas las perfecciones absolutas que necesariamente están en Dios. Cualquier otra opinión, ya constituya la esencia metafísica de Dios por ser la raíz de todos los atributos, ya por ser el *Ente infinito*, o por ser el *Ente por sí mismo*, no la explica adecuadamente.

II

No todos los atributos de la divinidad son formalmente igual de perfectos. Ellos no se incluyen mutuamente desde el punto de vista formal. Los predicados absolutos de Dios se distinguen formalmente de los relativos mediante una mutua distinción formal precisiva. No repugna de ningún modo que en Dios haya una composición metafísica y según la razón. La simplicidad propia de

¹⁰ Interpretamos las siglas D. O. S., que aparecen al final del encabezamiento, como abreviatura de la fórmula *Deo Optimo Supremo*.

¹¹ Las siglas Q. P. D. al comienzo de esta frase, que figuran de nuevo al final de la tesis, se entienden como forma abreviada de la expresión *quæstio pro disputanda*.

la esencia divina no solo excluye partes físicamente distintas sino también físicamente perfectibles. En Dios no se da una subsistencia absoluta; sin embargo, se dan tres subsistencias relativas, por las cuales se constituyen las personas divinas. El conjunto resultante de Dios y la criatura no es simplemente más perfecto que Dios solo, sino únicamente de manera extensiva y en cierto modo. Dios es una sustancia simple y eterna. Su inmensidad, tomada en primer lugar y por sí misma, le es tan propia que no puede convenir a ninguna criatura.

III

La posibilidad de la visión de Dios no es demostrable de manera positiva. La criatura racional es capaz de este modo de visión, y de hecho la alcanza, pero el ojo corpóreo no puede elevarse a ver a Dios. Esta visión es necesariamente sobrenatural, no solo en cuanto al modo sino también entitativamente y en cuanto a la sustancia. Prescindiendo de la posibilidad de la visión de Dios solamente como el Uno, esta sería, de modo necesario, entitativamente sobrenatural. En la naturaleza racional, considerada en sí misma, no se da un apetito innato hacia la visión de Dios. Es de fe que existe la luz de la gloria, pero no es de fe que esta sea intrínseca al entendimiento del bienaventurado. No es el sujeto de la visión, ni adecuado ni inadecuado. El intelecto creado concurre de manera parcial e inmediata a producir la visión de Dios, por lo que la luz no es la razón total de la visión [de Dios]. El intelecto puede ser elevado por la Providencia para ver a Dios por medio de un auxilio extrínseco.

IV

La desigualdad teológica formal, o en la claridad de las visiones, procede únicamente de la desigualdad de la luz. La visión de Dios es una especie expresa, y una palabra subjetiva de la mente. Es posible una especie impresa creada de Dios; implica un conocimiento creado comprensivo de él. De hecho, se da la visión beatífica de todas las cosas necesarias que están formalmente en Dios. Esta puede ser precisa. El bienaventurado puede ver formalmente algunas criaturas posibles en sí mismas. También puede ver formalmente todas las cosas posibles en sí mismas. En el Verbo ve de hecho algunas cosas posibles clara y distintamente, y eso no implica que en el mismo Verbo vea algunas cosas futuras. El bienaventurado ve en el Verbo todos los misterios de la fe que creyó durante el camino, todo el universo según cada una de sus especies, y las cosas que suceden en este mundo, especialmente las

CONCLUSIONES TEOLÓGICAS

concernientes al bienaventurado mismo. A este la visión lo hace impecable por razón de sí misma.

V

Dios conoce ciertamente, y de modo infalible, las cosas futuras contingentes condicionadas, y por tanto los mismos actos condicionadamente futuros del libre albedrío creado. También las cosas futuras libres condicionadas las conoce de modo cierto e infalible gracias a la ciencia media, que está entre la libre y la necesaria, es decir, gracias a una ciencia que no se basa en una decisión existente de la divina voluntad. Dios, gracias a la ciencia media, conoce las cosas futuras libres condicionadas de manera inmediata y en sí mismas, o por razón de sí mismas; por eso, las cosas futuras de ese género tienen la consideración de objeto formal con respecto a la ciencia media. Por la ciencia media Dios conoce sus decisiones libres, las cuales tendría bajo condición, al menos si se exceptúan las decisiones que no suponen en Dios, por parte de la voluntad, sino perfecciones necesarias. En Dios se da la ciencia media refleja. Dios, por la ciencia media, conoce las cosas futuras condicionadas bajo una condición no pertinente.

VI

La predestinación, según el gran padre¹² Agustín, es *la presciencia de Dios y la preparación de sus beneficios, por los cuales certísimamente se salvan todos los que se salvan*¹³. Su fin, sencillamente tal, es la gracia y la gloria. Es una parte subjetiva de la Providencia intensivamente y considerada como tal. Es absolutamente imposible que una criatura no predestinada se salve. La ciencia media se requiere esencialmente para toda providencia moral, y especialmente para la predestinativa. Para la predestinación se requiere en Dios, de modo simplemente necesario, una orientación amplia de la ciencia media. De hecho, se da en Dios una orientación estricta de la ciencia media hacia la predestinación, pero esa orientación no es metafísicamente necesaria (es posible una predeterminación eficaz absoluta de la penitencia, de la redención y de las cosas conectadas con el pecado antes de la previsión absoluta del pecado).

¹² Interpretamos las siglas M. P. como *Magno Patre*.

¹³ San Agustín, *De dono perseverantiae*, XIV, 35.

VII

El buen uso de la gracia subsiguiente al primer auxilio no es causa de la predestinación según todos los efectos de esta. Cristo el Señor nos mereció la predestinación, tomada tanto en sentido activo como pasivo. La bienaventurada Virgen María fue, por conveniencia, causa meritoria de la predestinación de todas las criaturas. Es posible una elección eficaz para la gloria como corona de los méritos, aun antes de la previsión absoluta de estos. Dicha elección eficaz para la gloria como corona antes de la previsión absoluta de los méritos se compagina muy bien con el hecho de que la gloria se otorgue en razón de los méritos. La elección gratuita y eficaz de Dios para la gloria como corona, antes mencionada, se da de hecho en Dios, pero no es necesaria. Todos los bienes naturales pueden ser efecto de la predestinación, y de hecho lo son en los predestinados. La permisión objetiva del pecado en el acto primero es efecto de la predestinación. Antes de los méritos es imposible una reparación positiva.

VIII

Existen en Dios tres personas en la simplicidad de su naturaleza: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Las tres personas divinas se relacionan internamente entre ellas de tal manera que el Hijo procede realmente del Padre, y el Espíritu Santo por igual del Padre y del Hijo. El Verbo divino procede propiamente por medio del entendimiento, y el Espíritu Santo por medio de la voluntad. El misterio de la Trinidad está de tal manera por encima de la luz natural de la razón que ni puede demostrarse, aun suponiendo la fe, por medio de la razón natural, ni tampoco, probablemente, es ni siquiera cognoscible por las razones naturales si no es con posterioridad a la fe. Aun presuponiendo esto, no está en contradicción con la luz de la razón o con los primeros principios. Entre la esencia divina y las relaciones, excluida toda distinción, incluso la virtual intrínseca verificadora de las contradicciones, por medio de la única que es positivamente real, se concilia en el tercero, y de razón, el misterio de la Trinidad.

IX

La esencia divina no trasciende formalmente las relaciones, o a la inversa. Las relaciones divinas según el ser confieren formalmente una perfección trascendental, cuantitativa y de especial excelencia y dignidad. En Dios no son propiedades absolutas, sino solo relativas, por medio de las cuales se

CONCLUSIONES TEOLÓGICAS

constituyen las personas divinas. Las relaciones del Padre y del Hijo en cuanto tales, aunque inmediatamente no sean tales con respecto al Espíritu Santo, sin embargo los distinguen inmediata y realmente de él. Y, por consiguiente, en la hipótesis de que el Espíritu Santo no procediera del Hijo, si el Hijo es concebido con toda la naturaleza de Hijo, aun prescindiendo formalmente de la espiración activa, todavía se distinguiría del Espíritu Santo. Si el Hijo, en la hipótesis mencionada, fuera concebido de manera tan adecuada que no afirmara ninguna acción del Espíritu Santo productivo, no se distinguiría de este. La trinidad de las personas divinas se requiere formalmente de por sí para las operaciones hacia el exterior.

X

En las cosas divinas el «principio por el cual» productivo próximo hacia dentro consiste de manera formalmente adecuada únicamente en la relación de las personas que producen. La procesión activa se distingue realmente de la pasiva que le corresponde. Por esto la procesión de la segunda persona, y no la de la tercera, es generación, y la segunda persona es el Hijo, porque por la fuerza de aquella resulta fecunda la segunda persona. [Palabra ilegible] de un sujeto de la misma naturaleza; pero la tercera persona no resulta así de su procesión. El Verbo divino, por sí mismo, procede formalmente de la intuición de todas las cosas divinas necesarias, del conocimiento de todas las cosas posibles e imposibles, o de la ciencia adecuada de la inteligencia simple, y del conocimiento de cualquier objeto contingente. El Espíritu Santo viene del Padre y del Hijo como de un solo principio y de una única espiración. El Padre y el Hijo, aunque pueda decirse que son dos los que espiran, sin embargo, no debe decirse que son dos espiradores sino un único espirador.

XI

La buena fe debe explicarse teológicamente así: *una conciencia recta desde el punto de vista ético y práctico*. La mala, en cambio, es *una conciencia errónea desde el punto de vista ético y práctico*. Un pecado cometido por ignorancia de mala fe es de la misma especie moral que un pecado cometido a sabiendas. El cometido contra una conciencia errónea es de la misma especie que el cometido contra una conciencia verdadera. Cualquier persona particular idónea está obligada a quitar al otro la mala fe bajo las mismas circunstancias y condiciones bajo las cuales obliga el precepto de la corrección fraterna. El confesor no puede absolver al penitente si antes no le quita la mala fe que es mortalmente culpable. Pero puede permitir al penitente la ignorancia de buena

fe, cada vez que no se produce fruto a partir de la admonición. El confesor puede permitir al penitente un error de buena fe, nacido de una opinión que sea ciertamente probable desde el punto de vista práctico, e incluso puede – más aún, debe– absolverlo en contra de su propio parecer, una vez escuchada su confesión.

XII

Un sacramento administrado bajo intenciones contrarias del ministro a veces puede ser válido y a veces nulo. Por ningún miedo, ni siquiera el de la muerte, está permitido absolutamente en la administración de los sacramentos pronunciar las palabras de la forma sin la intención necesaria para la validez de aquellas. Cuando los sacramentos no se pueden administrar válidamente, es lícito, por un miedo grave –al menos el de la muerte–, emplear las palabras de la forma pronunciadas de manera equívoca o con alguna restricción oculta, siempre que esto, por razón de alguna circunstancia, no redunde en desprecio de los sacramentos o injuria de la religión. Es lícito absolver con una opinión basada en un motivo directo y probable en cuanto a la jurisdicción. Para la validez del sacramento que se recibe se requiere en el adulto que lo recibe el consentimiento, o bien la intención. Los sacramentos de vivos pueden, en virtud de la institución secundaria y por accidente, causar la gracia primera en una persona atrita que acceda a ellos con buena fe.

XIII

La restitución es un acto de justicia conmutativa. No es necesaria para la salvación con necesidad de medio, pero es necesaria con necesidad de precepto. El precepto de la restitución es positivo e implica algo negativo. De una culpa teológica venial contra la justicia en un daño grave no surge obligación bajo pecado mortal ni venial de restituir todo el daño o una parte importante del daño. Para que los que cooperan a un daño estén obligados a restituir no se requiere que sean causa sin la cual el daño no se habría hecho. Si alguno duda, a propósito de un consejo sobre un robo cometido, si el consejo fue eficaz o ineficaz, no está obligado a la restitución. El que aconsejando, mandando o consintiendo, fue causa de que un daño [palabra ilegible] se infligiera en otro lugar o con otro instrumento no está obligado a una restitución íntegra. No peca, ni está obligado a restitución, el que aconseja que se inflija un daño menor a la misma persona que quiere hacer un daño mayor y a la que no puede apartar de su propósito de otra manera. Lo mismo se diga de aquel que aconseja un daño igual en las mismas circunstancias.

CONCLUSIONES TEOLÓGICAS

XIV

El que aconseja un daño proponiendo ventajas, si después revoca su consejo e intenta persuadir de lo contrario con razones opuestas, aunque no logre convencer, no está obligado a la restitución. El que es pura ocasión de un daño, y no aporta otro indicio, aun si prevé el daño y lo pretende, no está obligado a la restitución de los daños. Cuando varios cooperan a un mismo robo o daño, cada uno está obligado solidariamente a la restitución del total si los demás cooperadores no restituyen las partes que les corresponden. El que recibe algo por un acto ilícito perpetrado ya contra la justicia, ya contra otra virtud, sea permitido por las leyes o castigado por ellas, no está obligado a restituir. El comprador de mala fe no puede devolver al ladrón la cosa robada para recuperar su precio. El comprador de buena fe puede devolver al ladrón la cosa robada para recuperar su precio. El señor está obligado, ante una sentencia del juez, a restituir los daños inferidos por sus siervos, si es que fueron inferidos por culpa teológica del Señor.

XV

La encarnación del Verbo divino, desde el punto de vista metafísico, no fue necesaria para Dios de manera antecedente y absoluta. Es imposible para Dios que haya una necesidad moral previa a la encarnación, consistente en una propensión tan grande de Dios hacia ella que, si esta faltase, Dios no sería Dios. Dios no estuvo obligado metafísicamente a la encarnación por la suposición de la decisión de crear el mundo y las criaturas racionales; tampoco Dios está físicamente obligado a la encarnación por la suposición de la decisión de elevarlas al fin sobrenatural de ver y amar a Dios en la bienaventuranza. Lo mismo ha de decirse incluso después de la decisión de reparar la naturaleza humana del pecado. Por el pecado mortal ninguna mera criatura puede satisfacer de modo condigno. Ningún mero ser humano, aun adornado por cualquier gracia, puede merecer condignamente para otro la gracia que debe unirse con la remisión del pecado mortal. Por eso un mero ser humano no puede satisfacer de modo condigno por el pecado mortal, porque ninguna satisfacción de él es tan grande en cuanto a la satisfacción como lo es una ofensa grave a Dios en cuanto a la ofensa.

XVI

El pecado no es simplemente infinito en razón de la ofensa. En las obras de Cristo el Señor, en cuanto dignificadas por el sujeto divino, incluso

independientemente de la alianza o de la aceptación divina, se da una suficiencia intrínseca adecuada y una condignidad satisfactoria y meritoria por los pecados. La satisfacción de Cristo el Señor es superabundante por su valor intrínseco y supera la gravedad de todas las ofensas. Los méritos de Cristo el Señor son por sí mismos, y de manera intrínseca, simplemente infinitos. La persona de Cristo el Señor es impecable. La impecabilidad de la humanidad de Cristo consiste formalmente en la unión hipostática. Cristo el Señor recibió del Padre un verdadero precepto que lo obligaba a morir. El mérito y la libertad de la muerte de Cristo el Señor se concilian bien con la impecabilidad y con el precepto de morir, porque la unión hipostática fue una necesidad consecuente e impedible por la voluntad humana de Cristo el Señor.

XVII

La bienaventurada Virgen María fue inmune de la obligación próxima de contraer el pecado original. Ella, si muriera antes que Cristo el Señor, entraría inmediatamente en el cielo. En el primer instante de su concepción fue adornada con un uso de razón perfectísimo. De hecho, mereció para sí misma la dignidad de Madre de Dios. La bienaventurada Virgen María influyó de hecho en la unión hipostática de la humanidad con el Verbo. La dignidad de Madre de Dios por sí sola, aparte de la gracia habitual, es una forma que por su propia naturaleza es formal e inmediatamente santificante. La bienaventurada Virgen desde el principio de su uso de razón emitió un voto absoluto de virginidad. Contrajo un verdadero y propio matrimonio válido con el santísimo José. En ella el germen de la concupiscencia fue extinguido por completo desde la primera santificación. La gracia habitual de la bienaventurada Virgen María es infinitamente intensa, y la máxima posible en una mera criatura.

XVIII

De los privilegios de la bula de cruzada no puede disfrutar Pedro, que se halla en Francia y que por carta le encarga a Pablo, que reside en Córdoba, que tome la bula en su nombre y se la envíe a Francia. Los extranjeros pueden venir a España con el único propósito de recibir la bula y regresar inmediatamente a su patria, donde gozan de sus privilegios. Los catecúmenos fieles, justificados mediante la contrición perfecta, que incluye el deseo del bautismo, pueden lucrar las indulgencias de la bula a modo de sufragio. El sacrificio de la misa puede ofrecerse por los catecúmenos que tienen ya la fe pero aún no han sido bautizados. Los votos y los juramentos de los catecúmenos no pueden ser conmutados en virtud de la bula, pero pueden gozar de la bula en lo referente al

CONCLUSIONES TEOLÓGICAS

arreglo de los bienes injustamente adquiridos cuyo dueño cierto se desconoce. Con dinero sustraído por robo no puede nadie tomar la bula de cruzada.

XIX

Los herejes, mientras permanezcan en la obstinación, ya sea externa o puramente interna, no pueden beneficiarse de ningún privilegio de la bula. Los excomulgados, sin embargo, pueden beneficiarse de algunos. Con permiso –incluso tácito o presunto– del superior para el uso de la [bula de] cruzada en cuanto a la elección de confesor para las cosas reservadas, los religiosos pueden elegir a cualquiera que esté aprobado por el ordinario para que los absuelva según la amplitud de la concesión de la bula. Las monjas sometidas al ordinario del lugar pueden, en virtud de la bula, ser absueltas de los casos reservados al obispo de la diócesis, y de los reservados al pontífice, por medio de cualquier confesor aprobado para escuchar sus confesiones. Los religiosos pueden, sin permiso de los superiores, elegir a un confesor aprobado por el ordinario que los absuelva de los pecados no reservados en virtud de la bula. El año de duración de la [bula de] cruzada debe contarse a la manera eclesiástica, desde el día de su publicación hasta el día de la publicación de la siguiente.

Cuestión para ser discutida número VI.

Se defienden en el colegio de Córdoba de la Compañía de Jesús, dedicado a santa Catalina virgen y mártir, el día 6 de febrero del año del Señor de 1759, por la mañana y por la tarde. En Córdoba, en la imprenta del colegio de la Asunción, por Francisco Villalón.

RESEÑAS

Angulo Ordorika, I. – Vilas Boas, Susana (eds.). *Riesgos y fidelidades. Miradas teológicas para un mundo plural*. Barcelona: Herder, 2025. 418 pp.

La Facultad de Teología de Granada tiene una importante historia, que arranca desde el siglo XVI con la creación del colegio San Pablo y que cristaliza en 1939 con la fundación de esta institución universitaria. Si pudiera individuarse algún rasgo de personalidad de esta institución, la clave radicaría en su atención al mundo circundante con el deseo de dialogar desde la tradición cristiana. Este rasgo ha articulado con el paso del tiempo una manera propia de hacer teología, que atiende a tres momentos fundamentales: el *auditus temporis et alterius* (la escucha del tiempo y del otro), el *auditus fidei* (la escucha de la fe), y el *intellectus fidei* (la inteligencia de la fe). Este triple momento de un mismo método de elaboración teológica da razón de las tres partes que articulan esta obra que ahora presentamos.

La primera parte pretende prestar especial atención a los orígenes vinculantes y normativos de nuestra fe. Evidentemente, esta referencia al origen tiene que ver con la Sagrada Escritura y con la objetivación del cristianismo que se llevó a cabo en los primeros siglos gracias a la reflexión de los Padres. El *auditus fidei* es un momento determinante de la labor del teólogo, porque lo convierte en un oyente de la Palabra que se dice en las palabras. En esta parte encontramos reflexiones provechosas de los profesores e investigadores de nuestra Universidad J. Guevara, I. Angulo, C. Román, I. Rojas y B. D’Andrea.

La segunda parte del volumen presta oído a las voces de nuestro mundo. En efecto, no existe una teología perenne, que presuma tener respuestas ya definitivas para los hombres y mujeres de cualquier tiempo y lugar. La teología está cargada de la fatiga de cada tiempo histórico, y la escucha de ese tiempo, y también del distinto, condiciona la labor del teólogo. No se pueden ofrecer respuestas a preguntas que nadie ha formulado. Aquí encontramos también las lúcidas reflexiones de investigadores como M. Porcel, A. Sarnacki y M. Saldaña.

La tercera parte de la obra, más extensa en conjunto, presta atención al momento de la inteligencia de la fe. El teólogo, fundado en la Palabra que viene del



BIBLIOGRAFÍA

Eterno, pero atento a las palabras fatigosas de cada tiempo histórico, tiene que abrir horizontes en los que sea respirable la vida del ser humano. Este momento tiene un tono más especulativo, donde la teología se convierte en profecía que rompe las clausuras de nuestro mundo y lo abre a lo indeduciblemente nuevo. Autores como E. Gómez, J. Flaquer, L.M^a Salazar, S. Vilas, J.A. Sánchez y D. Molina ofrecen una reflexión coral que, a pesar de las muchas sensibilidades en juego, mantiene la armonía propia de la unidad.

Las editoras de este volumen han tenido el acierto de titular el conjunto de la obra con dos palabras que toman de la Constitución apostólica *Veritatis Gaudium*. En ella el papa Francisco invita a los teólogos a la parresía; es decir, a esa intrepidez evangélica que requiere atrevimiento y decisión. Así, este título tomado de las palabras de Francisco, Riesgos y fidelidades, expresa con verdad lo que quiere ser el estilo propio de pensar la fe de la Facultad de Teología de la Universidad Loyola-Andalucía. [Serafin Béjar]

Seijas de los Ríos-Zarzosa, G. Las imágenes hablan. Biblia, arte y mujer. Astrolabio. Mujeres. Pamplona: EUNSA, Ediciones Universidad de Navarra, S.A, 2025.

La profesora Guadalupe Seijas, del Departamento de Estudios Hebreos y Arameos de la Universidad Complutense, en el marco del grupo de investigación “Biblia: textos e iconografía” del que es directora desde 2017, ha focalizado una parte importante de su investigación en el estudio de la interpretación visual de los textos bíblicos. Este libro, que compila algunas investigaciones y publicaciones previas junto a textos inéditos nos permite acercarnos a su “mirada” -la de una filóloga- sobre las imágenes que receptionan el texto bíblico. El prólogo del profesor J. Trebolle, bellísimo, y en el que se advierte, además de la admiración por el trabajo académico, el aprecio personal, hace un recorrido extenso por los relatos y escenas bíblicas en los que la mira constituye una pieza fundamental. Como se hace notar, “La Biblia es todo y solo palabra escrita. Pero la palabra fue vista antes de ser pronunciada y puesta por escrito [...] en consecuencia, la lectura de la Biblia consiste en rehacer el camino en sentido inverso: leer lo escrito, escuchar la palabra y ver o contemplar la visión primera” (p.11).

Tras el prólogo, una introducción de la autora permite situar el libro en el contexto de la actividad académica de la profesora Seijas, y explica el valor nuclear de cada capítulo.

El primero, “Biblia, cultura y visualidad” es una introducción para que el lector sepa cuáles son las claves con las que la profesora Seijas trabaja con la “visualización” de los textos, y está escrito con rigor y, a la vez, intención divulgadora.



Los lectores no se verán abrumados por el marco teórico sino alentados a adentrarse en lo que viene; con todo, las notas a pie de página permiten ir más allá a los lectores más avezados.

El segundo capítulo, “la iconografía de Rut en el s. XIX”, desarrolla la que ha sido la investigación fundamental de la profesora Seijas: la historia de Rut y su recepción en la iconografía del s. XIX, un tiempo en el que el movimiento romántico dinamiza el orientalismo, la recuperación de los mundos bíblicos, la visibilización de las mujeres... En ese contexto, y aunque el personaje de Rut no se presta a muchos excesos, sus representaciones iconográficas propusieron lecturas diversas que entroncaban con la percepción que se tenía de las mujeres (ángel del hogar; mujer fatal, misterios y atractiva...) (cfr. p. 47). Es el capítulo más largo; viene acompañado de múltiples imágenes y tiene una interesante bibliografía final.

El capítulo tercero tiene un título sugerente: “imágenes demandantes”. Seijas quiere despertar nuestra mirada para descubrir en la iconografía bíblica esas relecturas que “se apartan claramente del texto bíblico, al introducir elementos disonantes que no encajan en el episodio o que subrayan de manera peculiar aspectos implícitos, pero no desarrollados en la Biblia” (p. 105). Es un capítulo que sorprenderá al lector y le hará caer en la cuenta del sesgo de nuestras miradas, nuestras precomprensiones y, a la vez, la riqueza que aportan a la lectura de los textos los ejercicios por destapar personajes y temas que nos desafían e invitan a una lectura más atenta.

El cuarto capítulo, “Biblia, judaísmo e iconografía: artistas judíos del s. XX” es un magnífico estado de la cuestión de pintores y obras que resultan más desconocidas al lector español.

El quinto y último capítulo, 62 psalmes et versets de la Bible de B. Rabinowicz viene a complementar el anterior porque se adentra en la lectura iconográfica que de los Salmos hizo el artista judío polaco Bencjon Rabinowitz, partiendo de la memoria oral de su entorno familiar. El acercamiento a este artista, por lo demás, bastante desconocido, posibilita -entre otras cosas- advertir la impronta que el sionismo ha dejado en la interpretación de los textos bíblicos, algo que despierta al lector al posible uso ideológico de la iconografía bíblica.

El libro se cierra con una lista de ilustraciones que incluye los datos para su posible localización, y con una extensa bibliografía que, seguro, llevará a muchos lectores a ir más allá de lo expuesto por la profesora Seijas.

Así, nos encontramos con un texto que muestra el sólido bagaje alcanzado por la profesora Seijas en tantos años de investigación sobre la materia, pero, además, su capacidad de ponerse en la piel del lector interesado, de hablarle con un lenguaje accesible, y de proporcionarle herramientas (lecturas, enlaces, localizaciones...) para seguir alimentando su interés por el conocimiento.

Se debe notar, además, el notable esfuerzo de la editorial por incluir el mayor número de imágenes posibles que, aunque no siempre de la mejor calidad, son imprescindibles para aprovechar el trabajo de la profesora Guadalupe Seijas. [Junkal Guevara]

BIBLIOGRAFÍA

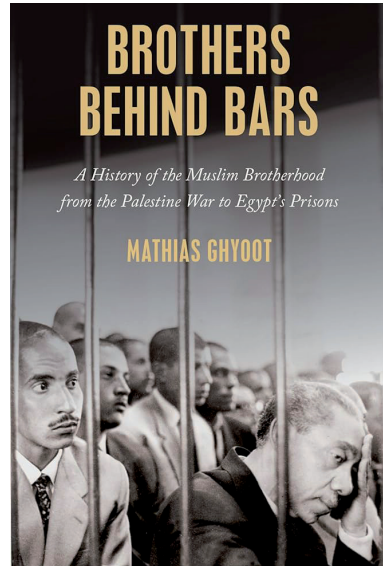
Ghyoot, M., *Brothers Behind Bars. A History of the Muslim Brotherhood from the Palestine War to Egypt's Prisons*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Vivimos tal vez el momento de mayor debilidad de los Hermanos Musulmanes en cuanto a organización estructurada. El golpe de Estado en Egipto de 2013 frustró su gran ensayo como gobernantes. Su “franquicia” tunecina ejerció el poder con más inteligencia, pero también acabó perdiéndolo en 2021, cuando el presidente disolvió el Parlamento de manera autoritaria. En Marruecos, el partido Justicia y Desarrollo (PJD), vinculado a ellos ideológicamente fue derrotado estrepitosamente en las elecciones de ese mismo año. Si añadimos a esto, la persecución del grupo por Emiratos Árabes y el progresivo control ejercido sobre ellos por el Estado francés, podemos dibujar un panorama difícil para ellos. Los atentados de Hamás buscaron atraer de nuevo las miradas del mundo árabe pero no calcularon suficientemente la brutalidad de la respuesta de Israel.

La historia de este grupo enigmático es el objeto de este excelente y original libro de Mathias Ghyoot. Sorprende saber que, en el momento de su edición, el autor es aún estudiante de doctorado en Estudios del Próximo oriente en la Universidad de Princeton. Esta obra recoge el desarrollo de la configuración de esta fraternidad desde la guerra de Palestina en 1948 hasta la consolidación del gobierno de Anwar al-Sadat en 1975. Se ha escrito mucho sobre su fundador, Hasan al-Banna, sobre su polémico ideólogo radical, sayyid Qutb, y sobre su más famoso predicador recientemente fallecido, Yusuf Qaradawi (m.2022). Se han elaborado mil mapas sobre su influencia en organizaciones, mezquitas y asociaciones caritativas. ¿Qué aporta, pues, este nuevo libro?

Esta obra, que sigue una metodología histórica, no relata los comienzos de la organización en 1928 sino que recoge un ingente número de documentos que describen sus debates y evolución durante las tres oleadas de encarcelamiento que sufrieron entre el 48 y el 75. ¡La primera supuso la detención de 60.000 personas! La originalidad de esta obra, pues, consiste en analizar la vida y los documentos producidos por el grupo en este tiempo y no solo de sus grandes líderes. Los trabajos sobre la influencia de la prisión en la fraternidad se han limitado a estudiar el paso por la prisión de los dirigentes a partir de sus memorias. “*Brothers Behind Bars*” en cambio, pretende presentar la vida de todo el colectivo.

El autor rehúye de esta manera de la simplificación, como si solo hubiese producido una mayor radicalización de la organización. Para algunos así fue, pero para otros, en cambio, supuso una mayor moderación; para algunos significó un “despertar espiritual” y otros vivieron una “prueba de fe”. Unos experimentaron la brutalidad del autoritarismo, otros lo vivieron como un lugar traumático y de



privación y otros como un “santuario lejos de las trivialidades de la vida diaria, de familia y trabajo”. Fue paradójicamente un lugar donde establecer lo que un Hermano definió como “Paraíso en la tierra”.

Ghyoot no se limita a presentar los documentos, sino que elabora una tesis novedosa: frente al tradicional énfasis en el papel de la prisión en el desarrollo de ideas radicales de los Hermanos Musulmanes, considera que “los años de prisión dieron a luz un fenómeno mucho más significativo: el intento de la mayoría de sofofocar el radicalismo de la minoría y promover un islamismo moderado.” El libro se adentra en el apasionante mundo de las disputas internas entre las diversas corrientes existentes haciendo públicos los debates internos. De esta manera, vemos los vaivenes en las decisiones de los dirigentes según escucharan a unos o a otros.

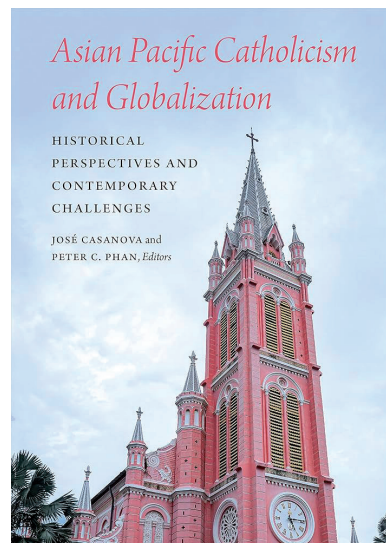
Una de las tesis del libro es que la represión de las autoridades produjo que la prisión se convirtiese en el lugar central de los debates de la hermandad. Permitió que surgiesen discusiones sobre lo que consideraban que es el islam normativo y sobre cómo debía gobernarse Egipto. Esos debates no solo tenían lugar entre miembros de la hermandad sino también con presos de otras ideologías, particularmente los comunistas.

La prisión les permitió también ensayar su modelo ideal de sociedad islámica (con sus oraciones diarias y educación religiosa) y de mantenimiento de sus jerarquías internas. El libro destruye muchos estereotipos respecto a los islamistas describiendo también las actividades de ocio de los prisioneros, en actividades teatrales, de comedia, poesía, literatura, arte...

M. Ghyoot ha estructurado cronológicamente su estudio dividiéndolo en tres períodos. Ofrece una recopilación ingente de material histórico. No hay duda de que “Brothers Behind Bars” será un referente indispensable en el estudio de los Hermanos musulmanes. La edición -que es de calidad- tiene nada menos que 478 páginas de las que 100 son notas. Desgraciadamente el tamaño de letra es extremadamente pequeño y dificulta una cómoda lectura. [Jaime Flaquer, SJ]

Casanova, J. y Phan, P. C. (eds.). *Asian Pacific Catholicism and Globalization. Historical Perspectives and Contemporary Challenges*. Washington, D. C.: Georgetown University Press, 2023. 332 pp. [978-1-64712-379-6]

El catolicismo global se halla inmerso en un momento de profunda reconfiguración demográfica, teológica e institucional. Las coordenadas que durante siglos centraron la mirada académica en Europa o en América Latina resultan hoy insuficientes para comprender un cristianismo que se desplaza hacia el sur y el este del planeta. En ese marco, la región de Asia Pacífico se ha convertido en un laboratorio privilegiado para observar no sólo la expansión numérica de la Iglesia



BIBLIOGRAFÍA

católica, sino también sus mutaciones culturales, litúrgicas y teológicas. El volumen editado por José Casanova y Peter C. Phan, publicado por Georgetown University Press, fruto de un proyecto transdisciplinar de 14 investigadores durante 3 años, llega en un momento oportuno y se propone dotar a esa transformación de un relato histórico y conceptual articulado. Su novedad radica tanto en el enfoque como en la arquitectura intelectual, al reunir bajo un marco común una serie de estudios nacionales y temáticos que recorren las múltiples formas en que la globalización ha afectado, y sigue afectando, a la vida católica en Asia y el Pacífico.

La alianza de Casanova y Phan no es casual. El primero, reputado sociólogo de la religión, ha cuestionado de manera influyente la linealidad de los relatos de secularización y ha defendido la noción de religión pública en sistemas plurales y democráticos. El segundo, teólogo asiático americano de referencia, ha trabajado con rigor el diálogo interreligioso, la inculturación y las eclesiologías contextuales. Ambos proponen un esquema interpretativo que dota de coherencia histórica a experiencias muy dispares en la región. Se trata de una periodización que distingue tres fases de globalización. La primera, correspondiente a la modernidad temprana, abarca aproximadamente los siglos XVI al XVIII y se asocia con la expansión misional y las primeras redes transoceánicas. La segunda, vinculada a la hegemonía occidental, se extiende desde fines del siglo XVIII hasta la década de 1960 y coincide con la consolidación del Estado nación, los proyectos coloniales y poscoloniales, y las codificaciones culturales que marcaron a las iglesias locales. La tercera, propiamente contemporánea, se inicia en los años sesenta y está caracterizada por la movilidad transnacional, las diásporas, la reorganización de las instituciones eclesiales a escala regional y el surgimiento de nuevos centros de influencia teológica y pastoral.

La primera parte del volumen, de carácter histórico, ordena un conjunto de capítulos que ofrecen un recorrido escalonado por la formación de los catolicismos asiáticos y oceánicos a la luz de esas tres fases. José Casanova abre con un ensayo programático sobre la larga formación del catolicismo de Asia Pacífico, en el que clarifica conceptos, justifica la utilidad heurística de la periodización y muestra, con ejemplos históricos, de qué modo la Iglesia ha sido simultáneamente portadora y objeto de la globalización, tanto en su dimensión estructural como conciencia de este fenómeno. Kevin M. Doak examina el caso japonés como cultura globalizante, y reconstruye la trayectoria de un catolicismo minoritario que ha debido negociar visibilidad pública, memoria de persecución y pertenencias nacionales sin renunciar a sus conexiones universales. Richard Madsen estudia la evolución histórica del catolicismo en China y se detiene en los complejos equilibrios entre el Estado comunista, las comunidades oficiales y no registradas y la diplomacia de la Santa Sede, subrayando cómo el entrelazamiento entre control político, resiliencia religiosa y redes internacionales reconfigura las posibilidades de práctica y organización eclesial. Denis Woo Seon Kim, SJ, describe la transformación de la Iglesia en Corea, que partiendo de la mera recepción de misioneros externos se ha configurado como una realidad local pujante e irradiadora, lo que explica tanto la densidad intelectual de sus instituciones como su notable dinamismo contemporáneo. José Mario C. Francisco, SJ, aborda el catolicismo filipino en medio de corrientes globales y mues-

tra la intersección entre traducción cultural, construcción nacional y migración, con especial atención a las redes diaspóricas que han convertido a Filipinas en un nodo de circulación de prácticas, devociones y agentes pastorales más allá de sus fronteras. Peter C. Phan aterriza la estructura de las tres fases de globalización que sirve de andamiaje analítico a todo el libro para poner de relieve el vaivén histórico entre periodos de persecución y reconocimiento, así como la capacidad de inculturación de una minoría católica que elabora gramáticas propias de inserción social y diálogo religioso. John Mansford Prior, SVD, recorre el archipiélago indo-malayo y muestra la sedimentación paciente de comunidades católicas en contextos de gran diversidad lingüística y cultural, donde la misión ha debido traducirse en clave de mediación intercultural, liderazgo local y creatividad litúrgica. Chandra Mallampalli ofrece una panorámica de los catolicismos de la India desde la primera modernidad hasta el presente y recuerda que allí confluyen genealogías muy distintas, desde los antiguos cristianismos siríacos hasta las implantaciones portuguesas y las configuraciones poscoloniales, de modo que la construcción de lo católico pasa por negociar estratos de casta, pluralismo religioso y reformas internas. Robert Dixon se ocupa de Australia y la sitúa de lleno en la tercera fase de globalización, con un catolicismo marcado por la pluralización étnica, el impacto de la migración asiática y la tensión entre secularización acelerada y vitalidad comunitaria, mientras que Susan Pascoe cartografía el Pacífico insular con atención a su relativamente reciente pero vigorosa configuración de instituciones que representan la región con voz propia. Esta constelación de estudios, presentada por los editores como una serie de cortes complementarios sobre el espacio asiático oceánico, ofrece un mapa suficientemente robusto de casos y problemas, que prepara el terreno para los análisis temáticos de la segunda parte.

Titulada “Desafíos Contemporáneos”, esta segunda parte, quizá más esquemática, articula el análisis de las problemáticas críticas que han emergido durante la fase contemporánea de la globalización y su impacto en el catolicismo en Asia y Oceanía. En primer lugar, Mary John Mananzan examina la intersección de la globalización y la condición de la mujer en la Iglesia Católica, con un enfoque en Filipinas. Sostiene que la primera fase (colonial española) habría tenido un impacto negativo al subyugar a la mujer indígena. La segunda vio la expansión de congregaciones religiosas femeninas, aportando nuevos espacios de agencia, mientras que la tercera fase, marcada por el Concilio Vaticano II, ha facilitado una participación laica sin precedentes; sin embargo, Mananzan concluye que persiste una “desigualdad virtual” de la mujer dentro de la estructura eclesial, que no ha avanzado al mismo ritmo que el empoderamiento femenino en la sociedad secular. En segundo lugar, Gemma Tulud Cruz aborda el desafío de la migración humana. La migración asiática contemporánea, exacerbada por crisis políticas, económicas y conflictos, es explorada a través de la experiencia de los migrantes, notablemente los trabajadores filipinos. Cruz postula que la naturaleza compleja de la migración laboral en el contexto de la globalización requiere que la Iglesia se transforme en un “sacramento de fe y solidaridad” para fomentar un catolicismo panasiático. Por su parte, Edmund Kee-Fook Chia evalúa los orígenes y logros de la Federación de Conferencias Episcopales de Asia (FABC, en inglés), fundada en 1972. En el contexto de la desintegración colonial, Chia identifica a la FABC

BIBLIOGRAFÍA

como la entidad principal que articula un “catolicismo panasiático”, moldeada por las fuerzas globales, al tiempo que ha servido como un foro para el desarrollo de teologías y estrategias pastorales contextualizadas, permitiendo a las iglesias locales superar la dependencia de las expresiones coloniales del cristianismo. Finalmente, Peter C. Phan cierra la obra presentando las tendencias principales de la teología católica asiática bajo tres rúbricas: inculturación, liberación y diálogo interreligioso. La inculturación, correspondiente a la primera fase de globalización, se vio históricamente coartada por las sucesivas controversias con Roma y enriquecida por diversas iniciativas locales, para ser revitalizada tras el Vaticano II. Por su parte, la reflexión en torno a la liberación se concibe en perspectiva integral, dialogando con las teologías de la pobreza o las reflexiones feministas, todas ellas contextualizadas en India, Corea y Filipinas. Por último, Phan identifica el diálogo interreligioso como el desafío más arduo que el pluralismo religioso presenta a la Iglesia en Asia.

Desde el punto de vista del estado de la cuestión, el libro supone un avance notable. La literatura sobre cristianismo asiático había tendido a fragmentarse en historias nacionales sin un andamiaje comparado o a presentarse como apéndice del catolicismo occidental. La periodización en tres fases permite por el contrario organizar un debate comparativo sin aplanar la diversidad, y ofrece una matriz para leer genealogías que, en el caso asiático, no se superponen necesariamente con cronologías europeas. El mérito adicional del volumen es metodológico, porque combina historia, sociología y teología y porque incorpora actores frecuentemente subestimados, como mujeres y laicos, y niveles de análisis habitualmente dislocados, como la parroquia migrante, las conferencias episcopales regionales y la diplomacia vaticana. El resultado es un relato de policentrismo católico que corrige inercias eurocéntricas y sitúa a Asia Pacífico como un espacio creativo que es al mismo tiempo receptor y emisor de formas de vida cristiana.

La contribución teórica más sugerente es quizá la reconsideración del catolicismo como fenómeno policéntrico que no se deja describir en términos de centro y periferia. En un mundo donde el eje de la Iglesia se desplaza hacia el sur global, Asia Pacífico emerge como un espacio decisivo para el futuro de la catolicidad. En países como Filipinas, Corea del Sur o Vietnam, el dinamismo demográfico y el compromiso social transforman el mapa religioso, mientras que en China o en la India el catolicismo se configura como minoría creativa que aprende a habitar entre sistemas ideológicos fuertes y pluralismos complejos. Esta pluralidad es fuente de vitalidad teológica e institucional. La FABC ejemplifica ese policentrismo al promover una teología del diálogo, de la pobreza y de la diversidad religiosa que, sin romper la comunión con Roma, aporta a la Iglesia universal una voz distinta y necesaria, y al hacerlo vuelve verosímil una eclesiología de la pluralidad que no debe confundirse con el relativismo.

El volumen invita a desarrollar líneas de investigación que van más allá de lo ofrecido en sus capítulos. La primera es una agenda de comparaciones finas entre iglesias locales que comparten condiciones estructurales semejantes y trayectorias históricas disímiles, por ejemplo, China, Vietnam y Corea en relación con Estados fuertes y contornos de ciudadanía, o Filipinas, Indonesia y el Pacífico insular en relación con religiosidades populares, economías devocionales y diásporas. Una

segunda línea apunta a la economía política del catolicismo en la región, que exige cartografiar flujos filantrópicos, presupuestos institucionales, redes educativas y sanitarias confesionales y su interacción con Estados y mercados. Una tercera línea concierne a la teología urbana y a la transformación de la vida parroquial en megaciudades asiáticas, donde la mediación digital, las capellanías de lengua, la movilidad laboral y las nuevas estéticas de la piedad reconfiguran la sociabilidad eclesial. Una cuarta línea invita a profundizar en el rol de las mujeres dentro de estas iglesias, combinado con otros factores como el de la transnacionalidad, en el que ellas sostienen cadenas de cuidado y asistencia que desbordan las fronteras nacionales y reescriben la pastoral ordinaria. Finalmente, la articulación entre ecología, justicia social y minorías religiosas en contextos de alta vulnerabilidad climática constituye un banco de pruebas para pensar la catolicidad como ética pública situada.

La relevancia teológica del volumen se aprecia también en su llamado a revisar categorías que la investigación y la docencia han usado de modo demasiado homogéneo. La inculturación, el diálogo interreligioso o la teología del pueblo adquieren contornos distintos cuando están anclados en tradiciones como el budismo, el hinduismo, el confucianismo o el islam del sudeste asiático, y cuando las iglesias se piensan a sí mismas como minorías que contribuyen al bien común en sociedades densamente plurales. En esta clave, la tercera fase de globalización no se reduce a un fenómeno externo, sino que describe un régimen de historicidad en el que las iglesias asiáticas ensayan nuevas formas de presencia pública, experimentan con gramáticas de sinodalidad más allá de Europa y ensanchan el repertorio de prácticas litúrgicas y pastorales.

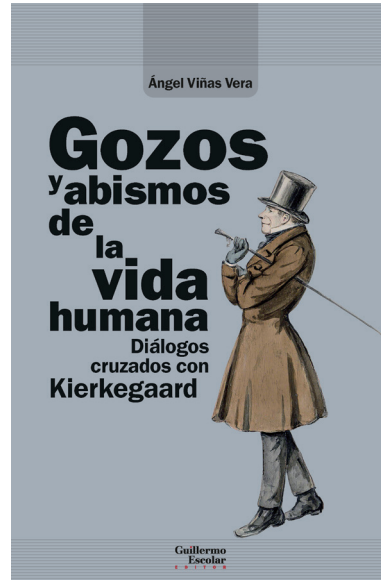
En definitiva, se trata de una obra que, sin pretender clausurar el debate, ofrece un marco que ordena una discusión dispersa y desigualmente documentada y que facilita el diálogo entre historiadores, sociólogos y teólogos. Su lectura permite apreciar la densidad histórica de un cristianismo que, lejos de agotarse en sus viejas formas europeas, se reinventa en los márgenes del mapa, y al mismo tiempo obliga a reconsiderar cómo enseñamos e investigamos la historia del catolicismo contemporáneo. La virtud principal del volumen es doble, porque proporciona un mapa interpretativo operativo, la periodización en tres fases, y porque visibiliza sujetos y escalas que con frecuencia han quedado en la sombra, en especial las mujeres, los migrantes, las redes laicales transnacionales y las arquitecturas regionales como la FABC. Con todo, su mayor mérito es quizá mostrar que la universalidad de la Iglesia no consiste en la uniformidad, sino en la capacidad de acoger una pluralidad de voces, culturas y lenguajes que hoy constituyen su cuerpo. *Asian Pacific Catholicism and Globalization* invita a repensar la catolicidad desde Asia Pacífico y a releer la globalización desde la Iglesia, y en esa doble dirección reside su contribución más fecunda al estudio del cristianismo en el mundo contemporáneo. [Pablo López-Chaves]

BIBLIOGRAFÍA

Viñas Vera, A. *Gozos y abismos de la vida humana: diálogos cruzados con Kierkegaard*, Madrid: Guillermo Escolar, 2025.

La extraordinaria y profunda obra del doctor Ángel Viñas, profesor de la Universidad Loyola Andalucía, constituye una magnífica y conmovedora ocasión, en el sentido más kierkegaardiano del término, tanto para que uno mismo vuelva a retomar el don de su propia existencia en su devenir imprevisible, por radicalmente abierto, como para, con ello, asumir, también uno por sí mismo, la tarea de acercarse, de una forma radical, y no exenta de riesgo, a los enigmas y misterios que constituyen la entraña íntima de la vida humana. El abordaje de estos se realiza a la luz de un tratamiento exquisito y profundo de la filosofía de Kierkegaard, donde el autor, reconocido y autorizado especialista de la obra del pensador danés, ha encontrado, como así nos muestra a lo largo de las páginas de su libro, claves importantes y útiles para llevar a cabo una apropiación personal, y no meramente especulativa, de las diversas posibilidades que la vida concede y de cuya adopción o rechazo, recordémoslo, depende el logro o malogro de la propia existencia. A través de ellas, aunque en diálogo también con otros pensadores, el autor va haciendo explícito, sobre todo, en el capítulo primero, el ideal de la filosofía, que brotaría de una correcta recepción de los aportes kierkegaardianos en torno a la existencia y la verdad. Esta- nos recuerda el doctor Viñas-, en su peculiar búsqueda de la verdad, al estar estrictamente vinculada con el modo que tenemos de pensarnos, actuar y sentirnos, no puede consistir ni en pensamientos o sistemas especulativos que olvidan (al modo hegeliano) al existente; ni en meras palabras que no asuman nuestra vinculación con lo real que nos afecta e interpela; ni en una psique de la que podamos descriptar sus leyes esenciales; ni en una historicidad que anule la libertad; ni en una forma de pensar que quite a la muerte su aguijón; sino, sobre y ante todo, en un ejercicio de atención al misterio mismo de lo real, en el que se pone en juego tanto la plenitud como la frustración de la propia existencia. No es extraño que, a raíz de estas consideraciones, el autor se desmarque de aquellas interpretaciones que tratan de presentar a la filosofía kierkegaardiana en continuidad con el hegelianismo, en el que se acabaría perdiendo la verdad del existente en cuanto tal.

Es así como, en esta obra, la reflexión filosófica y existencial, lejos de verse teñida por una negatividad esencial y casi insalvable, tan del gusto de ciertos existencialismos y de ciertas interpretaciones “existencialistas” del filósofo danés, adopta un nuevo tono, al hilo del cual llega a comprenderse que la verdad del existente sólo se hace vida en la medida en que este primero asume, en primera persona y sin desesperar, la tarea de soportar, a pie firme, con paciencia (virtud filosófi-



ca esencial), las contradicciones y adversidades de la propia vida, para encontrar, en ellas y a través de ellas, una oportunidad para el bien que él debe ejercer de una forma peculiar: no para asegurar la victoria del bien sobre la realidad (esto es, su eficacia, su éxito), sino para dejar que este-el bien- lo venza a uno. Dejarse vencer por el bien, aunque se sufra incluso en grados ímprobos a causa de su ineficacia, se convierte en el lema último de una existencia y de una obra como la presente, entregada al ejercicio o efectuación de una posibilidad existencial inaudita para todas aquellas visiones del ser humano terciadas por la finitud y la facticidad: la posibilidad de vivir en el bien y para el bien, bajo su estricto cuidado, siempre amoroso, mediante aquella disposición consistente en querer hacer el bien en todo momento y, de paso, sufrirlo todo a cada momento, con paciencia, sin caer en la desesperación. Como bien se muestra en la obra, este bien de naturaleza peculiar, al que hace referencia el propio Kierkegaard, visita nuestro tiempo, de modo tal que el existente no se vea nunca determinado por la índole inmisericorde de los hechos, sino que encuentre en ellos, en los acontecimientos de la propia vida (el amor de los otros, la pena, la desdicha,...) una llamada nueva dirigida a su libertad para extraer de ellos nuevas posibilidades para ese bien, último dique de contención frente a toda forma de miedo o injusticia que atribulan, de una u otra manera, nuestro corazón. Mención especial merece en este punto el amor de los otros, cuyo alcance e importancia aparecen bien ponderados en el capítulo 2, dedicado al tratamiento y a la comparación de las figuras de Sócrates y Kierkegaard. Frente a la aparente y casi insalvable distancia que parece existir en el planteamiento de ambos autores, sobre todo, a partir de la obra *Migajas filosóficas*, donde el pensamiento socrático sobre la verdad recibe su descalificación, el doctor Viñas, apelando a una lectura coral de *Migajas* y las *Obras del amor*, sostiene que existe una cierta continuidad entre ambos planteamientos, hasta el punto de llegar a afirmar que, por un lado, en Kierkegaard hay un elemento socrático innegable, en la medida en que el otro puede convertirse en ocasión de que descubra mi ignorancia con respecto a lo más decisivo; y que, por otro lado, en Sócrates existen suficientes elementos como para no poder negar que en su filosofía se dan retazos de alteridad, en la medida en que, si bien ningún ser humano puede enseñar lo que es el bien y la verdad, es precisa una relación amorosa con otro, para que uno descubra su desconocimiento de lo más importante en la vida. En suma, el descubrimiento de las verdades fundamentales de la existencia requiere de la presencia del otro, no como condición, pero sí como ocasión.

Pero no sólo el autor se sirve de la obra del filósofo danés Kierkegaard para mostrarnos esta extraordinaria y fecunda tesis, sino que el mérito fundamental de este libro estriba en poner en relación este planteamiento, plenamente acorde con el espíritu de la filosofía de Kierkegaard, con los significativos aportes de otros filósofos contemporáneos que dialogan directa o indirectamente con el pensador danés: véase Shestov, Maldiney, Leon Bloy, Catherine Chalié, Simone Weil o el propio Miguel de Unamuno, algunos de ellos poco estudiados y de gran interés para el ámbito hispanohablante, y de los que puede encontrarse en esta obra una introducción magnífica, tanto a su vida como a su obra y pensamiento. A lo largo de los siguientes capítulos, del 3 en adelante, los planteamientos de estos autores van a ir vertebrando y dando solidez a la tesis central del libro, señalada más arriba.

BIBLIOGRAFÍA

De esta manera, a través de Shestov (cfr. cap. 3), con su peculiar defensa de una filosofía de lo particular frente al encanto de lo universal, el autor enfatiza una concepción de la racionalidad, plenamente filosófica, abierta al devenir novedoso, imprevisible y, en cierto modo, disruptivo de nuestra realidad plenamente singular en cuanto libertad, que nunca puede verse reducida al cumplimiento “desinteresado” de una ley teórica o moral.

Por su parte, en línea con Maldiney (cfr. cap. 4), el doctor Viñas presenta al ser humano como aquel ser que solo asume sus propias posibilidades existenciales en la medida en que le pasan cosas, pues únicamente el mundo externo y las vicisitudes de nuestra propia vida pueden concedernos aquellas lecciones valiosísimas, por especialmente duras, que nos permiten llegar a acoger, soportar y sufrir el ser de lo que somos. Con otras palabras, es necesario que al ser humano le pasen cosas para que pueda llegar a conocerse en plenitud a sí mismo, siendo capaz, así, de actualizar, a partir de esos hechos, la dimensión transposable en la que se halla inserta su existencia a cada momento, lo que le permite extraer de sí posibilidades que no tenía previstas.

Los capítulos dedicados a Leon Bloy (cap. 5) y Simone Weil (cap. 6) muestran a las claras que la plenitud de nuestra existencia, el logro de la dicha en nuestra vida, no tiene que ver ni con la actualización en nosotros de una serie de capacidades atribuibles a nuestra naturaleza de modo tal que estas alcancen su culmen, ni mucho menos con un fenómeno de mera autosatisfacción material, tan del desagrado de Bloy, sino, más bien y en todo caso, con una suerte de sufrimiento, de pena, ante un mal inconsolable, que hace percibir siempre la realidad del bien a distancia; distancia de la que es testigo la carne inocente del desdichado.

El capítulo 7 está dedicado al comentario, en diálogo también con Kierkegaard, de toda una serie de textos jasídicos, que han sido objeto de estudio de la filósofa Catherine Chaliel, discípula de Emmanuel Levinas, y de los que el doctor Viñas trata de extraer enseñanzas fundamentales, no para la comprensión específica del judaísmo en cuanto tal, sino para la renovación de la vivencia religiosa en su significado universal. Tales textos sirven para ponderar la existencia religiosa como una dimensión de la realidad que afecta a todos los elementos de nuestra vida, situando esta en una tensión ética, hacia fuera del egoísmo, no insensible frente al sufrimiento y el dolor ajenos, que nos confronta con la alteridad del amor; amor que, por otra parte, no nos remite hacia sí mismo ni responde a nuestro deseo de unidad, sino que nos conduce hacia donde nunca hemos estado.

Por último, el libro cierra con un capítulo, el octavo, titulado “Sobre el cielo”, en el que el autor procede a una exploración de la esencia de la felicidad plena, en unos términos algo equidistantes a los establecidos en la visión beatífica medieval, en los que, como muestra el doctor Viñas, cabe, por duro que suene esta afirmación, cierta dicha de los bienaventurados frente al sufrimiento de los condenados; tesis sorprendentemente recogida tanto en las obras de Santo Tomás de Aquino como en las de Francisco Suárez. Según Viñas, tal tratamiento de la dicha se aparta, en gran medida, de la comprensión del amor, que solo se regocija en el amor y que no pretende entenderse demasiado con el mal, pero, sobre todo, congraciarse con el mal ajeno. De otro modo, contravendría su esencia, consistente en el hecho de no poder dejar de amar. Por ello, el autor refuerza el aspecto ético de la dicha trayendo a colación, de una forma muy original, el pensamiento de Miguel

de Unamuno, para quien el anhelo de inmortalidad solo alcanza cumplimiento en aquellos que hacen de la verdad moral, ética, el camino hacia su verdad más profunda. Se trata, así, de obrar para con uno mismo y para con los demás como si uno pudiera llegar a ser insustituible, en el sentido de convertir su acción en algo valioso eternamente tanto en esta vida como en la vida por venir. El capítulo culmina reiterando algunas consideraciones sobre el bien, la paciencia, la relación entre la eternidad y el tiempo, la alegría de la infancia...

En todo caso, lo fundamental de este trabajo, profundamente conmovedor y rigurosamente académico, es que nos predispone a la obra del bien en nosotros mismos, o, mejor dicho, a su triunfo en nosotros, más allá de toda componenda o éxito que se pueda medir o calcular. Dicho “triunfo” acontece como fruto de generar en nuestra vida, mediante la paciencia, una sensibilidad aguda frente al mal ajeno, el sufrimiento del otro, y una aptitud para la bondad que no pretende equiparar fuerzas con el mal, esto es, entenderlo, entenderse con él o justificarlo. Dejarse vencer por el bien, aun a costa de sufrir, constituye, así, para el doctor Viñas, lo más próximo a lo que podemos considerar como cielo, como dicha plena, pues ese bien no ignora nuestro sufrimiento. Por él, nos sentimos acompañados, confiados en un amor que hace posible el cielo en este mundo. [Juan Pablo Martínez Martínez]

Ceriotti, L. *Cose che fanno miracoli: Il potere degli oggetti nell'immaginario benedettino della prima età moderna*. Firenze: Olschki Editore, 2025. pp.199.

La religiosidad popular y la devoción particular a ciertos objetos puede ser analizada desde diversas ópticas y con variadas finalidades, pero si quienes promueven dicha piedad son monjes teólogos, provenientes de familias acomodadas y cultivadas, quizá para el estudioso la sorpresa es mayor y el análisis más profundo. Con este planteamiento, Luca Ceriotti nos introduce en su obra en la que analiza cómo los monjes de las abadías pertenecientes a la acreditada congregación benedictina de Santa Justina (también llamada de Unitate) eran “muy sensibles a la seducción que ejercía no solo la certeza de la autenticidad de los milagros como manifestación de lo divino [...], sino también de la persuasión de que determinados objetos fueran capaces de producir o al menos favorecer un resultado milagroso” (p. V-VI). Los milagros, pero, especialmente, las mediaciones a través de los objetos milagrosos son el tema de la investigación de Cerotti que nos traslada a las tradiciones monásticas benedictinas de los siglos XVI-XVIII.

El autor de la obra es Luca Ceriotti, un historiador modernista que, en la actualidad, centra su labor en el estudio de las expresiones minoritarias del sentimiento religioso y en las políticas de contención relacionadas entre los siglos XVI y XVII, con especial referencia a la zona italiana de Emilia Romagna.



BIBLIOGRAFÍA

A través de las narraciones escogidas, el libro ilustra la relación de los monjes con objetos a los que atribuyen poderes sobrenaturales. Ceriotti analiza el hecho religioso distinguiendo entre la fe, lo mágico y lo supersticioso. Al respecto, resulta interesante la distinción que el mismo autor hace a la hora de definir la categoría “mágico” para aquellos objetos que los que se atribuía la capacidad sobrenatural de modificar una condición real y la categoría de la “sacralidad religiosa” para los objetos que sencillamente orientaban hacia lo sobrenatural, sin modificar la condición real (cf. p. VI). A partir de esta distinción inicial el autor presenta una cata de relatos que reflejan el espectro de la vivencia religiosa del periodo del Antiguo Régimen.

La obra de Ceriotti está estructurada en quince capítulos correspondientes cada uno de ellos a un hecho milagroso o a un lugar devocional y al objeto de referencia en el relato. Evidentemente, cada uno de ellos está documentado en las fuentes monásticas propias de la tradición casinense y, también, del periodismo de la época. En cada uno de los capítulos el autor se centra en el hecho acontecido y en cómo los monjes promovieron la devoción en torno al objeto, al santo o al lugar, analiza su valor religioso y, si es el caso, ilumina este hecho desde posibles tradiciones religiosas más antiguas coincidentes en forma y lugar.

Entre los objetos, los santos, los lugares relacionados con ellos y las prácticas devocionales estudiadas hallamos: el agua de San Plácido (c.1) de la que se volverá a hablar en el c.5, a partir del análisis de unas octavas poéticas de 1589; las sustancias acuosas y oleosas: el llamado “maná de los santos” (c.2) y la receta para el aceite de Badia (c.10); los milagros del santuario dedicado a la Virgen en Andria (c.3) y el de la Virgen de Tirano (c.7); las curaciones y su tratamiento en la obra del benedictino Constantino de Notari (c.4); el cuerpo de San Giovanni de Parma en el texto de su “Vida” (c.6); el culto a san Mauro (c.9); el retrato milagroso de Maria Caterina Brugora (c.11); el tesorillo de las reliquias de San Benedetto di Militello (c.12); el apogeo devocional en la obra de Tornamira y la presentación del monje Jerónimo Arminio (c.13); la veneración de los objetos que pertenecieron a san Columbano y en el último capítulo las ciudades significativas de la congregación casinense: Padua, Montecasino y otras abadías (c.15).

La obra de Ceriotti nos parece interesante porque no se remite únicamente a la narración de los hechos, sino que, como en el caso del estudio de la obra de Constantino de Nira o de Tornamira analiza críticamente las fuentes. Como ya apuntamos al inicio, la definición de los términos es muy clara en el trabajo lo que permite al lector, siguiendo las indicaciones de Ceriotti, entender con claridad qué entiende por milagro, magia o superstición.

El orden elegido por el autor en su exposición es ordenado y no hay en él elementos repetitivos, si bien, en alguna ocasión regresa a cuestiones ya tratadas. Por ejemplo, el capítulo 5 retoma la cuestión del agua de san Pacido expuesto en el c.1, pero es comprensible porque la obra de Notari merece un capítulo propio.

Parece claro que la pretensión de la obra no es teológica sino histórica, y en ningún momento parece que Ceriotti tenga otra pretensión. Encontramos en el texto algunos contenidos propios del análisis del fenómeno religioso que el autor, según nuestro parecer, maneja de forma crítica. En ocasiones, un viaje por la historia puede correr el riesgo de traer al presente un relato acontecido hace 400 años, escrito con un género literario bien concreto, y analizarlo desde una visión o percepción actual. Ceriotti parece manejar bien los tiempos históricos y los mo-

mentos de sus percepciones. Hay algunos relatos, como el del monje que zarandea el cadáver de un neonato para que respire para poder bautizarlo (p. IX) y los milagros de resurrección en Tirano (c.7; pp. 67-71), que literariamente pertenecen a un género que precisa una hermenéutica y una contextualización política y religiosa para que el lector actual vaya más allá de lo macabro del relato.

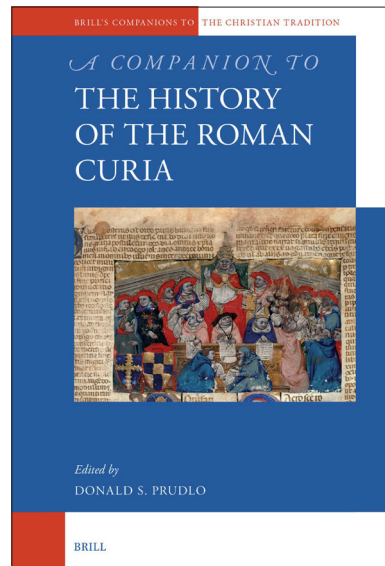
En *Evangelii Gaudium*, n.126, el papa Francisco afirmó que “las expresiones de la piedad popular tienen mucho que enseñarnos y, para quien sabe leerlas, son un lugar teológico al que debemos prestar atención, particularmente a la hora de pensar la nueva evangelización, porque la teología debe aprender, profundizar, sistematizar las expresiones de la piedad católica popular que representan el sentido de la fe cristiana”. A la luz de estas palabras, la obra de Ceriotti proporciona los datos que hemos de saber leer para captar el lugar teológico de las expresiones de piedad narradas. De este modo, descubriremos “la sacralidad que orienta a Dios presente en las cosas”, más allá de lo curioso o menos de las narraciones de los hechos portentosos, como apunta el autor.

En conclusión, la interesante obra de Ceriotti no deja indiferente al lector curioso y tampoco al amante de la historia de las devociones, siempre que, como hemos apuntado, se apoye en una lectura crítica de las narraciones y las motivaciones que empujaron a los benedictinos casinienses a promover la devoción a objetos, lugares y personas. Un libro de recomendable lectura para aquellos que quieran profundizar en las formas de la devoción popular en periodo del Antiguo Régimen. [Ignacio Rojas Gálvez]

Prudlo, D. S. (ed.). *A Companion to the History of the Roman Curia*. Leiden – Boston: Brill, 2025. 390 pp.

El 19 de marzo de 2022 el papa Francisco publicó la constitución apostólica *Praedicate Evangelium*, por la que se reformaba la curia romana. Había sido uno de los deseos del pontífice en su esfuerzo por poner todas las instituciones eclesiales al servicio de la evangelización y también uno de las realizaciones del papa argentino que muchos no creíamos que se pudiesen llevar a cabo. La razón era la resiliencia de una institución que tiene a sus espaldas una larga historia y que, como toda institución, tiende siempre a preservarse contra lo que puede considerar que son ataques externos.

Valga esta referencia para valorar, ya desde el principio, la obra que comentamos. Los obispos de Roma han tenido desde hace siglos una serie de oficiales que desarrollaban determinadas funciones, al menos desde el tiempo en que la persecución contra los cristianos comenzó a desaparecer. Realizar una serie de catas y aproximaciones a una historia de más de diecisiete siglos es una tarea que puede ayudar para futuras investigaciones.



BIBLIOGRAFÍA

El libro se divide en cuatro partes con un criterio cronológico. La primera parte versa sobre los orígenes de la curia romana, y presenta cuatro contribuciones, todas recomendables por la escasa información que poseemos de esta época temprana. La cuarta contribución de Dominic Moreau dedicada a las colecciones canónicas y a los archivos de la Iglesia de Roma en la antigüedad señala algo importante: es difícil conocer la evolución de la curia romana antes del papa Dámaso, en la segunda mitad del siglo IV y nos alerta sobre la proyección de concepciones posteriores a las colecciones de cartas de esta primera época. Con todo se pueden rastrear los orígenes de la curia a partir del análisis del *Liber Pontificalis*, atribuido al papa Julio I, de la mitad del siglo IV, de la *Collectio Avellana*, una colección de cartas papales entre 367 y 553 y la función de los archivos, que al menos se encuentra ya establecido en la época del papa Dámaso.

La segunda parte del libro trata de la formación de la curia en la Edad Media, el momento histórico en que la curia ya se establece como una burocracia profesional. Nos encontramos en los siglos XII y XIII y las tres contribuciones de esta parte se refieren a aspectos importantes del desarrollo no solo de la curia, sino también de lo que se irá configurando como el primado papal en los siglos posteriores. Así nos encontramos una aportación (de Bruce Basington) dedicada al tema de las apelaciones y a la manera como el papa (y la curia) tuvieron que ir lidiando con el cada vez mayor número de las mismas. Lo hicieron a través de la imposición de tiempos y de dinero, y esto va a llevar a que la curia se va a desarrollarse como una administración cada vez más eficiente. La curia también fue teniendo un papel importante en la celebración de concilios y sínodos a partir del siglo XII. En ellos tanto los cardenales como los otros miembros de la curia siempre se encontraban presentes en todos los estadios de su celebración y se fueron convirtiendo en un actor fundamental para el buen desarrollo de los procesos conciliares. Por último, en la tercera contribución de esta segunda parte se aborda la estrecha relación que se estableció entre la curia y las órdenes mendicantes del siglo XIII, franciscanos y dominicos, a veces de manera inesperada. El autor defiende que esto llevará a una “mendicantización” de muchos oficios curiales y a la postre, a la elección de papas pertenecientes a estas dos órdenes antes de finales del siglo XIII. Más interesante nos parece los ámbitos en los que se establece la relación entre la curia romana y las órdenes mendicantes, que completan otros estudios realizados sobre la relación entre el papado y esas órdenes.

La tercera parte de la obra se dedica al gobierno del período tardío medieval y repasa aspectos importantes para entender el desarrollo de la curia romana. Así el primer tema que se aborda es el del nepotismo. Sandro Carocci hace un recorrido histórico desde la reforma gregoriana hasta el renacimiento, mostrando cómo el nepotismo fue una parte integral de la curia, por lo que es necesario comprenderlo para entender su formación. Las otras cuatro contribuciones que pertenecen a esta parte tratan diversos aspectos que serán importantes en el desarrollo y consolidación de la curia tal como la conoceremos: la educación en la curia (con el paso de “lector de la curia romana” al oficio de “Maestro del sacro palacio”); el oficio de la penitenciaría papal, con todo el entramado de favores en relación fundamentalmente con las peregrinaciones; la chacillería papal, con el desarrollo de un modelo de administración y diplomacia en continua reforma; y la Sagrada Rota romana, que funciona, en definitiva, como la corte suprema a

la que llegan las apelaciones de todos los cristianos y como primer instancia en los estados pontificios.

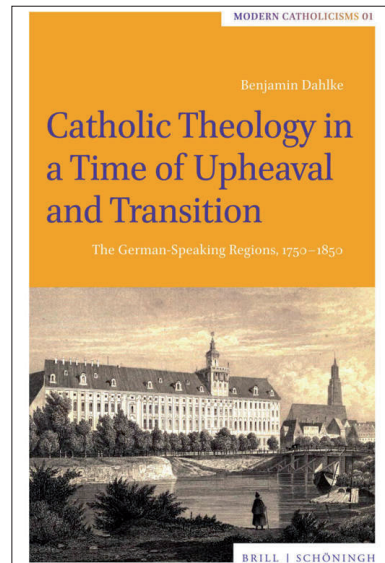
La última parte de este libro se dedica a la edad moderna tocando una serie de temas que han influido en el desarrollo de la curia romana. Interesante es la primera aportación de esta parte fina, escrita por Miles Pattenden y que se plantea la pregunta sobre la localización de la curia. Parece claro que fue el papado de Avignon el que dio forma primera a la curia romana, y que el traslado a Roma de los papas va a condicionar la manera como esta se ha desarrollado y también la relación entre el propio papa y su curia. La discusión que establece el autor con las tesis de Paolo Prodi acerca de la “italianización” de la curia (y por ende de la Iglesia) plantea cuestiones interesantes para comprender el desarrollo histórico y también la situación actual de la propia iglesia. Los otros cinco trabajos que completan el libro se dedican a aspectos que han sido importantes en los últimos cinco siglos de nuestra historia y que se han configurado como elementos permanentes en la curia romana, si bien cada uno de ellos necesitaría un estudio por sí solo: el Santo Oficio, la Congregación del Concilio, la relación y actitud de la curia a las comunidades cristianas no católicas, las finanzas papales y Propaganda Fide.

La variedad y el número de las contribuciones, la calidad de los autores que firman los trabajos hacen de este libro un buen aliado para profundizar en la curia romana, especialmente para los que estén interesados en los aspectos canónicos e históricos. Nos encontramos ante una realidad que ha resistido el paso del tiempo con buena salud; que ha ofrecido un servicio a la Iglesia sin el que esta no habría podido llevar adelante su misión y que, al mismo tiempo, siempre ha sido sospechosa de colocarse ella misma en el centro de sus intereses, por lo que se ha pedido constantemente su reforma. Un acercamiento académico a la historia de la curia romana puede mostrar que, a pesar de todas sus deficiencias, la reforma es algo que ha estado presente siempre en el desarrollo de la curia romana. [Diego M. Molina, SJ]

Dahlke, B. *Catholic Theology in a Time of Upheaval and Transition: The German-Speaking Regions, 1750-1850*. Paderborn: Brill - Schönningh 2025. 229 pp.

El libro que presentamos es la traducción inglesa del original alemán de 2022 (*Katolische Theologie in der “Sattelzeit”*: Ein Überblick. Münster: Aschendorff). Según Dahlke es solo un primer acercamiento a una época que supuso un cambio y un desarrollo muy importante en la teología católica, especialmente en el área germana, tal como señala ya en el prólogo a esta edición. Como dice el autor, analizar las respuestas que se dio en esa época puede iluminar la situación que tanto la teología como la Iglesia está viviendo ahora.

La obra se estructura en cuatro capítulos de muy diferente extensión. Comienza con



BIBLIOGRAFÍA

una introducción en la que explica el significado del término “Sattelzeit” y apunta a los grandes cambios que vivió el catolicismo en el período entre 1750 y 1850. Dichos cambios siguen siendo relevantes y entre ellos se encuentran: el descubrimiento de la subjetividad y la historización del aprendizaje. Este descubrimiento de la subjetividad tiene consecuencias en la teología, hasta tal punto que se puede hablar de un cambio de época.

El estudio se enfrenta a dos retos que deben ser abordados (8): a nivel de contenidos con la ilustración y la filosofía clásica alemana que se desarrolló a continuación y con la que la teología tuvo que discutir, y a nivel de estructura con los cambios y desarrollos políticos que tuvieron lugar en esa época.

El capítulo segundo, ciertamente el corazón de la obra tanto por su extensión (107 páginas) como por que su contenido apunta a lo que el autor busca con el libro, trata aspectos significativos de la teología católica en el período investigado. Dahlke trata siete temas: comienza presentando a los benedictinos como monjes ilustrados (19-33), que se mostraron receptivos a la filosofía de Kant y, en general, a las nuevas ideas, por lo que muchas abadías se convirtieron en centros que atrajeron estudiantes, especialmente en el área teológica. Lugares como St. Emmeram, St. Blasien y St. Gallen junto con Fulda y la universidad de Salzburgo, donde llegaron también los benedictinos, y monjes como Ulrich Peutingen, Tiberius Sartori, Jakob Danzer y Benedikt Werkmeister son claras pruebas del desarrollo que estaba viviendo el panorama teológico católico. La necesidad de establecer un diálogo productivo entre teología, y en definitiva, catolicismo e ilustración se pone de manifiesto ante las crisis que algunos de estos monjes vivieron y que los llevaron al abandono de la vida monástica, como les ocurrió a Danzer y a Werkmeister.

El segundo aspecto tratado, brevemente, por Dahlke es la existencia de otros centros de estudio y seminarios (33-37). En general parece que mantenían una orientación escolástica y, por lo tanto, menos abierta a las nuevas ideas. El autor pone de manifiesto la falta de estudios que existen sobre estas instituciones, algo que retomará al final de la obra como un campo en el que sería deseable que la investigación progresase.

El tercer aspecto profundiza en la formación sacerdotal antes y después de la supresión de la Compañía de Jesús (38-58). La orden jesuita fue suprimida en 1773. Hasta entonces su influencia fue importante en la formación sacerdotal y se basaba en la “ratio studiorum”. Si esta había dado sus frutos a partir de su publicación en 1599, en el siglo XVIII aparecía como un documento anacrónico que no podía responder a los retos que la teología estaba viviendo. Tampoco la teología moral jesuita se encontraba en sus momentos más creativos (tal como aparece en la obra *Theologia Wirtenburgensis*, que es la última gran obra jesuita antes de la supresión). Toda la situación en la educación eclesiástica se tambalea precisamente cuando los jesuitas desaparecen. Si, por una parte, las pequeñas instituciones académicas sufrieron por la falta de profesorado, otras, como la universidad de Ingolstadt se vieron beneficiadas con el advenimiento de nuevos, o reciclados, profesores con ideas renovadas. Así Benedikt Stattler, un antiguo jesuita, se posicionó contra la teología escolástica defendiendo que únicamente su superación posibilitaría un florecimiento de la teología; Joseph Andreas, un sacerdote diocesano, sustituyó en Würzburg al jesuita Ignaz Neubauer en teología moral, dando

a esta materia un sesgo mucho más pastoral. Al mismo tiempo se renovaron los planes de estudios en lugares como Würzburg o Münster y se fundaron nuevas instituciones como en Bonn, que se convirtió en un centro del pensamiento ilustrado. Hay que tener en cuenta que esta evolución coincide con el auge del febronianismo y el llamado Congreso de Ems (1787), que supone el resurgimiento de un conciliarismo mitigado.

El cuarto aspecto que toca el autor es las reformas que se dieron en el ámbito teológico en el imperio de los Habsburgos (58-68). El autor señala en este apartado las múltiples conexiones que existieron entre el ámbito político y el desarrollo teológico durante los reinados de María Teresa y de su hijo José II, que concebían a los párrocos como funcionarios públicos. La teología se volvió más pastoral y los planes de estudios de los centros teológicos encontraron en el menedictino Stephan Rautenstrauch la persona idónea para ser llevados a cabo.

El quinto aspecto trata sobre las consencuencias que la revolución francesa tuvo para la teología a partir de la configuración de coaliciones de países europeos de cara a la guerra y el final del Sacro Imperio Romano (69-86). En estas páginas Dahlke sintetiza un período histórico extremadamente complicado y que es difícil de sistematizar, algo que pone de manifiesto el conocimiento que tiene el autor de toda la época estudiada. De los múltiples ejemplos que el autor señala, destaca el de Johann Sebastian Drey, que va a proponer un desarrollo teológico distinto al que se había producido a la luz de la ilustración, y que había llevado a la práctica desaparición de los temas dogmáticos y a la comprensión del cristianismo como una simple moral.

El sexto aspecto describe la reorganización de la teología católica tras el Congreso de Viena (86-108). Es un apartado con muchos datos y no de fácil seguimiento por la gran variedad de situaciones. En cualquier caso, el autor pone de manifiesto las relaciones entre Iglesia y estado y la manera como influyeron en la configuración de la teología. El último aspecto se refiere al desarrollo que se produjo en Prusia (108-128). Aunque era un estado de mayoría protestante, el crecimiento del estado mediante adquisiciones territoriales hizo que la población católica aumentase y que apareciesen instituciones que se dedicaban a la formación sacerdotal. El estado tuvo poca influencia en la determinación del plan de estudios, pero sí que dio un marco legal para los centros teológicos. A nivel de personas destaca Georg Hermes, defensor del racionalismo y que fue condenado por Gregorio XVI en 1835, lo que marcó el comienzo de una nueva fase en el desarrollo teológico en Alemania.

El autor pasa así al tercer capítulo de la obra, que se dedica a los movimientos contrarios a una teología ilustrada en diálogo con la filosofía clásica alemana y que es bastante breve (129-141). Dahlke señala los autores significativos en el resurgimiento de la neo-escolástica, entre los que destaca el jesuita Joseph Kleutgen. Este movimiento alcanzará su cima en el concilio Vaticano I y habrá que esperar hasta el Vaticano II para que se pueda superar un movimiento que se dedicó a procrastinar los temas que la teología debía discutir si quería seguir teniendo una palabra que decir a la sociedad en la que se desarrolla.

La inclusión, por último, de un cuarto capítulo dedicado a expresar lo que sería deseable investigar es algo que se agradece enormemente. Por un lado, señala claramente que este libro es más un comienzo que una obra cerrada, y por otro lado,

BIBLIOGRAFÍA

apunta a los temas que todavía tienen mucho que ofrecer para la tarea teológica hoy. Sesenta páginas de bibliografía dan fe del tremendo esfuerzo del autor por ofrecer una obra sintética que pueda servir como guía para discurrir por una época que sigue esperando ser descubierta. Por ello, este libro se lee con gusto y hasta con pasión. [Diego M. Molina, SJ]

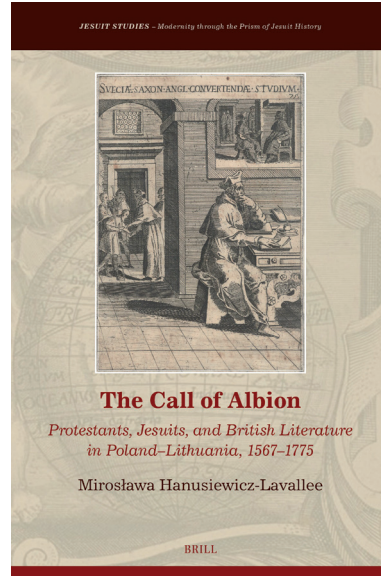
Hanusiewicz-Lavallee, M. *The Call of Albion. Protestants, Jesuits, and British Literature in Poland-Lithuania, 1567-1775*. Leiden – Boston: Brill, 2024. 468 pp.

El libro que comentamos es una obra de la historiadora y especialista en literatura inglesa y polaca, Anna Hanusiewicz-Lavallee. En este libro, la autora explora las complejas interacciones entre el protestantismo, la Compañía de Jesús y la literatura británica en el contexto de la Polonia de los siglos XVI y XVII, una época de gran turbulencia política, religiosa y cultural en Europa. A partir de una investigación anterior bastante escueta, Hanusiewicz-Lavallee es capaz de mostrar cómo la literatura británica se convirtió en un factor de cambio en Polonia-Lituania antes de la Ilustración (p. 6), y lo hace recurriendo a un estudio importante de diferentes fuentes, entre las que hay que destacar las que se encuentran en archivos.

La obra presenta siete capítulos, ordenados de manera cronológica, y que pretenden presentar el complejo proceso que concierne a la transmisión de textos específicos, que, al ser recibidos en el nuevo “milieu” lingüístico polaco-lituano tuvieron consecuencias semánticas, estéticas y culturales (p. 15).

El capítulo primero se dedica a la traducción del Martirologio de John Foxe, libro publicado por primera vez en 1563 y que describía las persecuciones sufridas por reformados, especialmente en Inglaterra durante el reinado de “María la sanguinaria”, y de otros muertos en los siglos anteriores y que eran considerados los precursores de los mártires protestantes. Este libro fue traducido por Cyprian Bazylik en 1574. Este realizó una traducción libre que añadía a la obra de Foxe otros dos martirologios. No fue una obra tan profunda como la de Foxe, pero su expansión creó una base para la identidad de los reformados en Polonia-Lituania.

El capítulo segundo, titulado “Los escritos de los católicos ingleses en la Polonia-Lituania del siglo XVI” se fija en la parte contraria, la católica, y se centra en los mártires que se dieron entre los católicos ingleses y en la manera como estos escritos sirvieron para apoyar a la Iglesia católica contra los protestantes en los territorios del norte de Europa. La autora se fija fundamentalmente en la obra llevada a cabo por los jesuitas, que en 1565 habían abierto el primer colegio en Braunsberg. En él también estuvo activo un seminario en el que se formaban sacerdotes para los países protestantes, incluyendo a Inglaterra y Escocia. Piotr



Skarga, un jesuita polaco tradujo obras de Nicolás Sanders. Este había escrito *De origine ac progressu schismatis Anglicani* (1585), primera historia católica sobre la reforma llevada a cabo en Inglaterra, así como *De visibili monarchia Ecclesiae*, una obra dedicada a la defensa de la verdadera iglesia, que era la católica. La autora examina con detalle las obras a las que Skarga tuvo acceso en el contexto del debate confesional que siguió al acta de la Confederación de Varsovia de 1573, por el que se garantizaba libertad de culto para las confesiones católica y protestante. Skarga, que estaba absolutamente en contra, pensaba que Polonia iba a caer en una guerra interna, por lo que en 1584 presentó la obra del jesuita Edmund Campion (él mismo mártir) *Rationes decem quibus fretus, certamen adversariis obtulit in causa fidei* (Diez métodos fiables para defenderse de los adversarios en la lucha por la fe, de 1581).

Saltamos al capítulo sexto en el que se describen dos ediciones de la obra de Sanders *De origine ac progressu schismatis Anglicani* realizadas en el siglo XVIII. Una de ellas se publicó en Sandomierz, en la Polonia central. Se entiende que haya sido en esta ciudad donde se editó la obra, puesto que ahí existía un interés claro entre los jesuitas sobre el martirio, como muestra el que el colegio estuviera decorado con imágenes del martirologio romano. Llama la atención que el traductor anónimo de la obra tomó la primera edición de 1585, y no la que se había publicado con anterioridad ya en Polonia. Por otro lado, el jesuita Jan Poszakowski publicó varios volúmenes sobre la historia de la reforma en Europa, para lo que se basó, entre otras obras, en el *De origine* de Sanders, si bien utilizó una edición francesa del libro. El deseo de Poszakowski es defender que cualquier herejía conduce a la destrucción y quiere dar base a la situación que se vivía en este tiempo, en el que Polonia es ya mayoritariamente católica y los protestantes se encuentran marginados.

Los capítulos tercero, cuarto y quinto se dedican a la recepción de la literatura inglesa en Polonia-Lituania. El capítulo tres se desvía hacia la recepción polaca de la obra de George Buchanan, un protestante cuyos escritos (especialmente cuando parafraseaba los salmos) se recomendaban a los protestantes, pero que ejerció influencia en poetas de la época. El capítulo cuarto se centra en John Barclay y su *Icon Amicorum*, que describía el carácter de las distintas naciones europeas. Barclay influyó en no pocos autores de Europa, como en el español y jesuita Baltasar Gracián y también se puede ver su presencia en la literatura popular del momento en Polonia. El capítulo cinco trata por fin sobre los *Epigrammata* de John Owen, el conocido como el Marcial inglés. Como autor satírico, protestante convencido, y crítico con la Iglesia católica, se ha pensado que solo era leído en los países protestantes. Este libro muestra cómo los jesuitas polacos se interesaban por su obra y alguno incluso la propagaba (como Albert Ines).

El capítulo séptimo, por fin, analiza la traducción polaca de *El progreso del peregrino*, libro de John Bunyan, publicado originalmente en 1678. La autora muestra cómo la traducción realizada en 1764 (año que se considera el comienzo de la Ilustración en Polonia) no tiene totalmente en cuenta el original, sino que lo enriquece, con lo que se convierte en sustento para la transmisión de las ideas puritanas en el siglo XVIII. La increíble bibliografía da fe de la profundidad de contenidos y pulcritud metodológica que tiene la autora, por lo que el libro es francamente recomendable. [Diego M. Molina, SJ]

BIBLIOGRAFÍA

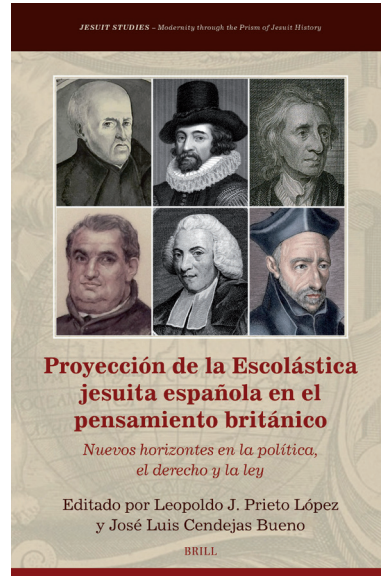
Prieto López, Leopoldo J. y Cendejas Bueno, José Luis (eds.). *Proyección de la Escolástica jesuita española en el pensamiento británico. Nuevos horizontes en la política, el derecho y la ley*. Leiden-Boston: Brill, 2024. 373 pp.

En tiempos en que la historia de las ideas tiende a privilegiar enfoques transnacionales y redes de intercambio intelectual, resulta especialmente pertinente destacar aportaciones como la del volumen *Proyección de la Escolástica jesuita española en el pensamiento británico*, editado por Leopoldo José Prieto y José Luis Cendejas. Esta obra colectiva, publicada dentro de la prestigiosa serie *Jesuit Studies* de la editorial Brill, constituye, a nuestro juicio, un aporte doblemente valioso: por su rigor académico y por el modo en que responde a dos exigencias historiográficas actuales. Por un lado, plantea una revisión a fondo del papel de la Escolástica, y en particular de la tradición jesuítica, en la génesis de la Modernidad europea; por otro, propone superar la imagen, aún vigente en muchos relatos, de un pensamiento británico autosuficiente y desvinculado de la Europa católica.

El libro, que se estructura en una extensa introducción, doce capítulos monográficos y unas conclusiones sistemáticas, aborda con detenimiento el modo en que el pensamiento escolástico jesuítico español se proyectó sobre los reinos de Inglaterra y Escocia, desde fines del siglo XVI hasta bien entrado el XVIII. Frente a una imagen desgastada de la Escolástica como sistema cerrado o resistente a la innovación, este volumen sostiene, con sólida fundamentación, que la llamada segunda Escolástica, especialmente en su vertiente jesuita, no solo se mantuvo viva, sino que ofreció herramientas conceptuales sumamente fértiles para la política, el derecho, la economía e incluso las ciencias incipientes.

La introducción, firmada por los propios editores, funciona como un ensayo en sí mismo (pp. 1-60). En ella, Prieto y Cendejas reconstruyen con solvencia el devenir del método escolástico desde sus raíces aristotélicas y neoplatónicas hasta su reconfiguración en la época moderna, destacando cómo los jesuitas supieron forjar una filosofía de fuerte vocación práctica. En un mundo marcado por fracturas confesionales, empresas imperiales y consolidación estatal, esta filosofía ofreció respuestas sistemáticas a los nuevos dilemas. El resultado fue, por tanto, una racionalidad flexible pero rigurosa, que logró dejar su impronta incluso en contextos ajenos, y hasta hostiles, como el británico.

Los estudios de caso, que constituyen el núcleo vivo del volumen, ilustran de manera concreta cómo operaron estas influencias, mediaciones o afinidades. El primer capítulo, firmado por Leopoldo J. Prieto, indaga en la huella de Francisco Suárez sobre Algernon Sidney. A través de una comparación crítica de sus escri-



tos, Prieto muestra cómo conceptos clave del jesuita español, como la soberanía popular, el pacto de poder y la legitimidad del tiranicidio, fueron conocidos, adaptados y resignificados por sectores del republicanismo inglés. La figura de Sidney, normalmente inscrita en la tradición anglosajona del *Commonwealthman*, aparece aquí, de forma sugerente, como un inesperado heredero de la Contrarreforma. Prueba de ello es la presencia de ideas suarecianas en debates parlamentarios del siglo XVII, donde eran evocadas con admiración, y en ocasiones, con sospecha.

En una línea similar, José Luis Cendejas ofrece un estudio preciso sobre la noción de “estado de naturaleza” en Suárez y Locke. Frente a lecturas que presentan a Locke como ruptura radical con la tradición, el autor pone de manifiesto una sorprendente continuidad. Conceptos como el *dominium*, el trabajo como fundamento de la propiedad o el consentimiento como base del poder encuentran antecedentes en la tradición escolástica. Este análisis no borra las diferencias doctrinales, pero sí contribuye a matizar las rupturas. Más aún, nos permite comprender cómo la modernidad política fue, en muchos casos, una transformación interna del legado escolástico, más que un corte absoluto.

Uno de los aspectos menos explorados hasta ahora, y que este volumen rescata con no poco acierto, es la influencia escolástica en la historiografía y la ciencia británica. Resultan clave en este sentido los capítulos dedicados a José de Acosta. Fermín del Pino, por ejemplo, establece una original conexión entre Acosta y William Robertson, destacando cómo las nociones de progreso histórico, geografía moral y diversidad cultural de este último pueden rastrearse hasta *La Historia natural y moral de las Indias* (Sevilla, 1590). Del mismo modo, Francisco Castilla compara el método empírico de Acosta con el de Francis Bacon, subrayando una convergencia en su actitud pragmática y su desconfianza hacia los sistemas especulativos. Ambos trabajos reivindican, implícitamente, la modernidad metodológica del pensamiento jesuítico, a menudo relegado en la historiografía científica.

Una propuesta especialmente novedosa es la de Daniel Schwartz, que examina las *Confesiones de un comedor de opio inglés* (1821) de Thomas de Quincey desde la óptica de la casuística moral. El autor muestra cómo ciertas estructuras narrativas y dilemas éticos presentes en la obra remiten, aunque de modo indirecto, a formas mentales escolásticas: ponderación de culpas, análisis de intenciones o jerarquías de actos, entre otros. Se trata, quizá, de una resonancia inconsciente, pero no por ello menos reveladora.

Francisco Baciero, por su parte, documenta con erudición la recepción de las *Disputationes metaphysicae* y el *De legibus*, e incluso del *De angelis* (p. 199), de Suárez en la Inglaterra del XVII. Aporta pruebas de su presencia en bibliotecas universitarias (como la *Emmanuel College* en Cambridge, considerada el seminario puritano del reino por excelencia) y en discusiones parlamentarias sobre fiscalidad y legitimidad del poder. Este capítulo dialoga con estudios previos de Sommerville y von Leyden, quienes ya habían reconocido el peso de Francisco Suárez en la formación del pensamiento de Locke.

El capítulo de Francisco Javier Gómez Díez aporta una densa reflexión sobre la tiranía espiritual, a partir del debate entre Ribadeneira, Suárez y Robert Persons. Aquí el pensamiento político-teológico jesuita aparece como una fuente de resistencia, pero también como una propuesta positiva de antropología moral:

BIBLIOGRAFÍA

una visión de la libertad religiosa anclada en la responsabilidad y la conciencia individual.

Los capítulos dedicados a la economía completan el panorama. Alfonso Díaz Vera traza una genealogía del distributismo moderno desde la filosofía jesuítica; León Gómez Rivas explora la fiscalidad en Suárez, situándola entre justicia conmutativa y equidad distributiva; Lorena Velasco Guerrero analiza el estatus jurídico de los extranjeros en el *De legibus*, anticipando debates contemporáneos sobre ciudadanía y derechos humanos; y finalmente, Cecilia Font de Villanueva compara a Juan de Mariana y John Locke en sus críticas a la manipulación monetaria, revelando una inesperada afinidad conceptual.

Cierra el volumen una recapitulación de los editores, que no solo sistematizan los hallazgos, sino que proponen líneas futuras de investigación. Señalan, con razón, la urgencia de estudiar en mayor profundidad las redes de traducción, circulación y censura que mediaron la llegada de estos textos al mundo anglosajón. Una tarea que, por supuesto, no debería limitarse al ámbito británico, sino extenderse a espacios como Francia, Alemania u Holanda, donde la huella de la Escolástica también fue significativa, aunque por caminos distintos.

En suma, este volumen ofrece mucho más que una mera historia de influencias. Recupera una tradición católica profunda, sin encerrarla en sí misma; al contrario, la proyecta hacia el diálogo con las corrientes modernas de la filosofía, la política y la economía. Lejos de la caricatura de la Escolástica como glosa repetitiva, la presenta como una fuente viva de racionalidad, capaz de interactuar y de transformar contextos ajenos o incluso adversos. En esta clave, el libro también constituye una reivindicación de la cultura teológica hispánica, tantas veces relegada en favor de modelos centroeuropeos o anglosajones.

Estamos, en definitiva, ante una obra que combina erudición, claridad expositiva, agudeza analítica y amplitud de miras. Por todo ello, no nos cabe duda de que se convertirá en una referencia imprescindible para teólogos, filósofos, historiadores del pensamiento y estudiosos del legado jesuita. Los estudios aquí reunidos no solo amplían nuestra comprensión de la Modernidad europea; también revalorizan el aporte hispánico y católico a cuestiones que siguen siendo esenciales: la relación entre fe y razón, el fundamento del derecho, la legitimidad del poder o la libertad de conciencia. [Adolfo Hamer-Flores]

RECENSIONES

Sagrada Escritura

Lluís, J.-L. *Baila con Babel: Contra el absolutismo lingüístico*. Fragmentos 99. Barcelona: Fragmenta, 2024. 91 pp. ISBN: 978-84-10188-98-3.

La Biblia, más allá de su carácter religioso, es patrimonio de la humanidad. Esto es lo que pone en evidencia la serie de libros que ofrece la editorial Fragmenta bajo el título “Asaltar la Biblia”. En ella se abordan pasajes bíblicos paradigmáticos, esos que forman parte del imaginario universal, y se ahonda en ellos desde la nueva mirada de las inquietudes actuales. En este caso, el pasaje que sirve de excusa para hacer una reflexión sobre la diversidad lingüística es el mito de la torre de Babel. Joan-Lluís Lluís, con un pie en Francia y otro en España, es el responsable de guiarnos por este ensayo sobre la diversidad y la dificultad con la que a veces la gestionamos.

Partiendo de la inquietud, posterior a la revolución francesa, de aniquilar en Francia cualquier otra lengua que no fuera el francés, Lluís sumerge al lector en Gn 11,1-9 y en cómo se puede malinterpretar este relato contra la diversidad lingüística. Explicar el origen de la pluralidad de lenguas, como hace la historia bíblica que centra la reflexión del autor, implica indirectamente preguntarse por cuál sería la lengua primigenia, esa que ofrecía unidad y en la que Dios se comunicaba con los seres humanos. Esta inquietud sería el peligroso germen de una consideración jerárquica de las lenguas, según la cual habría algunas más valiosas y relevantes que otras.

Si bien el texto bíblico no se ocupa de la cuestión de las lenguas más allá del mito de Babel, esto no impidió que la inquisición española tuviera dificultades con la traducción de la Biblia, como recuerda Lluís con el caso de la *Biblia valenciana* del siglo XV. Como acertadamente plantea el autor, el empeño a lo largo de la historia por imponer, de uno u otro modo, el monolingüismo contradice el deseo divino expresado en el relato bíblico. Recurre al ejemplo de algunas naciones para mostrar cómo hablar la misma lengua resulta ser un modo de control por parte del Estado y que, tras el argumento de la facilidad para la comunicación, siempre late la convicción de que hay lenguas (y, por tanto, culturas) superiores a las demás.

Con un lenguaje sencillo y fácil de leer, Lluís hace entrever al lector cómo la lengua es mucho más que una manera de hablar, la riqueza que encierra la pluralidad de perspectivas y la “bendición” que implica el aparente castigo divino a Babel. [Ianire Angulo Ordorika]

Grappe, Ch.– Marx, Alfred. *Fêtes et pèlerinages dans la Bible*. Essais bibliques 65. Genève: Labor et Fides, 2025. 192 pp. ISBN 978-2-8309-1891-5.

Los profesores Grappe y Marx, de la Univesidad de Estrasburgo, son dos de los autores más reputados en lo que a la legislación cultural israelita se refiere.

BIBLIOGRAFÍA

Esta obra es la tercera entrega de un proyecto que, previamente, ha abordado en profundidad la cuestión de los sacrificios, en los números 29 y 42 de esta misma colección *Essais bibliques*.

El presente volumen aborda en dos partes la cuestión del calendario festivo de Israel; o mejor, de las tres grandes fiestas de peregrinación: Ácidos-Pascua; Semanas y Tiendas. La primera parte, después de una introducción sobre la práctica de la peregrinación, dedica un capítulo a estudiar todo lo que el AT pauta para la celebración de cada una de las tres grandes fiestas a las que hemos hecho referencia. Al concluir, incluye un capítulo en el que se considera la peregrinación a Sión. La segunda, por el contrario, rastrea su celebración en el NT, así como la reinterpretación que este hace de las mismas. Esta segunda parte se extiende a lo largo de seis capítulos, examinando otras fiestas del calendario judío más allá de las tres estudiadas en la primera parte. Una breve conclusión da paso a un listado bibliográfico con obras imprescindibles para la materia que nuestros autores han clasificado teniendo en cuenta, primero, los estudios generales, y, después, diferenciando lo relativo al AT y el NT junto con la literatura intertestamentaria.

El primer capítulo, hace una exposición detallada de la praxis de la peregrinación a los santuarios israelitas antes de la construcción del templo de Jerusalén, que nos permite asomarnos a la religiosidad israelita anterior a la centralización del culto, a su viveza y la riqueza de sus expresiones, incluyendo la práctica sacrificial.

Los capítulos 2, 3 y 4 se dedican, como ya se ha dicho, a las fiestas de obligatoria peregrinación, fiestas pautadas en el Pentateuco, que, inicialmente están ligadas al ritmo de la agricultura y que, posteriormente, se asociaron a un momento clave de la historia de la salvación de Israel. Como muy bien hacen notar los autores, es interesante advertir que no son fiestas para interceder por las cosechas y sus frutos, sino celebraciones para agradecer el don de estos, así como -correlativamente- para reconocer la presencia de Dios en momentos clave de la historia de Israel.

En el capítulo 2 sobre Ácidos y Pascua, conviene detenerse en la explicación de la fiesta de la Pascua como una celebración que no tiene un marcado carácter sacerdotal, y que, por tanto, se entiende muy bien en un contexto de diáspora, y que permite considerar si no se celebraba en Jerusalén durante el periodo monárquico.

El capítulo 3, el más breve, destaca un punto interesante, y es la importancia que esta fiesta tenía en cuanto celebración del don del alimento que sostenía la dieta de Israel, el cereal, y, particularmente, la harina de cereal, amasada y cocida, ahora sí, con levadura. A esta fiesta asociaba el Levítico, además, la obligación del c. 19 de dejar espigas para que los pobres pudieran cocer su propio pan.

Aunque los especialistas no se extrañaran, no deja de ser importante recordar que la fiesta central de Israel es la que se celebra en otoño, las Tiendas o Chozas, -explicada en el c. 4-, fiesta que lleva casi aparejada el Yom Kippur, el día de la expiación que se pauta en Lev 16. En este punto, es muy certera la referencia al libro de Nehemías y la importancia que esta bina, Tiendas-Expiación, tienen en el contexto de la restauración de las murallas de la ciudad de Jerusalén. Este punto es aprovechado por los autores para notar la relectura de todo este calendario en el periodo persa, y su impronta en el judaísmo posterior.

El capítulo 5 concentra una pertinente reflexión acerca de la peregrinación a Sión, un asunto central en profetas como Isaías que permiten interpretar mejor algunos de sus oráculos que, además, tienen un uso litúrgico importante en el tiempo de Adviento.

La segunda parte del libro, la más larga, permite reconocer la impronta que las fiestas judías y sus liturgias dejaron en las primeras comunidades cristianas, y particularmente en la comunidad de Jerusalén. Así, podemos comprender que fueran capaces de leer la muerte de Jesús a la luz, no sólo de la Pascua, sino de la fiesta del Omer y el Yom Kippur. De una manera particular, se subraya la importancia del evangelio de Juan en esta relectura/ reinterpretación, sin olvidar el trabajo del autor de la carta a los Hebreos y el Apocalipsis.

En definitiva, tenemos entre las manos un libro de imprescindible lectura para los especialistas, porque los autores vuelcan sus investigaciones durante muchos años como académicos. Con todo, no es un libro con un aparato crítico y denso que puede desanimar o abrumar al lector. Y, si la primera parte, es exhaustiva y pertinente, la segunda puede ayudar a muchos en la pastoral, a orientar muchos de los pasajes del NT, así como algunas de las claves desde las que se reinterpreta el ministerio público de Jesús y su misión. [Miren Junkal Guevara Llaguno]

Martins, F. ¿Tenía realmente razón la Biblia? Las historias de Israel y el Israel de la historia. Presencia Teológica 321. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2025. 389 pp. ISBN: 978-84-293-3246-9.

Los relatos que atraviesan la Biblia se han convertido en patrimonio de la humanidad. Como bien diferencia el autor de este libro, conocemos “las historias” de Israel, es decir, aquellos relatos de identidad que constituyen el texto bíblico, a través de los cuales se pretende expresar Quién es el Dios que confesamos en la tradición judeocristiana. Si la “historia sagrada” parece ser una senda transitada y reconocible para la mayoría, no suele ser tan común el conocimiento de los datos históricos que podemos tener, a través de los diversos métodos de acercamiento a la antigüedad, de lo que Martins denomina “el Israel de la historia”. El intento de convergencia de ambas miradas sobre el pasado y el modo ágil y pedagógico de hacerlo son, sin duda, los dos grandes puntos fuertes de este libro.

La obra está estructurada en diez capítulos de tamaño desigual que están escoltados por una introducción, que presenta la intención del libro, y una breve conclusión que recorre y subraya algunos de los elementos sugeridos en el cuerpo del libro. En el primero de los capítulos ofrece una mirada panorámica a las fuentes de reconstrucción histórica con las que contamos y a la compleja relación que han mantenido la Biblia y la arqueología a lo largo del tiempo. Los siguientes nueve capítulos, a excepción del cuarto que dedica a la evolución hacia el monoteísmo, están consagrados a diversas etapas históricas, para las que sigue la propuesta cronológica que hace el texto bíblico: relatos patriarcales, éxodo, Josué y Jueces, monarquía, Israel, Judá, exilio babilónico y retorno en la época persa y, finalmente, el período helenístico.

Llama la atención la rapidez con la que pasa por la época persa y helenística. Además, se echa de menos que el libro se prolongue hacia el imperio romano hasta la revuelta de Bar Kochba. La bibliografía final aparece organizada por ca-

BIBLIOGRAFÍA

pítulos, de manera que el lector puede centrarse en la época histórica en la que tenga mayor interés.

El carácter pedagógico de la obra y su lenguaje, sencillo y accesible, lo convierte en un libro muy recomendable para quienes quieran tener un conocimiento más actualizado de las cuestiones históricas en torno al pasado de Israel y de las temáticas que siguen siendo discutidas y discutibles. De manera similar, resultan de utilidad las ilustraciones, los anexos de temáticas relacionadas con los diversos temas que se tratan y la selección de bibliografía con la que culmina cada uno de los capítulos. [Ilanire Angulo Ordorika]

Grüninger, A.-Ch. *Haggai und die Wiederherstellung des Tempels. Konzeptionen vom Handeln JHWHs in persischer Zeit*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2025. 284 pp.

La obra *Haggai und die Wiederherstellung des Tempels* de Grüninger constituye un estudio detallado sobre el libro del profeta Ageo, centrado en el tema de la reconstrucción del templo de Jerusalén en el primer período persa, planteándose las diferentes concepciones que existían sobre el actuar de Dios, tal como señala el título del libro. La pregunta que surge es qué imagen de Dios aparece a partir de la manera como este actúa en un período en el que dicha imagen ha entrado en crisis tras la caída de Jerusalén, la destrucción del templo de Jerusalén y la pérdida de la tierra que habían recibido de Dios.

La parte tercera de la obra, la más extensa con ciento veinte páginas, se plantea la actuación de Dios en el libro de Ageo, después de una breve introducción en la que se presenta un panorama de la investigación sobre la actuación de Dios en los llamados profetas menores y de una presentación del método que la autora va a seguir. Si tenemos en cuenta que el libro bíblico solo tiene treinta y ocho versículos, se puede coleccionar la exhaustividad con la que la autora estudia el texto, aplicando además de los métodos exegéticos clásicos, el narrativo, con lo que aparecen nuevas perspectivas.

Para Grüninger la reconstrucción del templo no es únicamente un trasfondo histórico del libro de Ageo, sino su núcleo teológico y retórico (tal como aparece en el segundo discurso). Alrededor de él se construye toda la teología del libro que se puede resumir en: la nueva relación entre Dios y su pueblo es condición de posibilidad para la reconstrucción del templo (primer discurso del libro de Ageo); la reconstrucción traerá un nuevo resurgimiento de la naturaleza y de la tierra que Dios dio a su pueblo como herencia (tercer discurso) y además a partir de este momento Israel vivirá en paz con la llegada de un nuevo rey y el resurgimiento del reino (cuarto discurso). La autora muestra así que el templo funciona como símbolo condensado de la restauración de Judá tras el exilio, integrando dimensiones políticas, sociales, económicas y religiosas. En este sentido, la reconstrucción del templo no es una obra arquitectónica concreta, sino la reconfiguración integral de la comunidad postexílica en torno a Dios.

En un ámbito de estudio, en el que poco a poco se ha ido investigando más sobre los profetas menores, la obra de Grüninger presenta un avance significativo para aquellos que se dedican al ámbito veterotestamentario. [Diego M. Molina, SJ]

Teología dogmática y Teología moral

Vilas Boas, S. y Marín Mena, T. (coord.). *Teología europea. Memoria, sentido, futuro*. Boadilla del Monte: PPC, 2024. 463 pp.

Quizá resulte llamativo el título de la siguiente obra en colaboración. Sin embargo, resulta más que correcto y conveniente. Si algo está logrando la decolonización del saber, con su aplicación a la ciencia teológica, es plantear con seriedad la contextualidad como nota característica de la teología y desmitificar la consideración de que una determinada tradición teológica, como es la europea, se erigiera en propuesta perenne y absoluta de la reflexión sobre Dios y a Dios. En un panorama intelectual en el que han emergido las distintas teologías del Sur, resulta legítimo que Europa mire hacia sí misma y que, al igual que se habla de teologías latinoamericanas, asiáticas, africanas, autóctonas..., comience a hablar también de teología europea, es decir, de reflexión realizada en Europa, desde Europa, abordando las cuestiones que afectan a Europa. Se requiere que la teología europea reflexione sobre su identidad. Aquí descansa, en mi opinión, el gran acierto de esta obra: ha sido capaz de plantear la cuestión e iniciar un camino de reflexión que esperemos dé muchos frutos. En parte, así lo refleja uno de los coordinadores de la obra, en su espléndida presentación: «*Memoria del pasado, sentido del presente, desafíos para el futuro. ¿De dónde venimos o por qué hacer lo que hacemos?, ¿hacia dónde vamos o cómo preparar lo que venga?*» (p. 11). Dicho lo cual, no está de más indicar que tan solo tres de las colaboraciones se planean explícitamente esta realidad e intentan pergeñar directrices que ayuden a reconfigurar una reflexión teológica europea que deje de ser autorreferencial y mire a los demás por encima del hombro: me refiero a la de Eckholt, *Memoria, reconciliación, esperanza: la teología al servicio de la paz y la formación de un ethos en Europa*; la de A. Palma, *La situación de la teología europea y los retos para su investigación científica*; y la de J. M. Duque, *Hacia una identidad descentrada de la teología europea*. El segundo autor, por ejemplo, suscita el tema de que la teología europea es una categoría subdesarrollada, en parte debido a la falta de consciencia por parte de los teólogos europeos, debido a que no existe una identidad europea y se es incapaz de diferenciar el legado histórico de un juicio sobre la situación eclesial y social de Europa. El tercero, por su parte, no resulta tan radical en sus apreciaciones, y le reconoce al cristianismo europeo el haber contribuido a la “deconstrucción de un determinado paradigma en la concepción de la identidad” (p. 218), radicando esta precisamente en una identidad como no-identidad, en una identidad más allá de la inmunidad, que valora las “singularidades diferentes” y pone en “cuestión las propiedades identificadoras que han sido apropiadas” (p. 224). Con este nuevo paradigma, puede caminar por la senda de una reflexión teológica posteurocéntrica y postantropocéntrica. Para el diálogo queda la valoración que otro autor expresa sobre las denominadas teologías regionales (pp. 297-300).

Tal como se acaba de insinuar, las colaboraciones de esta publicación (diecisiete) se dividen en tres grandes apartados. El primero, *Europa, lugar de memoria*, pone de manifiesto la dependencia de la reflexión teológica europea, desde mediados del siglo pasado, de la *shoah* y de Auschwitz, tal como expresó en su

BIBLIOGRAFÍA

día Metz y el presentador de la obra refiere a Adorno. De ahí que este apartado mire sobre todo a las víctimas (T. J. Marín Mena), entienda la reflexión teológica como *memoria passionis* y establezca parámetros para una teología que genere una sociedad pacífica y reconciliante (M. Eckholt, S. Vilas Boas, V. Ferrer Usó, P. Pérez Espigares), hospitalaria (M. Eckholt, M. Porcel Moreno y M. Córdoba Salmerón) e inclusiva (V. Ferrer Usó), habida cuenta de la pluralidad cultural y lingüística que caracteriza el continente y de la realidad de la migración, que reclama estructuras de alteridad y procesos de interculturación. En este apartado, se insiste en la configuración de una nueva ética, de unos nuevos parámetros sociales e incluso políticos, que hagan justicia a la diversidad cultural, social, política, religiosa, metodológica... (S. Vilas Boas). Asimismo, en este ámbito de la memoria, no está de más recuperar la dimensión histórica del quehacer teológico y destacar una sana reivindicación de su depósito: lo quiera o no, la teología europea siempre está en deuda positiva con el pasado, dada la rica y variada tradición de la que es heredera, por lo que la identidad de la teología europea no ha de surgir de la nada ni tampoco encerrarse en lo dado, sino recrearlo, hallando en ello flechas de futuridad que abran a la esperanza, por oposición al miedo y a la desconfianza que parecen desprenderse de un continente envejecido, por lo que a sus habitantes se refiere, y obsoleto, por lo que a estructuras organizativas y falta de creatividad cultural atañe.

El segundo, *Sentido de una teología europea, una ciencia en diálogo*, supestandamente debería girar más en torno a la reflexión teológica que deriva del proceso de decolonización. Como he indicado, aunque alguna de las colaboraciones así lo hace (A. Palma, J. M. Duque), sin embargo, parece primarse el estatuto científico y, sobre todo, académico del quehacer teológico. De ahí la insistencia en su rol universitario, sus retos fundamentales y académicos, el desafío de la interdisciplinariedad (A. Palma y J. G. García Aiz), la relación fe y razón (P. Blanco), así como el replanteamiento, bastante certero por cierto, del lugar de la metafísica en la reflexión teológica en un ambiente cultural líquido caracterizado por el eclipse metafísico (J. C. Sánchez-López). A sabiendas de que el presentador de la obra se refiere al fenómeno de la nueva secularización, de la desfragmentación y transformación de lo religioso y de la decolonización, se echan en falta colaboraciones que profundicen en dichas realidades. Si bien, encuentran eco el fenómeno de la contextualidad, la tensión, en la investigación teológica, entre eclesialidad pastoral y disciplina científica a la par de otras impartidas en la Universidad, el pluralismo eclesial, las dialécticas verdad-libertad, Iglesias locales-Iglesia universal, la recuperación de la fe de los sencillos y del *sensus fidelium*, la crisis ecológica, el desafío tecnológico... En este repaso, halla un lugar especial la reflexión sobre los *Cinco sentidos de la teología* (T. J. Marín Mena). Si ya en el primer apartado se recurrió a la estética para desentrañar el tema de la hospitalidad (M. Porcel y M. Córdoba), ahora se apela a la importancia de los sentidos para realizar una descripción de la teología que la saque de la simple conceptualidad racional y permita una comprensión orgánica de la misma que conjugue “expresión obediencial (oído), expresión conceptual (vista), expresión corpóreo-espacial (tacto), expresión litúrgica (olfato) y expresión sapiencial (gusto)” (p. 288). Estas cinco vertientes posibilitan perfilar cinco rasgos del logos teológico europeo: la memoria de las víctimas, la autorreflexión

teológica y el diálogo con la alteridad, la hospitalidad, la anticipación de la gloria y la humildad y caridad.

El último apartado, *Desafíos actuales para la teología europea del futuro*, da por supuestos los desafíos sugeridos anteriormente y aborda otros de suma actualidad, como repensar la sinodalidad desde el modelo, de corte eminentemente trinitario, de la ‘inclusión en Cristo’, que permite recuperar, desde otra perspectiva más teológica, la eclesialidad de la mujer y la densidad cósmica de la creación (N. Martínez Gayol); la crisis de los abusos en la Iglesia planteada como crisis global, por lo que se precisa analizar la cultura eclesialística actual, tomar conciencia de la diferencia existente entre la teología afirmada y la teología vivida y abordar el problema de la asimetría y de la gobernanza en la Iglesia (I. Angulo Ordorika); las teologías feministas, resultando razonablemente criticables ciertas afirmaciones vertidas en las pp. 377-380 (A. M. Wozna); la crisis europea y la tecnocracia (A. Viñas Vera); la cultura del desarraigo y del nihilismo, sugiriéndose una comprensión del cristianismo, quizá excesivamente apologetica, como “única posibilidad de poder salir del desarraigo espiritual” (p. 409), y dando pie a cierta confusión entre cristianismo y catolicismo (P. Sánchez Romero); y la espiritualidad de la amistad social, tomando como referencia el pensamiento de M. Delbrêl (M. López Villanueva). Resta agradecer, una vez más, el planteamiento de la cuestión, el desarrollo del proyecto, las ideas aportadas, la cuidada edición y el deseo de que la insistencia en la identidad de la teología europea no quede en saco roto [Enrique Gómez García OAR].

Gómez García, E. - E. Somavilla Rodríguez (coords.), *Entre credulidad e increencia. La transmisión de la fe cristiana en un horizonte postsecular*. Salamanca: Sínderesis, 2025. 245 pp.

La presente publicación realiza un acercamiento interdisciplinar a la transformación y pervivencia de lo religioso en las sociedades contemporáneas. El telón de fondo es la consabida profecía, de tono marcadamente ilustrado, de la desaparición de este fenómeno con el empoderamiento de la racionalidad adulta y emancipada. Pareciera que las tesis más agresivas acerca de los procesos secularizadores no se están llevando a cabo, y urge un análisis crítico que exponga el actual estado de la cuestión: ¿vivimos todavía en la era secular o hemos pasado ya a un tiempo de postsecularización?

Para llevar a cabo esta tarea, se recoge en esta publicación las reflexiones de diez especialistas de reputado prestigio que, desde la singularidad propia de sus disciplinas, tratan de realizar un abordaje plural: teología, sociología, fenomenología, biblia, filosofía... Estas diez colaboraciones, sin embargo, no se presentan de una manera meramente lineal, sino que responden a una articulación triple del conjunto de la obra.

En primer lugar, encontramos tres aportaciones que responden a la necesidad de realizar un análisis de la situación presente, apuntando a lo que podría denominarse “nueva secularización” (p. 14). En ella encontramos las reflexiones de Sergio Gadea, que desarrolla las tesis fundamentales del pensamiento de C. Taylor; Manuel Porcel, que habla de la mutaciones sociales y culturales de nuestro tiempo con la correspondiente afectación del hecho religioso; y Z. Espinosa,

BIBLIOGRAFÍA

avezada en los mundos de la interculturalidad, que afronta los vínculos existentes entre cultura y verdad.

En segundo lugar, el análisis realizado se confronta con el fenómeno específicamente cristiano, considerado con razón como una de las urdimbres fundamentales de la cultura occidental. Las aportaciones de cuatro especialistas realizan este esfuerzo hermenéutico: X. Picaza realiza una exégesis de un texto marcano para evidenciar la manera de evangelizar de Jesús; J.A. Estrada se pregunta sobre las posibilidades de interpelación del cristianismo a la orilla de la increencia; E. Gómez parte del magisterio pontificio de los últimos cuatro papas para encontrar connivencias entre el principio de laicidad y la fe en la creación; y E. Somavilla se plantea la interesante cuestión sobre la verdad de lo que llamamos comúnmente el hecho religioso.

En tercer lugar, se nos ofrece la parte más propositiva de la reflexión, donde se pretende ofrecer algunos criterios rectores de la praxis pastoral y evangelizadora de las comunidades cristianas. Para ello, J. Cobo alude a la narratividad inherente al propio cristianismo para proponer una visión de Dios que no pierda su mordiente inquietante y desestabilizador; E.J. Justo trata de encontrar elementos de conexión entre las caracterizaciones más significativas de la postmodernidad y el propio cristianismo; y M. Gelabert realiza un acercamiento a la categoría de “testimonio” como elemento de verificación de la verdad misma de la fe.

Como se podrá haber percibido, la presente obra está escrita “para responder a los cristianos que, ante tales circunstancias, se niegan a tirar la toalla, quieren reafirmar su fe desde el ser y el vivir insertos en los contextos socioculturales que les corresponden y tender puentes con las personas que conviven a diario” (p. 13). [Serafín Bejar Bacas]

Himes, K. R. *Sacred and social: Theological Foundations of Catholic Social Teaching*. Washington: Georgetown University Press, 2025. 336 pp.

Título y subtítulo constituyen una buena síntesis del contenido de este libro: los fundamentos de teológicos de la enseñanza social de la Iglesia hay que buscarlos en esa doble dimensión de la antropología cristiana, la del ser humano como ser sagrado (creado a imagen de Dios) y como ser social (constitutivamente abierto a la relación con otros).

El autor, franciscano y profesor emérito en el Boston College, nos ofrece una síntesis de la enseñanza social de la Iglesia, que comienza con una delimitación exacta de su alcance y contenidos. Ante todo se rechaza el término *doctrina* por el debate que suscitó en los años del Concilio Vaticano II y del posconcilio. Es esa la razón que le lleva a emplear mejor el término *enseñanza*. Con él se refiere a los documentos oficiales de la Iglesia, y concretamente a los que fueron siendo publicados desde las últimas décadas del siglo XIX. Pero también quiere distinguir la *enseñanza* del *pensamiento* social de la Iglesia, término este más genérico que incluye toda aquella reflexión que no posee el carácter oficial propio de la *enseñanza*. Enseñanza y pensamiento constituyen, unidas, lo que el autor considera la *tradición social católica*.

Ahora bien, esta tarea de reflexión que solo en ocasiones se plasma en documentos oficiales no puede quedar reducida a lo que se mueve en el terreno de lo

intelectual. El autor recurre a las categorías de *imaginación* y *visión* para mostrar ese trasfondo que da sentido y unidad al pensamiento: viene a ser como su marco interpretativo o como una perspectiva de conjunto. En este sentido es importante el término *tradicición*, que abarca no solo los contenidos que se han transmitido a lo largo del tiempo, sino también el proceso mismo de esa transmisión. En resúmenes cuentas, no basta con limitarse a los textos de los documentos oficiales, que además nunca podrán ser adecuadamente entendidos sin ahondar en esta visión que subyace a ellos.

Esta tradición social católica tiene su propia identidad, aunque no es independiente de otras fuentes no cristianas del pensamiento humano, ni tampoco monolítica porque se expresa en diferentes corrientes. Tampoco el adjetivo *católico* debe ser ignorado como elemento identificador. Sin querer establecer una contraposición radical con lo cristiano, en general, se subraya la dimensión de *sacramentalidad* como propia de la tradición católica, para la que todo es signo de la presencia de Dios. Esa sacramentalidad va indisolublemente unida, por otra parte, a la *mediación*, porque es a través de las realidades de este mundo como Dios se nos comunica normalmente.

Aunque la enseñanza social católica se circunscribe a la época moderna, tiene detrás una larga tradición que se remonta a los orígenes del cristianismo, presente siempre, aunque no siempre explicitada. Es memoria viva, que sirve de alimento a una verdadera comunidad, con vínculos más estrechos y espontáneos que los que configuran a una sociedad. Esta tradición de largo recorrido entra en contacto en los tiempos modernos con el liberalismo. El autor contrapone aquí comunitarismo y liberalismo. Si el liberalismo constituyó una reacción frente al modo autoritario e institucionalizado en que funcionaba la sociedad y la Iglesia en épocas anteriores, el pensamiento social cristiano emerge y se desarrolla contra los excesos del individualismo liberal. El autor califica de comunitarismo la orientación del pensamiento cristiano, aunque no quiere que este término se identifique con ninguna corriente o autor concreto: lo concibe, más genéricamente, como una concepción de la persona que no puede ser entendida sin su vinculación a la comunidad. La persona es el centro, pero tiene una dimensión social que requiere de la vida en sociedad: y esta tiene como función la de promover la vida en común, y no solo la de limitar los excesos de los individuos (un enfoque positivo, y no solo restrictivo).

Si los fundamentos del pensamiento social cristiano han de buscarse en la condición sagrada de la persona humana y en su carácter social (temas desarrollados en la primera parte del volumen), todo ello se encarna luego en una antropología de clara inspiración teológica. Se recurre entonces a la Trinidad, a la Encarnación, al Cuerpo de Cristo, a la imagen de Dios y a otras categorías que se han ido desarrollando en la tradición católica (temática de la segunda parte).

La parte tercera se ocupa de lo que el autor denomina las coordenadas éticas que derivan de esta visión de la persona, las cuales constituyen el camino para construir comunidades cristianas y para organizar la sociedad toda (tercera parte). Dichas coordenadas se articulan en torno a tres ejes: el bien común y los derechos humanos; la solidaridad y la subsidiariedad; un desarrollo integral, justo, participativo y sostenible.

Podemos hablar, pues, de un libro que ha logrado una presentación sistemática de la enseñanza social de la Iglesia, sin limitarse solo a exponer sus fundamentos

BIBLIOGRAFÍA

teológicos. Hay que valorar en la obra no solo la síntesis conseguida, sino el haber articulado los dos elementos de lo que el autor considera la tradición social católica: los documentos oficiales de la enseñanza social y el conjunto más extenso del pensamiento social elaborado por muchos autores de distintas corrientes. La síntesis deja entrever el contexto anglosajón en que ha sido concebida y elaborada: quizás por eso se presta más atención a la contraposición entre la tradición cristiana y el liberalismo, quedando más en segundo plano la relación con las corrientes socialistas y marxistas. ¿No cabría decir que esta tradición social católica ha ido buscando desde el siglo XIX para acá un punto de equilibrio entre los excesos liberales por una parte y los del socialismo y el marxismo por otra? Quizás ese enfoque daría más cumplida cuenta del complejo proceso que ha vivido la tradición social católica en los últimos 150 años. [Ildefonso Camacho, SJ]

Espiritualidad y Teología

Quadri, L. *Un «conoscitivo amore». La tradizione della vita di S. Maria Maddalena de'Pazzi tra Sei e Settecento*. Firenze: Leo S. Olschki Editorie, 2025. XII+358 p. ISBN 978-88-222-6979-9.

Maria Maddalena de'Pazzi fue canonizada en 1669. En torno a esta fecha hay autores que consideran que se producía el crepúsculo de la mística, que tan floreciente había sido hasta ese momento a partir del siglo XVI. Otros autores se inclinan más bien a afirmar que esta fecha marca, no el final de la experiencia mística, sino una nueva forma de producirse que habría evitado su desaparición. La primera biografía de la santa, obra de Vincenzo Puccini, tuvo un gran éxito, hasta el punto de ser traducida al castellano, el flamenco y el inglés. Por multitud de testimonios se pudo constatar que la fama de santidad de Maria Maddalena se desarrolló de manera constante, perpetua e invariable. A esto contribuyó el que los testimonios favorables no provenían de personas interesadas, sino de personas consideradas «graves», en su mayor parte, dignas de fe, doctrina y bondad, con la misma opinión difundida en todo tipo de eclesiásticos y letrados. Se pudo constatar que el día de su fallecimiento se presentó una auténtica multitud a honrarla como santa. La biografía de Puccini, reimpressa hasta tres veces, tuvo tanto éxito que era muy difícil encontrarla por la celeridad con que la adquiría todo tipo de fieles. Mientras vivía todavía las monjas de su comunidad tomaban nota puntualmente de cuanto ella manifestaba cuando se hallaba en éxtasis, con la particularidad de que, en bastantes ocasiones, transcribían fielmente palabras cuyo contenido se les escapaba. Respecto a su capacidad teológica o exegética las opiniones recabadas son dispares. Hay quienes afirman la valía de sus manifestaciones en estos campos y hay quien desconoce que haya dado muestras de una clara competencia teológica. En 1688 ve la luz la *Vita e Ratti de Santa Maria Maddalena de'Pazzi*, con un contenido enriquecido respecto a la Vida de Vincenzo Puccini, como son los *Quaranta giorni*, experiencia mística de tipo afectivo, los *Estasi* y los *Colloqui*, en los cuales Maria Maddalena manifiesta conocimientos de exégesis bíblica, en continuidad con lo que había sido producido por la mística del siglo XVI. Ya a partir de una biografía de Thomas Smith, titulada *Life of Magdalene of Pazzi*, sus éxtasis empezaron a darse a conocer en el mundo protestante. A todo

esto conviene señalar que la *Vita e Ratti* son obra de un autor anónimo. Lo cual se utiliza en muchos casos (en este con gran probabilidad) para destacar la veracidad de lo que se narra, haciendo del anonimato una especie de transmisión de la opinión general, bastante más convincente que la de un autor determinado. Opinión general que viene reforzada por las manifestaciones de las monjas compañeras de comunidad de la santa como testigos privilegiados de su vida. No hay un autor concreto al que referirse, con lo que las monjas acaban siendo las únicas personas capaces de garantizar lo que transmite esta obra sobre las experiencias místicas de Maria Maddalena, que habría permitido a sus monjas tener acceso al contenido de sus *Estasi* para ser transmitidos a la posteridad. En su caso estamos ante la realidad evidente de que un gran número de monasterios del Antiguo Régimen eran instituciones de alto intercambio intelectual y cultural. [Antonio Navas]

Favale, A. *La génesis del género. Una teoría cristiana*. Madrid: Rialp, 2024. 276 pp. ISBN: 978-84-321-6678-5.

Cuando las teorías lo son de verdad, si son menesteres sinceros y no meras ocasiones para delites y éxitos académicos, entonces tienen su justificación última en la vida de sus autores. Es el caso de la profesora Abigail Favale, cuya vida –confesada generosamente en un libro anterior que alguien debería traducir (*Into the Deep. An Unlikely Catholic Conversion*)– es el marco de sentido –evidente en los capítulos primero y octavo– de las exposiciones y reflexiones que encontramos en *La génesis del género. Una teoría cristiana*.

“Creo que el cristianismo tiene la verdad sobre la sexualidad humana, y he estructurado mi vida en torno a esa verdad” (p. 228). Pero esto lo dice la autora desde la altura vital que ha alcanzado, tras su conversión y maduración católicas, al empezar su treintena. En realidad, Abigail Favale ha nacido y crecido en una familia evangélica, rodeada de una población mormona. Ahora bien, “no era una protestante típica”, una que detestase el supuesto “exceso del catolicismo, sus estatuas llorosas, huesos de santos y sus horripilantes crucifijos” (p. 242). Con el tiempo, conectando este pasado protestante con su catolicismo posterior –y, por entonces, improbable–, la autora dio un paso intermedio en su época universitaria, haciéndose anglicana.

Sin embargo, después se convirtió en una intelectual feminista, una “ideóloga” (p. 13) que, cual “flautista de Hamelin” (p. 33), llevaba a sus alumnos lejos de la fe que en ella se había debilitado. Fue precisamente el protestantismo de su infancia, que no valoraba convenientemente a las figuras femeninas, lo que hizo que el feminismo (aunque no se pueda decir en singular) se le presentase de forma tan atractiva a la profesora Favale. Lo que empezó como un intento de encontrar la interpretación adecuada de la Biblia, de tal manera que sus mujeres quedaran justamente apreciadas, terminó con un juicio posmoderno acerca del cristianismo, entendido como una “narrativa” del poder patriarcal. Por aquel entonces, para Favale, la Tradición de la Iglesia se reducía a esta narrativa triunfal durante siglos, cifrada en unos cuantos extractos patrísticos y misóginos, desafortunadamente sacados de contexto. Por cierto, la visión retrospectiva que Favale tiene de su antigua cosmovisión evangélica, luego sustituida por la feminista, quizá sea una de las síntesis más concisas y potentes acerca de la comprensión deficiente de la

BIBLIOGRAFÍA

Tradición en la que pueden caer a menudo las iglesias separadas. En sus propias palabras: “Mi comprensión de la ‘tradición’ estaba irremediamente empobrecida (...) Me había criado en un rincón del cristianismo que era más o menos ahistórico, que veía a nuestra iglesia local como una extensión perfecta de los primeros cristianos en el Nuevo Testamento. Los siglos intermedios, la elaboración gradual de credos, canon y doctrina, todo esto se omitió por completo. Ni siquiera era conscientemente protestante, ni sabía que el evangelicalismo es en sí mismo una tradición. Conocía bien la Biblia, pero ignoraba su herencia interpretativa. Ingenuamente asumí que mi familiaridad con las Escrituras me convertía en una experta en el cristianismo en general, y apresuradamente construí una versión endeble del espantapájaros, que se podía derribar fácilmente” (p. 20).

Con todo, el Espíritu finalmente encaminó a Abigail Favale hacia la verdad católica; sin prisa, pero sin desvío, le fue recordando todo, guiándola hacia la plena verdad (cf. Jn 14, 26). Según confiesa la propia autora sobre su conversión, “no adopté inmediatamente todas las enseñanzas católicas en mi vida personal” (p. 242), como las relativas a la anticoncepción, el matrimonio homosexual o la ordenación femenina. Repárese en que se trata de enseñanzas relacionadas con la diferenciación de los sexos y, en general, con la antropología filosófica y teológica. Para la autora, este es, precisamente, el gran tema de nuestro tiempo: “en pocas palabras, estamos profundamente confundidos acerca de lo que significa ser un cuerpo. Ya no sabemos quiénes somos como seres sexuados, y esto se refleja en nuestro lenguaje” (p. 160). Es un lenguaje confuso, con significados múltiples e imprecisos y definiciones circulares. En este lenguaje posmoderno, nuestra auto-comprensión se fragmenta y complica: se habla de diversos modos de la identidad de género, la expresión de género, el sexo y la atracción sexual (cf. pp. 169-175, 249). Desde esta perspectiva, nuestro cuerpo ya no es un don del Creador, sino una construcción lingüísticamente manejable en la que la vida personal se despedaza en “una colección de etiquetas cada vez más proliferantes” (p. 154). Mas detrás de la comprensión variada y desorientadora de todas estas categorías están las personas atrapadas por ellas, sufriendo y buscando consuelo y plenitud. “Es posible juzgar si una ideología es verdadera o falsa, pero no podemos juzgar a las personas” (p. 243), piensa Favale de acuerdo con el Magisterio. Y por mucho que, cristianamente, haya que tratar a cualquier persona con amor y respeto, “esto no exime de escrutinio” a nadie en lo que concierne a “la idea que se tiene de persona humana en nuestra cultura” (p. 160). Amar no es validar una mentira, sino estar abierto a la Verdad (cf. p. 236).

Favale no puede sino rechazar la antropología posmoderna del paradigma del género, que considera un descendiente edípico (pp. 35, 62) del feminismo del siglo XX. Puede rechazarla porque la conoce bien; con talento sintético, nos regala un tercer capítulo del libro que incluye una visión panorámica de los feminismos y un resumen conciso de sus olas. Lo mismo hace después con el delicado tema de las llamadas “personas transgénero”, recogiendo historias auténticas e incluso comparando empáticamente la disforia de su depresión posparto con la llamada “disforia de género” (cf. pp. 217-220). En la misma línea, la autora también desmonta convincentemente la habitual referencia a la intersexualidad que desde Fausto-Sterling supuestamente habría servido para mostrar que no hay dos sexos, sino un espectro sexual fluido. Según esta lógica, la propia Favale no sería del

todo mujer por tener más vello corporal –reduciendo errónea y superficialmente la cuestión a una consideración de los caracteres sexuales secundarios (p. 153)–. Sin embargo, tampoco se trata de atender a los cromosomas sexuales: un hombre con síndrome de Klinefelter sigue siendo un varón. Su problema es de fertilidad, no de ambigüedad sexual (p. 144). A última hora, las situaciones en las que el sexo no se identifica con facilidad en realidad son “situaciones extremadamente raras” que “requieren atención médica” (pp. 147, 153). El desarrollo sexual es procesual, y “en cada etapa del proceso, las cosas pueden no salir bien” (p. 145). Pero ese proceso es, en todo caso, el de un varón o el de una mujer. No somos *pigmationes* de nuestra corporalidad sexuada (cf. p. 179) ni, por tanto, nuestra masculinidad o feminidad depende de cómo nos sintamos (cf. p. 176). Ser mujer no es, pues, lo que la mujer hace consigo porque se siente de una cierta manera, socialmente construida (o quizá innata, pero desvinculada del resto de dimensiones antropológicas).

Para Favale, el paradigma del género “crea un cisma entre el cuerpo y la identidad” (p. 139). Frente a ello, desde el catolicismo, es preciso “considerar la persona en su totalidad” psicofísica (p. 138), con una identidad que no se divorcia del cuerpo para rehacerlo lingüística y quirúrgicamente, como tampoco para *hipersexualizarlo* al margen de la fecundidad. Orgánicamente, el cuerpo de la mujer está organizado para engendrar una nueva vida y por esta potencialidad se define, aunque no se actualice. La condición sexuada del cuerpo es, pues, inseparable de la teleología de la persona (p. 256). Así, según la autora, la sacramentalidad de nuestra condición encarnada es fundamental, pues “el cuerpo es la manifestación de la persona” (p. 155; cf. 45, 226). “Cada cuerpo es un icono de Cristo”, “una imagen sacramental del Dios vivo” que nos “revela el misterio sagrado e irrepetible de la persona” (p. 158). Frente a la cosmovisión posmoderna y atea, donde todo es maleable porque carece de un significado intrínseco, “el cuerpo es un don” desde la perspectiva cristiana, porque ha sido creado con sentido, dentro de un mundo ordenado donde todo está relacionado: Dios, el prójimo, yo y la creación entera (cf. pp. 259- 261). Ahora bien, no se dice que sea un don el cuerpo idealizado que casi nadie tiene, sino el limitado y doliente que todos experimentamos de varias maneras y, por tanto, también el supuestamente intersexual (cf. pp. 158, 262). En fin, por último, si entendemos que la complementariedad de nuestra condición sexual es un don creado, en la metáfora de la unión conyugal, intensamente corporal, se espeja la relación de Dios con la humanidad (cf. pp. 268-270). En este signo se apunta al destino divino de la humanidad, sin que ello signifique, por ejemplo, que “todas las mujeres deben ser madres en el sentido literal” (p. 269). Con ello la autora nos recuerda que nuestra condición sexuada es más amplia que la actividad sexual y procreativa y que, por tanto, nuestra masculinidad o feminidad permea en general la manera de vivir corporalmente en medio del mundo. Así, no se trata tanto de las cosas que hacemos (de las funciones sociales, por ejemplo), sino de lo que somos –varones o mujeres– mientras hacemos lo que quiera que hagamos (cf. pp. 77, 265, 270).

En un momento en el que los estudios feministas de género son corrientes e influyentes en las instituciones, lo cierto es que este libro nos ayuda a todos a replantear el lenguaje ya habitual y, con él, la cosmovisión posmoderna del ser humano que se difunde con rapidez gracias a las nuevas formas de comunicación

BIBLIOGRAFÍA

digital. No es difícil leer este libro, siendo conciso y apuntando a lo hondo. La traducción española es, por tanto, un regalo para los hispanohablantes –si bien podría revisarse para corregir algunos errores; por ejemplo, la habitual confusión de ‘sincero’ con ‘honesto’ a la hora de traducir *honest* y *honestly* en las páginas 67, 136, 243, 273, la traducción explícita de los pronombres (“ella”) que en español se suelen omitir (como en las páginas 38 o 248), o la errónea traducción en la página 13 de *in all but* donde dice ‘en todo menos’, significando aquí en realidad ‘casi’ o ‘prácticamente’–.

En general, la fuerza del libro procede en gran medida de su carácter testimonial. Se estructura de forma sencilla en nueve capítulos titulados con unas palabras clave de los mismos y parte principalmente de la irrupción de la teología del cuerpo de san Juan Pablo II en la vida de la autora, convertida a la plenitud católica y transformada por la Gracia. La obra resultante supera la obsesión por la autonomía masculina de una Simone de Beauvoir, resentida por la falta de actividad de su propio sexo, así como descubre la raíz podrida de las filosofías posmodernas que han llegado a admitir incluso la pederastia consensuada (cf. p. 86). Si el paradigma del género es diabólico, el del *Génesis* –al que vuelve Jesús (cf. p. 56)– es simbólico en el sentido fuerte: es sacramental (cf. p. 268). Abigail Favale nos presenta, por tanto, la perspectiva católica de la antropología y, con ella, un nuevo feminismo (cf. p. 32). Para la autora, esto fue la salvación del naufragio vital en el que deben de encontrarse también muchas mujeres, “suspendidas entre el cristianismo y las últimas tendencias feministas” (p. 15) –dos troncos sueltos que, separándose, anuncian un hundimiento inminente–. [David Antonio Yáñez Baptista]

Pérez-Soba Díaz del Corral, J. M.- S. Martínez Cano, eds. *Mujeres entre el anhelo y la acción: Filosofía y mística femenina ante las crisis del siglo XX*. Madrid: PPC, 2025. 141 pp.

El volumen recoge las intervenciones del encuentro convocado por el Real Centro Universitario Escorial-María Cristina y el Instituto de Estudios de la Familia de la Universidad San Pablo en el curso de verano de 2024 celebrado en El Escorial. El resultado es el de un tratado breve pero denso e inspirador.

Ante las catástrofes del siglo XX e inmersos en un siglo XXI en el que vivimos calamidades como las de Palestina y la amenaza de mayores estragos a nivel mundial se hace obligada una reflexión sobre los factores que en el pasado se alzaron para salvaguardar de la ruina lo mejor del ser humano.

Entre esos factores se destacan dos que jugaron articuladamente con una novedad merecedora toda nuestra atención. De una parte, el papel que desempeñó la conciencia de la mujer en lo que constituyó la revolución social más importante del siglo pasado. Por otro lado, la recuperación del anhelo místico como fuerza motriz de la acción política y social.

Ambos factores juegan articulados en esas seis mujeres que son objeto de análisis en el presente volumen. La mística y el compromiso profético, sin el que el anhelo místico quedaría peligrosamente recluido en regresivos interiorismos narcisistas, son puestos de manifiesto en el acercamiento a las biografías y experiencias de estas grandes mujeres que “hacen transitable el futuro”, como titula y analiza José María Pérez-Soba Díez del Corral en el estudio introductorio.

Tras unas reflexiones generales sobre la necesaria actualidad de la dimensión mística (Enrique Somavilla Rodríguez), sobre sus raíces agustinianas (Enrique Gómez García) y sobre la relevancia de las mujeres en este campo (Silvia Martínez Cano), se abren tres apartados en torno a tres temáticas diferentes: la aportación filosófica, la acción social y la experiencia mística en tiempos de crisis. En cada uno de ellos se analizan las aportaciones de dos grandes mujeres. En el primero, se da cuenta de la aportación filosófica, política y mística de Simone Weil (Cristina Basili) y de la “trascendencia mundana” de Hanna Arendt (Aïda Palacios Morales). De la experiencia mística movilizadora de una lucha por la justicia se trata en el segundo bloque con las aportaciones de Dorothy Day (Pepa Torres Pérez) y Madeleine Delbrêl (Tiscar Espigares Pinilla). Por último, se abordan las aportaciones de la experiencia mística como posibilitadoras de un enfrentamiento valiente e integrador ante el horror del Holocausto en las figuras de Etty Hillesum (María José Arana Benito) y Edith Stein (Francisco Javier Sancho Fermín).

Frente a las meras elucubraciones teóricas que tantas veces muestran su esterilidad, aquí encontramos vidas, biografías complejas y singulares, experiencias interiores y testimonios vitales de un compromiso que hace frente ejemplarmente a las amenazas que hoy como ayer cercan la vida, los cuerpos y las almas, en nuestro mundo. Vidas y experiencias que abren también nuevos caminos para repensar las imágenes que nos hacemos del ser humano y de Dios.

No se ha podido pensar mejor la selección de las figuras femeninas a la hora de analizar esta necesaria articulación entre mística y compromiso que estuvo siempre presente en las mejores representantes de la espiritualidad. Quizás se puede echar de menos la figura de María Zambrano que, ausente en este volumen, no faltó, sin embargo, a la cita del encuentro celebrado en el Escorial. Problemas de última hora en la entrega del manuscrito imposibilitaron su incorporación para la publicación. Las aquí estudiadas representan de modo inmejorable un pensamiento contemporáneo que, nutrido con la conciencia del movimiento feminista, potencian al máximo esa articulación entre la experiencia espiritual con el compromiso por la transformación sociopolítica de nuestro mundo. Por otra parte, el papel que ellas desempeñaron en su momento no quedó confinado en el acontecer de sus vidas. Sigue ahí como una incitación a pensar y promover movimientos liberadores en las circunstancias particulares que nos tocan a enfrentar en nuestros días presentes y futuros. Es el propósito bien logrado que nos ofrece esta publicación. [Carlos Domínguez Morano, SJ]

D’Andrea, B. N. «*En el único Cristo somos uno*». *Espiritualidad agustiniana en el corazón de la vida*. Madrid: Editorial Paulinas, 2025.

San Agustín es una de las figuras más atrayentes del cristianismo. Su influjo se deja sentir en cada época, especialmente cuando se viven profundas transformaciones que afectan al ser humano. Su legado filosófico, teológico y espiritual son de tal consistencia que los grandes espíritus no renuncian a confrontarse con él, a veces como con un amigo, a veces como con un verdadero contrincante intelectual. Ciertamente, ante la elección del primer papa agustino, muchos han sentido la inquietud –palabra de profunda resonancia agustiniana– de conocerle o al menos de aproximarse a su figura. El libro de Bruno N. D’Andrea, profesor

BIBLIOGRAFÍA

de Patrología de la Facultad de Teología de la Universidad Loyola, busca promover el conocimiento de la espiritualidad del Hiponense como propuesta de vida cristiana, últimamente exaltada en muchas ocasiones por los pontífices Benedicto XVI, Francisco y ahora León XIV. De hecho, esta es una de las riquezas de este libro: mostrar cómo los últimos obispos de Roma han reiterado la actualidad de muchas de las orientaciones del magisterio agustiniano. Ahora bien, la contribución de este escrito –a nuestro juicio– consiste en la manera accesible y profundamente simbólica de presentar el camino espiritual agustiniano. El autor nos propone entrar en espiritualidad del corazón inquieto y peregrino, que se deja (y a veces se resiste) acompañar por la Trinidad en el camino de la vida. En ella el ser humano se confronta con las preguntas más acuciantes, aquellas que acompañan a la humanidad de todos los tiempos: «¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos?». Agustín encontró respuestas en el encuentro con el Dios humilde, el Mediador, maestro de humildad. A partir de ese encuentro, dio con el verdadero rostro de Dios, el Padre, fuente de la vida, y se dejó guiar por el Espíritu santificador, quien lleva a cabo la obra de la gracia. Tal encuentro condujo a san Agustín a conocer la espiritualidad eclesial: no existe un Cristo sin carne, sin cuerpo; existe el Cristo total (*Chritus totus*) la comunidad de los hijos e hijas de Dios. Por eso, el autor nos recuerda que somos acompañados y acompañantes, que caminamos juntos, que Agustín no quería salvarse sin sus hermanos: «Lo único que me mueve es que vivamos juntos en Cristo. Esto es todo mi anhelo, mi honor, mi gloria, mi gozo, mi logro. Aunque no me escuchéis, si yo no callo, salvaré mi alma. Pero no quiero salvarme sin vosotros» (s. 17,2). Por último, habría que subrayar con una alusión a la tercera parte del libro, aquello que D^a Andrea ha querido poner de relieve como una aportación específica de su escrito: que la espiritualidad agustiniana, además de ser trinitaria y eclesial, es social, esto es, incide en la vida comunitaria, en las relaciones, se despliega «en el corazón de la vida». Al santo conocido por la doctrina de la interioridad, tan bien reflejada en *Las Confesiones*, ahora lo conoceremos un poco más por el énfasis de muchas de sus exhortaciones, que recae más sobre la hondura de las tensiones de la vida cristiana, que en un intimismo evasivo, como alguno podría pensar. De hecho, Henri de Lubac decía que Agustín nos advierte de «la tentación de la interioridad pura» (*Meditación sobre la Iglesia*, Madrid 1980, p. 147). En definitiva, y con todo lo dicho hasta aquí, subrayamos el acierto de esta publicación que quiere poner en contacto a san Agustín, su vida y sus textos, con un público que busca respuestas ante los profundos cambios de hoy, que no hacen más que acrecentar la inquietud del corazón humano. [Enrique A. Eguarte, Pontificio Instituto Patristico Augustinianum]

Lazcano, R. *Tesaurus Augustiniano*. Tomo XV. Pozuelo de Alarcón (Madrid): Rafael Lazcano Editorial, 2025, 405 pp.

Con paso firme y rigurosa puntualidad prosigue este *Tesaurus Augustiniano*, la gran obra bibliográfica sobre la Orden de San Agustín y los Agustinos Recoletos, con sus ramas femeninas, de España, Portugal, América Latina y Filipinas, que emprendió Rafael Lazcano en 2018 y que hoy llega al tomo XV con 92 bio-bibliografías (de *Moreno Díaz a Orihuela y Valderrama*) y 6415 entradas. Para dar a conocer la metodología seguida en esta obra, basta con describir la que se ha

seguido con el autor principal de este volumen, al que se le dedican 109 páginas a dos columnas: el agustino recoleto san Ezequiel Moreno Díaz (1848-1906), misionero en Filipinas (de 1870 a 1885) y en Colombia (desde 1889), donde ejerció un apostolado relevante como obispo de Pinara y después de Pasto hasta 1896, en que, por un cáncer, tuvo que regresar a España. Beatificado en 1975 por Pablo VI y canonizado en 1992 por Juan Pablo II, es el patrono de los enfermos de cáncer y está incorporado al Propio de la liturgia de España. Tras tres páginas sobre su vida, expuesta con precisión, siguen 2256 entradas bibliográficas, que son muchas más, pues cada una incluye todas sus reediciones. Contiene sus cartas y escritos pastorales, sus obras completas, las ediciones de su epistolario, y sus cartas personales una por una por orden cronológico. Una por una –son 1600– no significa que hubieran sido publicadas individualmente, sino que Rafael Lazcano las ha individualizado y entresacado de las obras en que han aparecido, añadiendo sus reediciones y traducciones. A continuación detalla los documentos de su causa de canonización, para terminar con una veintena de páginas con los escritos sobre san Ezequiel. Las descripciones bibliográficas de cada pieza son completas y muy pormenorizadas.

El mismo procedimiento y el mismo esquema (biografía, obras, fuentes y bibliografía pasiva) se sigue en todos los autores, de los que señalo algunos como muestra. El agustino mexicano Elías del Socorro Nieves (1882-1928), fusilado por fuerzas federales durante la Guerra Cristera y beatificado por el papa Juan Pablo II en 1997. Juan Bautista Moya Valenzuela (1504-1567), nacido en Jaén, misionero en Nueva España, particularmente en la región de Tierra Caliente, entregado al servicio infatigable de las necesidades humanas y espirituales de los indios, cuyo proceso de beatificación se empezó en 1996. Una figura destacada en la Edad Media es la del polifacético Bernardo Oliver (m. 1348), valenciano, profesor de Teología en la Universidad de París, donde escribió el *Tractatus Contra Caecitatem Iudeorum* (1317), y que alcanzó un gran prestigio en la curia pontificia de Aviñón y en la corte de la Corona de Aragón, como embajador de Pedro IV y como obispo de Huesca, Barcelona y Tortosa; de modo que fue el primer agustino español obispo, así como el primer agustino español escritor místico, por su obra *Excitatorium mentis ad Deum*.

Como muestra de la versatilidad de los agustinos podemos presentar a dos autores del siglo XIX: el botánico cordobés José de Jesús Muñoz Capilla (1771-1840), al que se le dedican veintidós páginas, cuyo Herbario Histórico se conserva en la Universidad de Córdoba; y el también cordobés Agustín Moreno (1810-1883), que, tras la desamortización y la excomunión, volvió a su ciudad natal, donde se dedicó a los pobres y marginados, por lo que se le nombró supervisor de las Casas de Beneficencia de la ciudad de Córdoba, miembro de la Junta Municipal de Beneficencia y director del Asilo de la Madre de Dios y de San Rafael.

Es conocida la gran labor misionera que han desarrollado los agustinos en el archipiélago filipino desde el Setecientos, que fue el primer destino de san Ezequiel Moreno. De modo que el Real Colegio Seminario de los Padres Agustinos en Valladolid es conocido como «los Filipinos». El P. Eduardo Navarro (1843-1910), que había sido misionero en Filipinas, se volcó en crear el Fondo *Colección de Filipiniana* en la biblioteca del Colegio de Valladolid. Coetáneo suyo es Conrado Muiños Sáenz (1858-1913), escritor, periodista, crítico literario,

BIBLIOGRAFÍA

poeta, profesor en los Estudios Superiores de El Escorial y director de la revista *La Ciudad de Dios*. Ya en nuestros tiempos, terminemos con Miguel Ángel Orcasitas (1945-), cuya entrega a tareas de gobierno dentro de la Orden, se culminó con el cargo de prior general de los agustinos de 1989 a 2001, precediendo a Robert Francis Prevost, también prior general durante doce años (2001-2013) y ahora Sumo Pontífice como León XIV. [Gabriel M. Verd, SJ].

Quadri, L. *Un «conoscitivo amore»: La tradizione della vita di S. Maria Maddalena de'Pazzi tra Sei e Settecento*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2025. XII+358 pp. ISBN 978-88-222-6979-9.

Maria Maddalena de'Pazzi fue canonizada en 1669. En torno a esta fecha hay autores que consideran que se producía el crepúsculo de la mística, que tan floreciente había sido hasta ese momento a partir del siglo XVI. Otros autores se inclinan más bien a afirmar que esta fecha marca, no el final de la experiencia mística, sino una nueva forma de producirse que habría evitado su desaparición. La primera biografía de la santa, obra de Vincenzo Puccini, tuvo un gran éxito, hasta el punto de ser traducida al castellano, el flamenco y el inglés. Por multitud de testimonios se pudo constatar que la fama de santidad de Maria Maddalena se desarrolló de manera constante, perpetua e invariable. A esto contribuyó el que los testimonios favorables no provenían de personas interesadas, sino de personas consideradas «graves», en su mayor parte, dignas de fe, doctrina y bondad, con la misma opinión difundida en todo tipo de eclesiásticos y letrados. Se pudo constatar que el día de su fallecimiento se presentó una auténtica multitud a honrarla como santa. La biografía de Puccini, reimpresa hasta tres veces, tuvo tanto éxito que era muy difícil encontrarla por la celeridad con que la adquiría todo tipo de fieles. Mientras vivía todavía las monjas de su comunidad tomaban nota puntualmente de cuanto ella manifestaba cuando se hallaba en éxtasis, con la particularidad de que, en bastantes ocasiones, transcribían fielmente palabras cuyo contenido se les escapaba. Respecto a su capacidad teológica o exegética las opiniones recabadas son dispares. Hay quienes afirman la valía de sus manifestaciones en estos campos y hay quien desconoce que haya dado muestras de una clara competencia teológica. En 1688 ve la luz la *Vita e Ratti de Santa Maria Maddalena de'Pazzi*, con un contenido enriquecido respecto a la Vida de Vincenzo Puccini, como son los *Quaranta giorni*, experiencia mística de tipo afectivo, los *Estasi* y los *Colloqui*, en los cuales Maria Maddalena manifiesta conocimientos de exégesis bíblica, en continuidad con lo que había sido producido por la mística del siglo XVI. Ya a partir de una biografía de Thomas Smith, titulada *Life of Magdalene of Pazzi*, sus éxtasis empezaron a darse a conocer en el mundo protestante. A todo esto, conviene señalar que la *Vita e Ratti* son obra de un autor anónimo. Lo cual se utiliza en muchos casos (en este con gran probabilidad) para destacar la veracidad de lo que se narra, haciendo del anonimato una especie de transmisión de la opinión general, bastante más convincente que la de un autor determinado. Opinión general que viene reforzada por las manifestaciones de las monjas compañeras de comunidad de la santa como testigos privilegiados de su vida. No hay un autor concreto al que referirse, con lo que las monjas acaban siendo las únicas personas capaces de garantizar lo que transmite esta obra sobre las experiencias místicas

de Maria Maddalena, que habría permitido a sus monjas tener acceso al contenido de sus *Estasi* para ser transmitidos a la posteridad. En su caso estamos ante la realidad evidente de que un gran número de monasterios del Antiguo Régimen eran instituciones de alto intercambio intelectual y cultural. [Antonio Navas]

Historia, Arte y Música

Pagano, S. (a cura di). *Amorevolissimo padre e protettore*. Firenze: Leo S. Olschki, 2025. XII+449 pp. ISBN 978-88-222-6986-7.

San Carlos Borromeo tuvo en gran estima a los Barnabitas (fundados por Antonio Maria Zaccaria) desde el principio y esto lo llevó a proteger a la nueva familia religiosa y hacerle de guía cuando vio que lo necesitaban. Les adjudicó en Milán la iglesia de San Bernabé (San Barnaba), de donde tomaron el nombre con el que se los conoce: Barnabitas. Cuando Carlos Borromeo sentía necesidad de retiro espiritual, se retiraba a la casa de los Barnabitas, en la que ellos le tenían reservada una habitación. Cuando llegó a Milán, el total de miembros de los Barnabitas era de un centenar, entre padres y hermanos. Su pobreza y su austeridad le auguraban un gran éxito a la hora de incorporarlos a la reforma del Concilio de Trento, siendo todavía una congregación que no se había visto afectada por la decadencia de las órdenes monásticas tradicionales. Además, su espíritu de obediencia estricta a las directrices de los superiores aseguraba a Carlos Borromeo que le serían totalmente dóciles, como él deseaba que sucediera, sin voces discordantes que no dependiesen de él como arzobispo. Porque Carlos Borromeo no veía con buenos ojos la autonomía razonable de otros grupos religiosos, como la Congregación del Oratorio, de san Felipe Neri (que tuvo que abandonar la ciudad por su falta de entendimiento con el arzobispo). Tampoco se sentía cómodo con la Compañía de Jesús, por sus iniciativas legítimas. en cumplimiento de su propio papel en la Iglesia. El principal motivo de que contara especialmente con los Barnabitas residía en la forma en que observaban un respeto escrupuloso de la ortodoxia eclesial. En ese momento fueron considerados *coadiutores episcoporum*, ya que Carlos Borromeo los consideraba sujetos válidos para las misiones de predicación a los herejes, reformadores de monasterios masculinos y femeninos, reformadores de la Orden de los Caballeros de Malta, directores de seminarios, de colegios, con gestiones diplomáticas de alto nivel en la corte de los príncipes, con especial atención al mundo de la cultura. Carlos Borromeo se preocupó de mejorar la calidad de los estudios de los Barnabitas, que se limitaban al principio a estudios no demasiado profundos sobre la Sagrada Escritura y que además prohibían a los miembros de la congregación la lectura de libros heréticos o cismáticos así como las artes liberales, entre ellas la filosofía y la poesía, hasta que la preocupación de Pío V por los estudios de filosofía y teología, para combatir las herejías, hizo que los Barnabitas mejoraran seriamente el contenido de sus estudios. La correspondencia que se publica en este volumen es la que mantuvo Carlos Borromeo con diversos Barnabitas. No se incluyen las cartas a otras religiosas o prelados en los que se nombre a los Barnabitas. Los textos se transcriben completos, respetando las particularidades propias de la lengua de cada uno de sus corresponsales. [Antonio Navas]

BIBLIOGRAFÍA

Quantin, J-L. *The Patristic Text in the Confessional Age (16th-17th centuries): Erudition, Theology, Censorship*. Leiden-Boston: Brill, 2024.

Para la historia de la literatura cristiana, y también de la teología, el estudio de la recepción de escritos patrísticos es actualmente de particular interés. El autor de este primer volumen de un ambicioso proyecto de investigación centrado en la temática antes mencionada confiesa haber descubierto un campo de estudio, sino desconocido, poco explorado como es el de la recepción en edad moderna de escritos de época patrística. Sin embargo, reconoce que algunas obras como la de Karla Pollmann, *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, han sido pioneras en la materia. En cualquier caso, este primer volumen de la nueva colección *Receptio Patristica* de la prestigiosa editorial Brill, nos ofrece algo más que estudios sobre textos patrísticos considerados *auctoritates* en edad moderna. En realidad, se trata de toda una provocación de carácter epistemológico para quien quiera explorar cómo se han recibido, bajo qué categorías y qué instrumentos, en qué contextos geográficos y en qué circunstancias eclesiásticas, algunos destacados textos patrísticos. Debe destacarse que, debido a los siglos de recepción elegidos, el aspecto confesional se encuentra en los estudios de Jean-Louis Quantin de manera prácticamente omnipresente. Finalmente, un aporte no menor al estudio de la recepción patrística en edad moderna lo constituye la extensísima y actualizada bibliografía que encontramos al final del volumen junto a dos útiles índice de nombres. [Bruno N. D'Andrea OAR]

Lazcano, R. *Biografía de León XIV: El Papa agustino, peregrino hacia Dios*. Madrid: San Pablo, 2025. 437 pp. ISBN 978-84-285-7427-3.

Rafael Lazcano presenta esta biografía del papa León XIV, del que piensa que es «un hombre llamado a ser grande, habiéndose hecho pequeño». Considera que es la voz de la esperanza y el referente intelectual y moral que necesita nuestro tiempo, dado que la humanidad espera respuestas claras, razonables y creíbles para los graves problemas, interrogantes y desafíos del momento que vivimos. Estas páginas intentan dar a conocer la mayor parte de los aspectos relevantes de su vida: sus antepasados, su nacimiento, educación, estudios, formación, titulaciones, labores pastorales y misioneras, docentes, formativas y directivas, escritos y pensamiento, cargos y estilo de gobierno en la Orden de San Agustín y en la Iglesia como obispo, cardenal y papa. Junto a lo humano e intelectual, se da a conocer su estilo agustiniano, su trayectoria pastoral y su autoridad como máxima autoridad de la Iglesia Católica y soberano del Estado del Vaticano. Pone de relieve el hecho de que, en su opinión, el papa Francisco intuyó que Roberto Prevost acabaría sucediéndolo en la sede de san Pedro. A favor del retrato de León XIV que nos transmite el autor figura el hecho de haber convivido con él durante cuatro años en la comunidad del Colegio Internacional Santa Mónica, en Roma. Ha incorporado igualmente abundantes fuentes, documentos inéditos y la práctica totalidad de libros, artículos y entrevistas disponibles «sobre» él y «desde» él. Respecto a los textos del propio Roberto Prevost, el autor asume la responsabilidad de la traducción española de aquellos que han sido escritos en otras lenguas. Incorpora así mismo un álbum fotográfico de momentos especiales y emotivos,

que contribuye a ilustrar la identidad de León XIV. Para que esta obra sea más completa y de fácil utilización incorpora el autor un Índice de personas, lugares y materias. Anuncia que piensa presentar una segunda edición de esta biografía una vez transcurridos unos años de pontificado y añade un dato que puede resultar especialmente útil al lector para valorar mejor la objetividad del relato: no ha biografiado a una persona que le sea ajena o incluso indiferente; ha biografiado a alguien por quien siente respeto, simpatía y admiración. Entre los desafíos y expectativas ha resaltado la importancia de ayudar a liberar, frente a la tentación de poseer. La mayor riqueza que se puede tener consiste en apreciar lo del otro y compartir lo propio. Cree que la inteligencia artificial no tiene por qué afectar negativamente al comportamiento humano, ya que, bien utilizada, puede ser un beneficio para la humanidad. Valora en alto grado la importancia de la educación, que consiste en construir una identidad sólida para vivir, pensar, sentir y amar. Para él la orientación sinodal de la Iglesia es signo de que Dios sigue caminando con su pueblo, guiado por el Espíritu y liderado por el sucesor de Pedro. Ha mostrado su preocupación por la persistente división que afecta a los cristianos en el mundo. Espera que sea reconocida en la Iglesia Católica la voz de las mujeres, su peso teológico, pastoral, espiritual y de decisión. Se muestra preocupado por las familias alejadas de la Iglesia y por el gran valor testimonial que supone para la sociedad el matrimonio estable. Cree así mismo el autor que este pontificado será «agustiniano», marcado por un equilibrio razonable entre jerarquía y sinodalidad, tradición y renovación, autoridad y comunión. [Antonio Navas, SJ]

Compañía de Jesús

Juez García, P. *Juan Ignacio Molina: El jesuita estudioso de la naturaleza chilena*. Madrid: Editorial Fundación Sicómoro, 2025. 130 pp. ISBN 978-84-129977-0-5.

Esta publicación se inserta en una colección denominada Naturalistas del Mundo Hispánico, que intenta reivindicar la labor, muchas veces desconocida, de naturalistas prestigiosos de España y América Latina. En este caso se presenta la vida y la obra de uno de los jesuitas chilenos que fue expulsado de su país por orden del monarca español Carlos III, en el extrañamiento que sufrieron en el año 1767. Después de pasar por la ciudad italiana de Imola, como los demás jesuitas chilenos, Juan Ignacio Molina se estableció en Bolonia. A partir de ese momento empezó a publicar escritos sobre Chile, en los que describía la historia geográfica, natural y civil del «reino» de Chile. Entre esos escritos se incluye uno específico sobre la historia natural de Chile. Su afirmación de que la materia posee principios de vida y de que existen metales sensibles le acarrió la condena de la Iglesia Católica y su apartamiento de la docencia y del ejercicio pastoral como sacerdote. Él siguió siendo fiel al método científico sin concesiones, aceptando lo que consideraba acertado de la Ilustración y manteniéndose al mismo tiempo en el seno de la Iglesia Católica. En sus escritos se puede observar que busca alcanzar el entendimiento universal de la naturaleza y la sociedad. Así mismo fue un gran defensor de la dignidad y complejidad de las culturas originarias americanas, frente al eurocentrismo dominante que consideraban de escaso valor tales culturas.

BIBLIOGRAFÍA

Cuando se observa el decurso de su vida salta a la vista el valor que Juan Ignacio Molina acuerda a la educación, la ciencia y la memoria histórica como pilares de una sociedad capaz de reconocer a los mejores hijos que supieron honrarla, como sucedió precisamente en su caso. Sus restos fueron llevados a Chile con todos los honores. Anteriormente le fue erigida una estatua frente a la Casa Central de la Universidad de Chile, estatua que fue trasladada definitivamente a Talca, frente al Liceo que lleva su nombre. [Antonio Navas, SJ]

Salomoni, D. - Giurgevich, L. - Leitão, H. (Eds.). *Santo Antão: The Jesuit College in Lisbon and Its History* (History of Early Modern Educational Thought, vol. 6). Leiden-Boston: Brill, 2025. 399 pp. ISBN: 978-90-04-71994-1.

El colegio de Santo Antão (San Antón) de Lisboa, fundado en 1553, constituyó, junto con los de Coimbra y Évora, una de las obras educativas y apostólicas más destacadas de la Compañía de Jesús en Portugal en los siglos XVI al XVIII. Se estableció primeramente en el barrio lisboeta de la *Mouraria*, en el antiguo monasterio de Santo Antão, apodado cariñosamente por los jesuitas *o coleginho* y considerado como la primera casa en propiedad que tuvo la Compañía de Jesús en el mundo. Gracias a la protección de la corona y de algunas personalidades de la corte portuguesa, el *coleginho* se trasladó a finales del siglo XVI a un edificio de nueva planta (Santo Antão-o-Novo), más capaz y adecuado, en otra zona de la ciudad, cuyas obras se prolongaron más de lo calculado y cuya grandiosa iglesia quedaría dañada por el terremoto de 1755, poco antes de que los jesuitas fueran expulsados del país. El colegio fue entonces transformado en hospital, derribándose la iglesia a comienzos del siglo XX.

Resulta innegable la importancia de este centro educativo jesuítico para la historia de la pedagogía, en particular por las enseñanzas científicas, en materias como matemáticas y astronomía, que se impartían en su famosa *Aula da Esfera*. No menor es su relevancia para la historia de las misiones jesuitas, ya que el colegio era lugar de estancia temporal de muchos religiosos que iban o volvían de la India, Brasil y las otras colonias portuguesas de ultramar. Pese a todo ello, Santo Antão ha recibido hasta ahora relativamente poca atención por parte de los historiadores. Esta escasez de investigación es lo que trata de paliar la presente obra colectiva, exquisitamente editada por Brill y coordinada por los profesores David Salomoni (Siena), Luana Giurgevich (Lisboa) y Henrique Leitão (Lisboa), que constituye el volumen 6 de la serie *History of Early Modern Educational Thought* de dicha editorial.

Un primer artículo, de Francisco Malta Romeiras, repasa los principales hitos de la historia de esta institución en sus dos sedes sucesivas. Le siguen otras contribuciones sobre aspectos particulares: los primeros años del colegio (Liam Matthew Brockey), la vida cotidiana de la comunidad jesuita (Cristina Osswald y Maria Luísa Jacquinet), la participación del centro en los festejos barrocos con motivo de las beatificaciones y canonización de Ignacio y Javier (Maria João Pereira Coutinho) y un amplio estudio sobre el desarrollo arquitectónico del nuevo colegio y los planos que han sido identificados (Rui Lobo y Ricardo Lucas Branco).

Varios capítulos estudian aspectos particulares de las disciplinas impartidas por los jesuitas en Santo Antão: los libros disponibles para el aprendizaje de las

matemáticas (Noël Golvers), el observatorio astronómico instalado en el siglo XVIII y sus conexiones internacionales (Luís Tirapicos), la atención concedida a la astrología (Luis Campos Ribeiro), la enseñanza de la filosofía (Paula Oliveira e Silva) o las aportaciones del profesor y rector del colegio Baltasar Teles a la lógica escolástica (Simone Guidi).

El penúltimo capítulo, a cargo de Eugenio Menegon, se ocupa del paso por el colegio del padre Provana, jesuita destinado en China, en su viaje de ida (1708) y vuelta (1718-19) a Roma desde Pekín como enviado del Emperador Kangxi, en el contexto de la discusión sobre los ritos chinos y las complicadas relaciones entre la Santa Sede, el rey de Portugal y la corte de Pekín. El libro se cierra con una bibliografía, compilada por Henrique Leitão y Luana Giurgevich, sobre los estudios relativos a los jesuitas y la ciencia en Portugal y su imperio publicados en los últimos treinta años.

Puede señalarse, como un atractivo añadido, la calidad y abundancia de las ilustraciones (dibujos, grabados, planos, fotografías...) que acompañan al capítulo 5, el dedicado a la construcción del nuevo colegio, facilitando la comprensión de todo lo referente a la historia y arquitectura del edificio.

Escrito desde una perspectiva interdisciplinar, *Santo Antão. The Jesuit College in Lisbon and Its History* nos ofrece la oportunidad de acercarnos en profundidad a una parte significativa de la historia de la Compañía de Jesús y de la Iglesia en Portugal a lo largo de dos siglos, así como de valorar las aportaciones realizadas por aquella institución, en línea con otras muchas obras educativas de los jesuitas, a la pedagogía y al avance del conocimiento en la Europa moderna.[José Luis Vázquez, SJ]

Filosofía

Torralba, F. *Bienaventuranzas para agnósticos*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2024. 327 pp.

Ya se han cumplido algunos siglos desde que se elevó la carta a género literario; y ya han transcurrido algunos años desde que dicho género se ha utilizado como recipiente teológico. En nuestro ámbito, por la atmósfera generada en la publicación que reseñamos, no es difícil acordarse de la *Carta a un amigo agnóstico*, de González Faus (1990), aunque esta misiva no halló respuesta. Pues bien, en esta ocasión, Francesc Torralba se sirve del diálogo epistolar con un supuesto amigo de la infancia, Guillem, con quien, tras cuarenta años sin saber uno del otro, se encuentra en una típica cena de antiguos alumnos, para reflexionar juntos aun en la distancia, desde la posible convergencia de visiones (la creyente y la agnóstica) hasta el reconocimiento de lógicos desencuentros, la que puede considerarse “quintaesencia del evangelio” (F. Camacho), “evangelio dentro del evangelio” (J. R. Flecha) o “corazón de la fe” y “esencia de toda civilización posible” (F. Torralba): las bienaventuranzas.

Es un hecho que, en este sentido, el título elegido para la publicación no engaña, pues el lector encontrará en estas páginas un comentario a cada una de las nueve bienaventuranzas desgranadas por Mateo –es bueno asentar desde el principio, aunque el autor sepa de la existencia de diversas tradiciones, que sigue este

BIBLIOGRAFÍA

texto (p. 133), y no el lucano y, ni mucho menos, el sugerente esbozado por el autor del libro del Apocalipsis–, atendiendo a temáticas y planteamientos (he aquí la novedad) que pueden surgir en el ser humano de la calle que no se sienta movido por la fe cristiana, y no tanto aferrándose a disquisiciones exegéticas (aunque alguna haya), como estamos acostumbrados. Con este enfoque, dicho sea de paso, el autor da a entender que este texto resulta universal y se puede convertir en materia de diálogo y de crecimiento: puede ser leído y aplicado por cualquier persona, independientemente de sus creencias, siempre y cuando rijan la honestidad intelectual y el anhelo de otorgar sentido a la existencia, aspectos ambos en los que Torralba insiste. El descubrir este humus antropológico y cultural es, sin lugar a dudas, uno de los méritos del filósofo catalán, que sabe traducir a la mentalidad laica cada una de las afirmaciones de Jesús. Dicho lo cual, sin embargo, no está de más advertir al lector de que en sus manos encontrará no solo un comentario no al uso de las bienaventuranzas, sino un auténtico vademécum que le ayudará a clarificar curiosidades que le puedan suscitar las bienaventuranzas en sí, pero, ante todo, aspectos de la misma fe, de la oscura fe. Y es que el autor no renuncia nunca al hecho de que “la capacidad interrogativa nos hace humanos” (p. 72).

En efecto. Antes de dar paso al rosario de las bienaventuranzas, subrayando aquellos temas que convienen a cada una de ellas (felicidad, pobreza de espíritu, sentimiento, sufrimiento, humildad, justicia, paz, persecución...), Torralba dedica ciento treinta y ocho páginas (es decir, casi la mitad del libro) a ambientar la relación epistolar. Páginas que se convierten en un sugerente minitratado fiducial e, incluso, cultural; pues, a lo largo de estas páginas, el lector advierte el bagaje enciclopédico que caracteriza al autor. Así, en esta obra se plantean cuestiones como la identidad personal, la frivolidad (que evita el fanatismo, pero incurre en el escepticismo), las convicciones, la existencialidad de la fe, el carácter personal del Dios cristiano, la virtud de la esperanza, el problema de la teodicea y el sufrimiento de Dios, la cuestión del lenguaje religioso, las comprensiones antropomorfas de lo divino, el misterio de la encarnación, la empatía divina como posibilidad de redención, el concepto de reino de Dios, la existencia del alma, la resurrección del cuerpo, el infierno y otras realidades escatológicas, la cuestión de la experiencia religiosa, la culpabilidad religiosa, la ética de mínimos y de máximos, la ética autónoma y heterónoma, la sobreabundancia de la ética de Jesús, el peso de la conciencia y de la libertad en la toma de decisiones, el cómo y el cuándo de la iniciación cristiana, la toma de postura por Jesús como una opción vital fundamental, el lugar del placer en el cristianismo y su diferencia con la felicidad (que da pie a la reflexión sobre las bienaventuranzas), la oración, la sociedad del tener y la mentalidad de la civilización de la pobreza, la lógica del don, la gratuidad, la creencia en la vida eterna como uno de los grandes criterios de distinción, el diálogo fe-ciencia, la consideración immanente de la trascendencia divina, el poder pacificante del perdón y de la reconciliación, la consideración del cristianismo como algo más que un simple humanismo, un movimiento que lucha por las causas nobles o una ONG, el profetismo, el proceso de secularización y la significatividad del resto... Estimo que por esta variedad de temas y por el intentar situarse en la piel del otro –si bien, no estoy muy seguro de que siempre se consiga, pues continuamente parece llevarse el agua al molino del creyente (“sumar adeptos a tu tribu”), careciéndose de diversidad de registros lingüísticos que denoten un

diálogo auténtico–, el lector disfrutará de su lectura y encontrará argumentos para afianzar un poco más sus convicciones, sin que se desvanezca la duda inherente a la fe. Y, ¡quién sabe!, a lo mejor alguno se descubra como ese “cristiano anónimo” que, “sin saberlo”, defiende “muchas causas propias de Jesús”, aunque no crea “en su naturaleza divina” ni participe “de la eucaristía” (p. 302).

Por último, Frances Torralba inserta una bibliografía básica, con treinta y cuatro referencias, en varios idiomas. A sabiendas de que en absoluto quiere ser una bibliografía exhaustiva, sí es verdad que uno echa en falta, bien por su profundidad, bien por su carácter cercano al de estas páginas, obras como las de Luis González-Carvajal, Fernando Camacho, Alberto Maggi, Arturo Paoli, Eduard Schweitzer, Jan Lambrecht, Xabier Pikaza, Juan José Bartolomé, Santiago Silva Retamales, Adolfo Chércoles, Rodrigo Mejía... [Enrique Gómez García OAR].

Índice de libros reseñados y recensionados

- Angulo Ordorika, I. – Vilas Boas, Susana (eds.). *Riesgos y fidelidades. Miradas teológicas para un mundo plural*. Barcelona: Herder, 2025. 418 pp. 229
- Casanova, J. y Phan, P. C. (eds.). *Asian Pacific Catholicism and Globalization. Historical Perspectives and Contemporary Challenges*. Washington, D. C.: Georgetown University Press, 2023. 332 pp. [978-1-64712-379-6] 233
- Cerriotti, L. *Cose che fanno miracoli: Il potere degli oggetti nell'immaginario benedettino della prima età moderna*. Firenze: Olschki Editore, 2025. pp.199. 241
- D'Andrea, B. N. «*En el único Cristo somos uno*». *Espiritualidad agustiniana en el corazón de la vida*. Madrid: Editorial Paulinas, 2025. 267
- Favale, A. *La génesis del género. Una teoría cristiana*. Madrid: Rialp, 2024. 276 pp. ISBN: 978-84-321-6678-5. 263
- Ghyoot, M., *Brothers Behind Bars. A History of the Muslim Brotherhood from the Palestine War to Egypt's Prisons*. Oxford: Oxford University Press, 2005. 232
- Gómez García, E. - E. Somavilla Rodríguez (coords.), *Entre credulidad e increencia. La transmisión de la fe cristiana en un horizonte postsecular*. Salamanca: Sindéresis, 2025. 245 pp. 259
- Grappe, Ch.– Marx, Alfred. *Fêtes et pèlerinages dans la Bible. Essais bibliques 65*. Genève: Labor et Fides, 2025. 192 pp. ISBN 978-2-8309-1891-5. 253
- Grüninger, A.-Ch. *Haggai und die Wiederherstellung des Tempels. Konzeptionen vom Handeln JHWHs in persischer Zeit*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2025. 284 pp. 256
- Hanusiewicz-Lavallee, M. *The Call of Albion. Protestants, Jesuits, and British Literature in Poland-Lithuania, 1567-1775*. Leiden – Boston: Brill, 2024. 468 pp. 248
- Himes, K. R. *Sacred and social: Theological Foundations of Catholic Social Teaching*. Washington: Georgetown University Press, 2025. 336 pp. 260
- Juez García, P. *Juan Ignacio Molina: El jesuita estudioso de la naturaleza chilena*. Madrid: Editorial Fundación Sicómoro, 2025. 130 pp. ISBN 978-84-129977-0-5. 273
- Lazcano, R. *Biografía de León XIV: El Papa agustino, peregrino hacia Dios*. Madrid: San Pablo, 2025. 437 pp. ISBN 978-84-285-7427-3. 272
- Lazcano, R. *Tesoro Agustiniانو*. Tomo XV. Pozuelo de Alarcón (Madrid): Rafael Lazcano Editorial, 2025, 405 pp. 268

BIBLIOGRAFÍA

- Lluís, J.-L. *Baila con Babel: Contra el absolutismo lingüístico*. Fragmentos 99. Barcelona: Fragmenta, 2024. 91 pp. ISBN: 978-84-10188-98-3. 253
- Martins, F. ¿Tenía realmente razón la Biblia? Las historias de Israel y el Israel de la historia. *Presencia Teológica* 321. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2025. 389 pp. ISBN: 978-84-293-3246-9. 255
- Pagano, S. (a cura di). *Amorevolissimo padre e protettore*. Firenze: Leo S. Olschki, 2025. XII+449 pp. ISBN 978-88-222-6986-7. 271
- Pérez-Soba Díaz del Corral, J. M.- S. Martínez Cano, eds. *Mujeres entre el anhelo y la acción: Filosofía y mística femenina ante las crisis del siglo XX*. Madrid: PPC, 2025. 141 pp. 266
- Prieto López, L. J. y Cendejas Bueno, J. L. (eds.). *Proyección de la Escolástica jesuita española en el pensamiento británico. Nuevos horizontes en la política, el derecho y la ley*. Leiden-Boston: Brill, 2024. 373 pp. 250
- Prudlo, D. S. (ed.). *A Companion to the History of the Roman Curia*. Leiden – Boston: Brill, 2025. 390 pp. 243
- Quadri, L. *Un «conoscitivo amore»: La tradizione della vita di S. Maria Maddalena de' Pazzi tra Sei e Settecento*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2025. XII+358 pp. ISBN 978-88-222-6979-9. 262
270
- Quantin, J.-L. *The Patristic Text in the Confessional Age (16th-17th centuries): Erudition, Theology, Censorship*. Leiden-Boston: Brill, 2024. 272
- Salomoni, D. - Giurgevich, L. - Leitão, H. (Eds.). *Santo Antão: The Jesuit College in Lisbon and Its History* (History of Early Modern Educational Thought, vol. 6). Leiden-Boston: Brill, 2025. 399 pp. ISBN: 978-90-04-71994-1. 274
- Seijas de los Ríos-Zarzosa, G. *Las imágenes hablan. Biblia, arte y mujer*. Astrolabio. Mujeres. Pamplona: EUNSA, Ediciones Universidad de Navarra, S.A, 2025. 230
- Torralba, F. *Bienaventuranzas para agnósticos*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2024. 327 pp. 275
- Vilas Boas, S. y Marín Mena, T. (coord.). *Teología europea. Memoria, sentido, futuro*. Boadilla del Monte: PPC, 2024. 463 pp. 255
- Viñas Vera, A. *Gozos y abismos de la vida humana: diálogos cruzados con Kierkegaard*, Madrid: Guillermo Escolar, 2025. 238

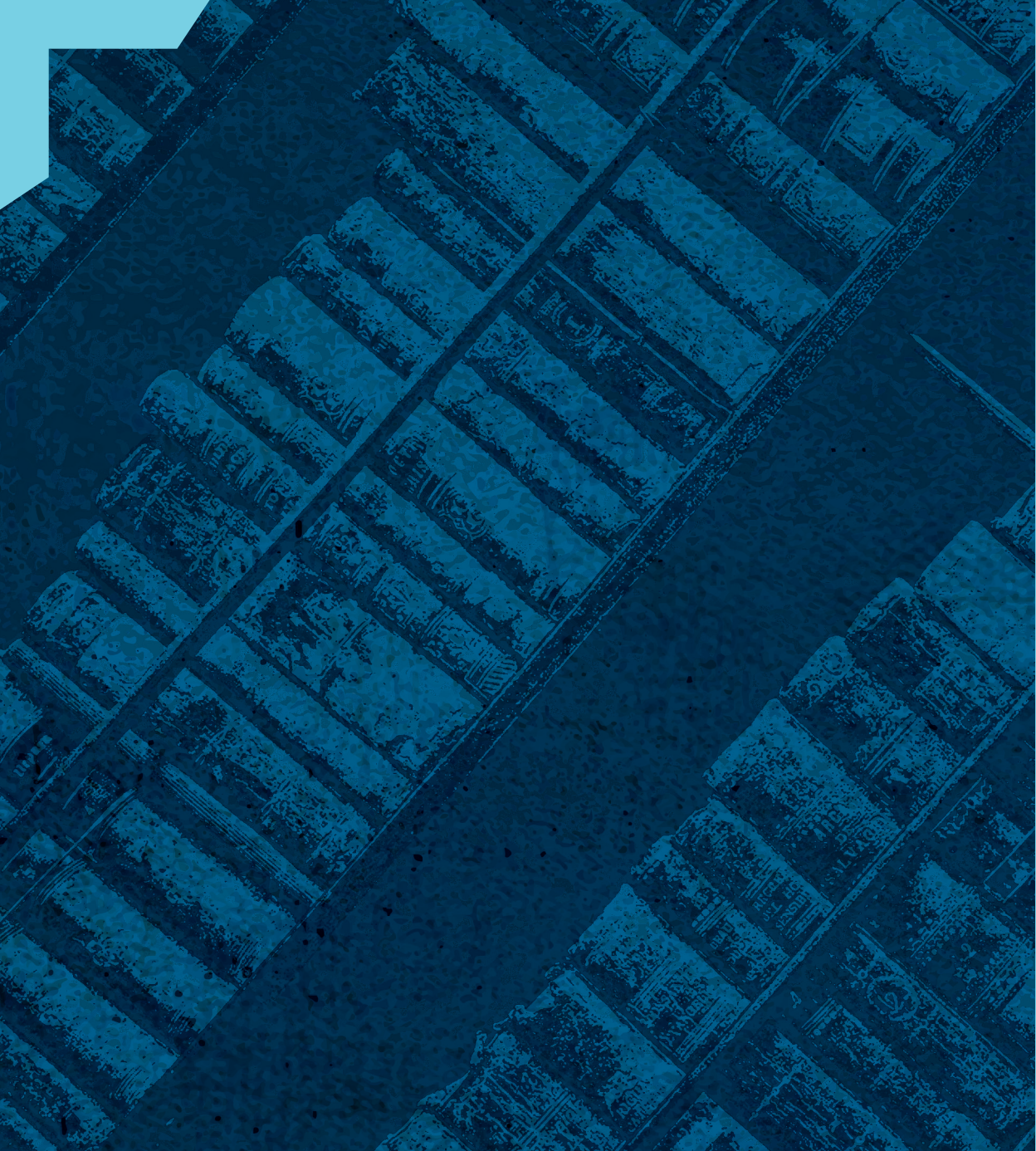
PUBLICACIONES DE LA COLECCIÓN
BIBLIOTECA TEOLÓGICA GRANADINA

1. P. M. Abellán, S.I., *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde San Anselmo hasta Guillermo de Auxerre*. Granada 1939, 24+210 pp.
2. C. Sánchez Aliseda, *La doctrina de la Iglesia sobre Seminarios, desde Trento hasta nuestros días (desarrollo y sistematización)*. Granada 1942, 274 pp. ISBN 84-600-6585-5
3. J. Jiménez Fajardo, *La esencia del pecado venial en la segunda edad de oro de la teología escolástica*. Granada 1944, 168 pp. ISBN 84-6586-3
4. M. Nicolau, S.I., *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal, S.I., en Coimbra (1561)*. Granada 1945, 20+220 pp.
5. M. Sotomayor, S.I., *San Pedro en la iconografía paleocristiana. Testimonio de la tradición cristiana sobre San Pedro en los monumentos iconográficos anteriores al siglo sexto*. Granada 1962, 22+266 pp. 50 ilustraciones. ISBN 84-600-6587-1
6. C. Pozo, S.I., *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca. Tomo I: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano y Ambrosio de Salazar*. Granada 1962, 8+336 pp.
7. J. A. de Aldama, S.I., *Virgo Mater. Estudios de teología patristica*. Granada 1963, 32+316 pp. ISBN 84-600-6589-8
8. M. Ramos, S.I., *Oratio admonitionis. Contribución al estudio de la antigua Misa española*. Granada 1964, 30+222 pp. ISBN 84-600-6590-1
9. J. Navarro Santos, S.I., *La reforma de la Iglesia en los escritos del Maestro Ávila. Su enfoque teológico*. Granada 1964, 15+370 pp. ISBN 84-600-6591-X
10. E. López Azpitarte, S.I., *La oración contemplativa. Evolución y sentido en Álvarez de Paz, S.I.*, Granada 1966, 16+202 pp. ISBN 84-600-6592-8
11. Francisco Suárez, S.I., *Lecciones de Fide*. Edición crítica de Karl Deuringer. Granada 1967, 320 pp. ISBN 84-600-6593-6
12. A. Vargas Machuca, S.I., *Escritura, Tradición e Iglesia como reglas de fe, según F. Suárez*. Granada 1967, 40+388 pp. ISBN 84-600-6594-4
13. *Diakonia Pisteos. Volumen homenaje al P. José Antonio de Aldama, S.I.*, Granada 1969, 24+307 pp. ISBN 84-600-6595-2
14. J. M. Díaz Moreno, S.I., *La regulación jurídica de la cura de almas en los canonistas hispanos de los siglos XVI-XVII*. Granada 1972, 517 pp. ISBN 84-600-6596-0
15. L. Martínez Fernández, *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca. Tomo II*. Granada 1973, 24+500 pp. ISBN 84-300-6008-1

16. M. Sotomayor, S.I., *Sarcófagos romano-cristianos de España*. Granada 1975, 246 pp. 57 láminas. ISBN 84-400-8582-6
17. Jerónimo Nadal, S.I., *Scholia in Constitutiones S.I.* Edición crítica, prólogo y notas de M. Ruiz Jurado, S.I., Granada 1976, 32+516 pp. ISBN 84-600-0642-5
18. A. Rodríguez Carmona, *Targum y Resurrección*. Granada 1978, 14+224 pp. ISBN 84-600-1342-1
19. M. Cuesta Leiva, S.I., *Salvación y cruz*. Granada 1980, 12+108 pp. ISBN 84-85653-41-6
20. P. Herrera Puga, S.I., *Grandeza y miseria en Andalucía*. Granada 1981, 68+700 pp. ISBN 84-85653-44-0
21. *Miscelánea Augusto Segovia*. Granada 1986, 438 pp. ISBN 84-8565349-1
22. J. Escribano Garrido, *Los Jesuitas y Canarias 1566-1767*. Granada 1987, 672 pp. ISBN 84-85653-51-3
23. G. del Pozo Abejón, *Lex Evangelica*, Granada 1988, 366 pp. ISBN 84-7009-276-6
24. F. J. Martínez Medina, *Cultura religiosa en la Granada Renacentista y Barroca. Estudio iconológico*. Granada 1989, 341 pp. 151 láminas. ISBN 84-338-026-X
25. *Historia del Colegio de San Pablo*. Granada 1554-1765. Edición J. de Béthencourt, S.I. y E. Olivares, S.I. Granada 1991, 572 pp. 28 ilustraciones. ISBN 84-600-7905-8
26. M. Peinado Muñoz, *Jaime Pérez de Valencia (1408-1490) y la Sagrada Escritura*. Granada 1992, 20+280 pp. ISBN 84-85653-52-1
27. P. P. Rubens - J. B. Barré, *Vida de San Ignacio de Loyola en imágenes*, Granada, Universidad de Granada - Facultad de Teología, 1993, 49+160 pp. ISBN 84-338-1690-X.
28. E. M^a. Borrego Pimentel S.I., *Cuestiones Plotinianas*, Granada, Facultad de Teología, 1994, 227 pp. ISBN 88-338-1918-6
29. J. L. Sánchez Nogales, *Camino del hombre a Dios. La Teología Natural de R. Sibiuda*, Granada, Facultad de Teología, 1995, 566 pp. ISBN 84-600-9159-7.
30. I. Azcárate Ristori, *Los jesuitas en la política educativa del Ayuntamiento de Cádiz (1564-1767)*, Granada, Facultad de Teología, 1996, 392 pp. ISBN 84-921632-0-8
31. José de Anchieta, *Primer mariólogo jesuita*, edición de J. M^a Fornell. Granada, Facultad de Teología, 1997, 567 pp. ISBN 84-921632-2-4
32. *De la frontera al encuentro. Actas del III Curso «Cristianos y Musulmanes»*. Granada, 30 de junio a 4 de julio de 1997. Edición J. L. Sánchez Nogales, Facultad de Teología 1998, 304 pp. ISBN 84-921632-3-2
33. J. N. Vargas S.I., *Jesuitas andaluces en Hispano-América y Filipinas*. Granada. Facultad de Teología 2000. 304 pp. ISBN 84-921632-4-0

34. D. Molina S.I., *La vera sposa de Christo. La primera eclesiología de la Compañía de Jesús*. Granada. Facultad de Teología 2003. ISBN 84-921632-6-7
35. *La experiencia de Dios. Actas del IV Curso «Cristianos y Musulmanes»*. Granada. 5 al 9 de julio de 1999. Edición J. L. Sánchez Nogales. Granada. Facultad de Teología 2001. 199 pp. ISBN 84-921-6325-9
36. P. Ruiz Lozano S.I., *Antropología y Religión en René Girard*. Granada. Facultad de Teología. 2005. ISBN 84-921632-7-5
37. *Los jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia*. Edición, Wenceslao Soto Artuñedo. Universidad de Granada - Facultad de Teología, Granada. 2007. 634 pp. ISBN 978-84- 338-4600-6.
- 38–39. F. J. Martínez Medina y M. Biersack, *Fray Hernando de Talavera, primer Arzobispo de Granada: hombre de Iglesia, Estado y letras*, prólogo de M. Á. Ladero Quesada, Universidad de Granada - Facultad de Teología, Granada 2011. ISBN 978-84-338-5229-8
40. J. G. García Aiz, *El Conflicto eclesiológico Tridentino Ius divinum vs. ordinatio divina. La dialéctica entre un concepto teológico y una definición dogmática, de los grados del ministerio eclesiásticos, que oscila entre una determinada precisión y una prudente ambigüedad*. Granada, Facultad de Teología, 2012, 430 pp. ISBN 978-84-85653-64-5
41. S. Czesław Stachera ofm, *Franciscanos y Sultanes en Marruecos. Relaciones entre el poder (al-sultān) y la obra religiosa y humanitaria de los Frailes Menores*. Granada, Facultad de Teología, 2013 ISBN 978-84-940198-5-2
42. F. J. Martínez Medina, *Cristianos y musulmanes en la Granada del s. XVI, una ciudad intercultural. Inventiones de reliquias y libros plúmbeos: El Sacromonte*. Granada, Facultad de Teología, 2016. ISBN 978-8455653-75-1
43. A. Pérez de Valdivia, *Retazos de un exilio. “Comentarios para la historia del destierro, navegación y establecimiento en Italia de los jesuitas andaluces, escritos por uno de ellos, sacerdote profeso”*. Transcripción, introducción y notas de W. Soto Artuñedo. Granada, Facultad de Teología - Anaya, 2016. ISBN 978-84-678-0598-7
44. M. Córdoba Salmerón, S.I., *La Teología cristiana a través del arte barroco*, prólogo de Salvador Gallego Aranda. Universidad de Granada - Facultad de Teología, 2019, 254 pp. (incluye 68 figuras y 28 ilustraciones en color). ISBN 978-84-338-6449-9 y 978-84-85653-86-7
45. I. Sepúlveda del Río, *La vivencia religiosa en el mundo secular: trascendencia e individualidad desde la perspectiva de Charles Taylor*, Granada, Facultad de Teología de Granada, 2019, 254 pp. ISBN 978-84-85653-90-4
46. *Del logos al agapè: en torno al giro teológico de la fenomenología*, editado por M. Porcel Moreno y M. Córdoba Salmerón, Granada, Facultad de Teología de Granada, 2020, 251 pp. ISBN 978-84-85653-93-5

47. *Arquitectura sagrada. El Templo de Jerusalén: teología e iconografía*, editado por M. Junkal Guevara Llaguno, Granada, Universidad Loyola Andalucía, Facultad de Teología, 2021, 138 pp. ISBN 978-84-85653-94-2
48. *El hombre en Dios. La Encarnación en el pensamiento teológico y filosófico de Francisco Suárez*, Julio Héctor Enrique Söchting Herrera, Granada, Universidad Loyola Andalucía, Facultad de Teología, 2021, 613 pp. ISBN 978-84-85653-95-9
49. S. Vilas Boas (ed.), *Teología Práctica. Puntos de vista para una práctica teológica en la academia, la pastoral y la sociedad*, Madrid, Editorial Sinderesis -Universidad Loyola, 2024, 235 pp. ISBN: 978-84-10120-40-2
50. F. Medina, S.J., *El preposición general Everardo Mercurian (1514-80) y su gobierno de los jesuitas de España*, Madrid, Editorial Sinderesis - Institutum Historicum Societatis Iesu (IHSI) - Universidad Loyola, 2024, 254 pp. ISBN: 978-84-10120-75-4 (Sinderesis) y ISBN: 978-88-7041-035-8 (IHSI)



ARCHIVO TEOLÓGICO
GRANADINO